

Das sprechende Tier. Über Macht und Ohnmacht der Sprache

Basierend auf dem gleichnamigen Referat vom 14. Juni 2018 anlässlich des Abschiedssymposiums von Prof. Dr. med. Küchenhoff in Liestal.

Angehrn Emil

Summary

The speaking animal. On the power and impotence of language.

Language is a characteristic feature of human beings. It is the foundation of our relationships to others, to things, to ourselves; it is the foundation of communication with other people, recognition and representation of the world, and understanding the self. But language is not simply a fixed element of human experience and action. It can be lacking, fragile and problematic. This article discusses the tension between the original need for language and the power of language on one hand, and the withdrawal and impotence of language on the other. Loss of language is linked to the experience of the negative in specific ways. Experiences of extreme suffering go hand in hand with a loss of expression and an inability to achieve linguistic competence. In contrast, there is the need to “give voice to suffering” (Adorno). This is a guiding principle of psychotherapy, social criticism, and historical culture. In various forms, it is a matter of expressing the unfinished and regaining lost language.

Keywords: *language, expression, aphasia, self-understanding, suffering, trauma, negativity, Adorno*

Der Mensch, das sprechende Tier

Der Mensch, so lautet eine der ältesten Definitionen, ist das sprechende Tier. Die Formulierung stammt von Aristoteles [1], und sie hat ihre Pointe darin, dass sie die anthropologische Differenz, den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier herausstellt. Der Mensch, so Aristoteles, ist das Lebewesen (*zoon*), das über die Sprache (*logos*) verfügt, im Gegensatz zu den anderen Tieren, die nur die Stimme (*phone*) haben. Mittels dieser können Tiere ihre Empfindungen, etwa ihr Unwohlsein, ausdrücken, auch anderen etwas mitteilen, sie etwa auf eine Gefahr hinweisen, doch nicht am Gespräch über Recht und Unrecht teilnehmen und sich über die Welt und über sich selbst verständigen, was das genuin menschlich-gemeinschaftliche Leben begründet. Verschiedene andere Bestimmungen sind als Differenzmerkmale der menschlichen Lebensform diskutiert worden – der aufrechte Gang, der Werkzeuggebrauch, das Lachen. Von solchen charakter-

istischen Eigenheiten unterscheidet sich die Sprache als ein Merkmal, das den Menschen nicht nur von nicht-menschlichen Lebewesen abhebt, sondern ihn in spezifischer Weise in seinem Wesen kennzeichnet. Inwiefern ist dies der Fall, und was beinhaltet es?

Es bedeutet zunächst die Fundamentalität der Sprache im menschlichen Leben. Im ganzen menschlichen Handeln und Erleben bilden das Sprachvermögen und die Vermitteltheit durch Sprache gewissermassen eine tiefste Schicht, die in allem vorausgesetzt ist. Unser Verhalten und unser Erkennen sind je schon sprachimprägniert, in sprachliche Interpretation und Kommunikation verflochten. Ein sprechendes Lebewesen sieht, hört, fühlt, agiert anders als ein sprachloses Tier. Sprache ist ein grundlegendes, konstitutives Element der individuellen Existenz und des zwischenmenschlichen Handelns. Wir sind im Ganzen unseres Lebens sprachfähige, auf Sprache angewiesene, mit Sprache umgehende Wesen.

Und dennoch: Offenkundig handelt sich hier nicht einfach um ein faktisches, vorgegebenes Merkmal der *species humana* wie bei der organischen Ausstattung mit zwei Augen und zwei Händen. Der Mensch ist ein sprechendes Lebewesen, doch kann ihm die Sprache fehlen, ihm abhanden kommen. Sie ist nicht einfach eine anthropologische Konstante, sondern etwas, das zugleich in Frage steht, das in sich brüchig und problematisch sein kann. In Frage steht das Spannungsverhältnis zwischen dem ursprünglichen Bedürfnis des Sprechens, dem Verlangen nach Sprache auf der einen Seite, der Gefährdetheit, Brüchigkeit und Ohnmacht der Sprache auf der anderen Seite. Damit deutlicher wird, worin das Problem des Sprachversagens oder Sprachentzugs besteht, ist es wichtig, zunächst die affirmative Seite des Sprachvermögens auszuformulieren.

Die Macht der Sprache

Das ursprüngliche, lebendige Bedürfnis nach Sprache – nach dem Sprechenkönnen, dem Sprachverstehen, dem Angesprochenwerden – ist in der Entwicklung des Kindes ebenso offenkundig wie in Situationen des Entzugs, in Erfahrungen der Sprachverweigerung, des Sprachverbots, des Sprachverlusts. Der Mensch bedarf der Sprache, um ein gelingendes Leben zu führen. Wonach aber geht dieses

Correspondence:
Prof. Dr. phil. Emil
Angehrn, Philosophisches
Seminar, Universität Basel,
Steinengraben 5, CH-4051
Basel,
Emil.Angehrn[at]unibas.ch

Bedürfnis, welches ist sein Gegenstand, worin findet es seine Erfüllung? Schematisch kann man die Gerichtetheit dieses Verlangens nach den drei Korrelaten unseres Verhaltens spezifizieren, im Verhalten zu anderen Menschen, zur Welt und zu uns selbst. Sprache dient der Kommunikation, der Welterschliessung und der Selbstverständigung.

Die nächstliegende Antwort auf die Frage nach der Funktion der Sprache liegt im Sozialen: Wir brauchen die Sprache, um uns mit anderen verständigen, um mit ihnen zusammen leben zu können. Kommunikation scheint die erste – als erstes erforderte, als erstes erbrachte – Leistung der Sprache. Entwicklungsmässig bildet die Kommunikation, in den allerersten Gesten und Lauten, das Fundament für den Spracherwerb. Sprache ermöglicht Gemeinschaft, wie umgekehrt das Erlernen einer Sprache auf Gemeinschaft und den Austausch mit anderen angewiesen ist; Wolfskinder sind das grausame Experiment der Natur, das diesen Satz belegt. Doch nicht nur in der verbalen Verständigung, auch im tätigen Handeln und Interagieren ist Sprache ein genuines Medium des Sichverhaltens zu anderen, wie dies namentlich die Sprechakttheorie herausgestellt hat. Mit Worten können wir befehlen, beleidigen, trösten, vezeihen, Verträge schliessen, Liebe bekunden. Fast alles, was wir im Sozialen leisten und bewirken, vollziehen wir – nicht nur, aber wesentlich auch – in Vermittlung über die Sprache.

Ebenso grundlegend eröffnet und prägt Sprache unser Verhältnis zu den Dingen und zur Welt. Neben der kommunikativen eignet der Sprache die Erkenntnis- und Darstellungsfunktion: Sprache ist für die Menschen ein Mittel, die Welt zu erschliessen, ihre Erfahrung symbolisch zu artikulieren und Wirklichkeit darzustellen. Ohne gleichzeitig in die Sprache hineinzuwachsen, bliebe das Kind in der Entwicklung seiner kognitiven Vermögen grundlegend eingeschränkt, bliebe ihm die Welt in der Vielfalt ihrer Erscheinungen weithin verschlossen. Sprachursprungstheorien haben die Zentralität der kognitiven Potenz des Sprechens herausgestellt. Nach Humboldt bedarf unser denkender Wirklichkeitsbezug der Sprache, um Klarheit für sich selber zu erlangen; nach Herder geht die Entstehung der Sprache mit der Verdeutlichung der inneren Vorstellung einher. Für die Phänomenologie fungiert Sprache als ein Medium der Artikulation, in welchem der Mensch sich seines Denkens vergewissert und sich seine Welterfahrung aneignet. Sprache ist nicht, wie es eine naive Sprachauffassung unterstellen mag, eine äussere Einkleidung des fertigen Gedankens, sondern dessen Gestaltung und konkreter Vollzug. Solange wir nicht formuliert haben, was wir meinen, können wir uns nicht sicher sein, wie wir etwas verstehen und was wir sagen wollen.

Es sind vor allem zwei Struktureigenschaften, denen menschliche Sprache ihre Erkenntnis- und Darstellungsleistung verdankt: Begrifflichkeit und Propositionalität. Auf der einen Seite erlaubt das begriffliche Vokabular das Identifizieren, Unterscheiden und Systematisieren sinnlicher Eindrücke und Empfindungen. Verwiesen sei auf das bekannte Beispiel der Farbprädikate, mit deren Vielfalt – etwa den verschiedenen Wörtern für «weiss» bei den Eskimos – die Unterscheidungsfähigkeit des Sehens variiert; auch der Weinkenner kann seine Geschmacksbildung nicht ohne ein entsprechend differenziertes Vokabular erwerben und pflegen. Ähnlich ist die ästhetische und moralische

Sensibilität, das Sichklarwerden über eigene Gefühle und Absichten auf das Medium sprachlicher Unterscheidung und Beschreibung angewiesen. Auf der anderen Seite liegt die Mächtigkeit des Sprechens in der propositionalen Satzstruktur, welche erlaubt, sich auf eine Sache, unabhängig von der unmittelbaren (etwa bildlichen) Bezugnahme, in variierenden Modalitäten (des Fragens, Behauptens, Bestreitens) zu beziehen: Der Mensch kann glauben, befürchten, hoffen, bezweifeln, *dass* es morgen regnet – eine Weise des Wirklichkeitsbezugs, die keinem Tier zugänglich ist und über die der Mensch in keinem nicht-sprachlichen Medium verfügt.

Nach einer dritten Ausrichtung geht die Sprache auf das Selbst. Zwar findet das Selbstverhältnis, als kognitives wie praktisches Sich-zu-sich-Verhalten, als Selbsterkundung und Selbstgestaltung ebenso im Vorsprachlichen, als sinnlich-emotionales, praktisch-tätiges Verhältnis statt. Doch gewinnt es im Medium der Sprache eine unvergleichliche Diversifizierung und Vertiefung. Sprechend-beschreibend dringen wir in uns, erforschen wir unsere Eigenart, unsere Absichten und Erinnerungen, sprechend-entwerfend stossen wir in die Zukunft vor, konkretisieren wir unsere Pläne, fassen wir Vorsätze, formulieren wir Hoffnungen. Wenn der amerikanische Philosoph Richard Rorty meint, es gebe für den Menschen nichts Wichtigeres als sich immer wieder in neuer Weise selbst zu beschreiben, so meint solche Selbstbeschreibung nicht die blosser Registrierung eines Vorliegenden [vgl. 2, S. 389]. Sich selbst beschreiben heisst sich erkennen und sich zum Ausdruck bringen, über sich Klarheit suchen und mit sich ins Reine kommen, es heisst sich entwerfen, sich finden, sich selbst werden. Im Ganzen können wir dieses theoretisch-praktische Sich-zu-sich-Verhalten als Prozess der Selbstverständigung bezeichnen, der Verständigung sowohl über das, was wir sind, wie über das, was wir sein wollen, und wir vollziehen diesen Prozess wesentlich sprachlich, im Reden mit anderen und mit uns selbst. Es ist eine Verständigung, die nicht nur reproduzierend verdoppelt, was wir sind, sondern konstitutiv in den Vollzug unseres Lebens eingeht, unser Selbstsein mit ausmacht. Wir leben als Menschen, indem wir uns über uns selbst verständigen. Im Verhältnis zu anderen, zur Welt und zum eigenen Selbst erweist Sprache ihre genuine Macht und Grösse. Fast alles, was der Mensch kann, vermag er durch die Sprache, und ohne sie bleibt sein Können defizitär.

Grenzen, Ohnmacht, Verlust der Sprache

Bei alledem ist die Macht der Sprache nicht ohne Grenzen. Dies ist in zweierlei Hinsicht der Fall. Zum einen ist die Grenze, ja, Ohnmacht der Sprache, durch die Endlichkeit des menschlichen Vermögens bedingt, zum anderen dadurch, dass ihr Gegenstand sich der Sprache entzieht, sich dem Ausdruck verweigert.

Auf der einen Seite ist das Sprechen wie jedes menschliche Tun und Können konstitutiv beschränkt. Bei körperlichen Vermögen leben wir wie selbstverständlich damit, dass uns andere Lebewesen in Kraft und Schnelligkeit oder in der Schärfe der Sinne übertreffen, ohne dass wir die Begrenztheit unserer natürlichen Ausstattung als Mangel empfinden. Davon unterscheidet sich menschliches Erkennen und Sprechen. Es greift auf das Ganze aus, will alles erkennen, alles sagen können und stösst – zumal in Kul-

turen, die das Verlangen nach dem Ganzen kultivieren, etwa in der Mystik, aber auch in der Philosophie – auf die Grenzen des Sagbaren und Erkennbaren. Das wahre Wesen der Dinge, das umfassende Ganze, die tiefsten Gründe bleiben uns verschlossen, sind allenfalls anderen Formen des künstlerischen Ausdrucks, des poetischen, indirekten oder negativen Sprechens zugänglich. Dass die letzten Wahrheiten uns entzogen bleiben, liegt nicht an deren eigener Unerkennbarkeit oder Unsagbarkeit, sondern an der bestimmten, begrenzten Natur unserer erkenntnis- und ausdrucks-mässigen Mittel. Auch die so gefasste Grenze bildet für sich genommen nicht notwendig eine Provokation oder begriffliche Irritation, sondern steht primär für die Richtung eines Strebens, welches das Verstehen und Sagenwollen durchzieht.

Anders verhält es sich bei der Nichtsagbarkeit von etwas, das sich von sich aus dem Ausdruck widersetzt. Im Prinzip ist die Figur eines Nichtsagbaren für die philosophische Tradition eine paradoxe Figur, da sie einer leitenden Grundüberzeugung widerspricht, der zufolge etwas in dem Masse, wie es seiend ist – entsprechend dem Axiom *ens et verum convertuntur* – erkennbar und sagbar ist. Dies bedeutet, dass es spezielle Gründe braucht, wieso etwas nicht sagbar sein soll. Wenn wir uns an das genannte Axiom halten, so liegt darin umgekehrt, dass die Nichtsagbarkeit mit einem seismässigen Defizit einhergeht, wie dies in der Tat die ersten Denker statuiert haben, für welche das Nicht-Seiende und Chaotische ein Unfassbares, Nicht-Sagbares war. Wenn wir den Gedanken im lebensweltlichen Kontext verallgemeinern, so geht seine Stossrichtung allerdings nicht so sehr auf die seismässige Negativität, das Nicht-Seiende, sondern auf das Praktisch-Negative, d.h. auf die Negativität dessen, was nicht sein soll, was wir nicht wollen können, wovor wir zurückschrecken, worunter wir leiden.

Dass menschliches Erkennen und Sprechen sich schwer tut im Umgang mit dem Negativen, begleitet die Denkgeschichte seit ihrem Anfang und bildet eine Herausforderung für die Religion wie für den Vernunftglauben der Philosophie. Das Problem der Nicht-Verstehbarkeit des Negativen bestimmt Hiobs Anklage gegen Gott wie die Frage der Theodizee nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt. Die Fragen nach dem Ursprung des Bösen und nach dem Sinn des Leidens blieben ungelöste Fragen und ein Stein des Anstosses für das menschliche Verstehenwollen. In unmittelbarer Weise wird dieses Versagen des Logos, worin sich das Nichtverstehen mit dem Entzug der Sprache verschränkt, in Konfrontation mit dem Leiden erfahren: Es affiziert das Leiden an ihm selbst, ja, bedeutet geradezu eine Steigerung des Leidens. Nietzsche hat in seiner Ursprungsgeschichte der Moral die pointierte These vertreten, dass nicht das Leiden selbst, sondern «die Sinnlosigkeit des Leidens» das eigentlich Unerträgliche war, von dessen Fluch sich die Menschheit durch die Erfindung von Religion und Moral befreite [3, S. 411f.]. Dass ein Schmerz ohne Rechtfertigung und ohne Sinn verbleibt, ist wie eine zusätzliche Strafe und ein weiteres, eigenes Leiden. Es ist ein spezifisches, reflexives Leiden, dem unter den leidensfähigen Lebewesen nur der Mensch ausgesetzt ist, ein Leiden, das weder in der äusseren Schädigung noch im subjektiven Schmerzempfinden aufgeht, das aber deren Leidensqual-

ität potenzieren, sie lastender und auswegloser machen kann.

Dass Leiden mit der Unfähigkeit des Ausdrucks und der Repräsentation verbunden sein kann, ist der Alltagserfahrung vertraut. Es zeigt sich etwa dort, wo es, vorgängig zur sprachlichen Artikulation, um die mentale Vergegenwärtigung eines schmerzlichen Erlebens geht. Erinnerung scheint bevorzugterweise das Angenehme und Lustvolle gegenwärtig zu halten und das Unangenehme und Peinliche ins Vergessen abzuschieben (auch wenn sich in anderer Hinsicht gerade das Schmerzliche und Belastende mit besonderer Hartnäckigkeit dem Gedächtnis einschreiben kann). Wir wehren ab, was wir nicht wollen und nicht ertragen können. Das psychoanalytische Theorem des Unbewussten, das ja nicht einfach einen der Bewusstheit vorgelagerten Raum, sondern ein unbewusst Gemachtes, ein aus dem Bewusstsein Ausgeschlossenes meint, arbeitet mit dieser Figur. Ausgeschlossen wird etwas ob seiner affektiven Negativität, sei es der damals erlebten, weiterhin schmerzenden Negativität, sei es der mit seiner Aktualisierung verbundenen Unlust. In zugespitzter Form ist die Verknüpfung von Negativität und Sprach- und Bewusstseinslosigkeit in traumatischen Erfahrungen gegeben, in denen akutes Leiden sich mit der Nichtrepräsentierbarkeit verschränkt und die verhärtete, teils über Generationen tradierte Amnesie zum konstitutiven Merkmal der erfahrenen Negativität wird. Wie für Nietzsche die Sinnlosigkeit, wird hier die Sprachlosigkeit zu einem eigenen – vielleicht nicht bewusst präsenten, nur objektiv ‚erlittenen‘ – Kern des Leidens.

Solche Verschränkungen von Leiden und Sprachentzug finden in individuellen lebensgeschichtlichen Konstellationen ebenso statt wie in historischen Zusammenhängen und kollektivem Erleben. Gewalt- und Kriegserfahrungen sind ein bekanntes Beispiel solcher Aussperrung aus dem Bewusstsein, wie sie Walter Benjamin schon bei den verstummt aus dem Felde gekommenen Heimkehrern des Ersten Weltkriegs feststellte. In gesteigerter Form ist dieser Verlust mit Bezug auf die Schreckenserfahrungen des letzten Jahrhunderts, das Grauen des Holocaust, von vielen thematisiert worden. Das Erleben extremer Negativität in Konfrontation mit Unrecht, Gewalt und Tod geht einher mit Erinnerungsblockaden, Sprachstörungen und Sprachverlust, ja, der inneren Stummheit des Erlebens selbst. Autoren wie Primo Levi, Claude Lanzmann, Giorgio Agamben haben das Dilemma vergegenwärtigt, äusserste Leidenserfahrungen sprachlich oder bildlich einzuholen, Erfahrungen, die sich den Opfern von Gewalt und Unrecht selbst entziehen, von der Unmöglichkeit des Erinnerns und Erzählens bis zur tieferen Unfähigkeit des psychischen Erlebens selbst, wie sie Levi bei den sogenannten «Muselmännern» der Konzentrationslager beschreibt.

Indessen bleibt das Verdikt des Sprachverlusts nicht das letzte Wort. Das stumme Leiden drängt zum Ausdruck. Gegen den Sprachentzug regt sich der Widerstand, auf Seiten der Opfer wie der Zeugen und der späteren Historiker. In profilierter Weise hat Carolin Emcke gegen das Dogma der Nichtrepräsentierbarkeit des radikalen Leidens Einspruch erhoben – in einem Essay mit dem prägnanten Titel «Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit» [4]. Auch viele andere Autoren haben ihre literarische Anstrengung dem Bemühen gewidmet, dem verstummt-

sprachlos gewordenen Leiden zum Ausdruck zu verhelfen. Es bleibt zu sehen, in welcher Weise dies überhaupt möglich ist, in welchen unterschiedlichen Formen dieses Bemühen sich vollzieht.

Die Wiedergewinnung der Sprache

Eine der emphatischsten Formulierungen, welche die Forderung nach Rückgewinnung der verlorenen Sprache gefunden hat, ist diejenige von Theodor W. Adorno, der in der «Negativen Dialektik» «das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen», als «Bedingung aller Wahrheit» bezeichnet [5, S. 27]. Es ist ein Grundsatz, dem Adorno sein Philosophieren als Ganzes unterstellt hat. Die Schärfe der darin ausgesprochenen Forderung liegt in der Schwierigkeit ihrer Einlösung, darin, dass Leiden sich vielfach der Sprache entzieht, sich dem Ausdruck widersetzt. Gefordert ist, diesem Widerstand eine Gegenkraft entgegenzusetzen, um die Sprachlosigkeit aufzubrechen und dem Verstummen zur Sprache zu verhelfen. Es ist wichtig, Adornos Formulierung beim Wort zu nehmen: Es geht nicht nur darum, einen stummen Gegenstand sprachlich zu artikulieren und auszulegen, sondern darum, ihm die eigene, verschüttete Sprachlichkeit zurückzuerstatten, ihn selbst «beredt werden zu lassen». Die dichterische, auch die historische oder gesellschaftskritische Sprache, die sich an Konstellationen des Leidens abarbeitet, nimmt je schon Bezug nicht nur auf die im Leiden erfahrene Negativität und Schmerzqualität, sondern auf die darin unterdrückte, versagte Sprache. Beides zusammen geht in die Widerstandskraft ein, die dem Bedürfnis und der Macht, Leiden beredt werden zu lassen, zugrunde liegt. Es ist der Widerstand gegen das In-sich-Verbleiben des Schmerzes, der Protest gegen die Endgültigkeit des Unrechts, die Mauer des Vergessens. Gegen die verhängte Stummheit soll die Sprache zurückgewonnen werden.

Dieser Anspruch kann in verschiedener Art geltend gemacht werden, je nachdem durch wen, in wessen Namen und zu wessen Gunsten er erhoben wird. In der stärksten Form ist es der Anspruch, die Fähigkeit des Sprechens den verstummen Subjekten selbst zurückzuerstatten. Paul Ricoeur hat unter dem Titel einer Hermeneutik des Verdachts ein Modell des Verstehens entwickelt, dem es darum geht, in sich verzerrte, verdunkelte Äusserungen in ihrem Sinn und in ihrer Aussage, sozusagen ihrer unterdrückten Sprachlichkeit zu entschlüsseln, wobei als Kriterium der Interpretation gilt, dass diese den betroffenen Subjekten selbst einleuchtet, von ihnen als eigenes Verständnis ihres Verhaltens und beschädigten Sprechens angeeignet werden kann. Ricoeur illustriert dieses indirekte Verstehen paradigmatisch mit Bezug auf die beiden Fälle des pathologischen Verhaltens und des ideologischen Bewusstseins; Psychoanalyse und Ideologiekritik dienen ihm als Referenzmodelle solcher kritischer Erschliessung. Es ist eine Sinnerschliessung, die unabhängig vom bewussten Meinen und Tun der betroffenen Subjekte operiert, aber doch gleichsam den immanenten Sinn ihres Verhaltens sichtbar machen und ihnen selbst, ihrem Selbstverständnis und ihrer Selbstartikulation zugutekommen will. Massstab ist nicht die Klarsicht des Gesellschaftskritikers oder des Therapeuten, sondern die Vermittelbarkeit der Deutung im Selbstverständnis des behinderten, verstummen Subjekts. Zur Diskussion stehen Weisen der Erschliessung, die mit

zumindest partiell kritik- und korrekturzugänglichen, ‚heilbaren‘ Modalitäten der Sprachversagung zu tun haben.

Davon unterscheiden sich radikalere Formen des Sprachentzugs, die auf eine stringendere Vertretung des Sinnanspruchs durch Dritte, auf das Wort anderer angewiesen sind. Sie sind mit Bezug auf die genannten Formen extremen Leidens und radikaler Selbstentfremdung durch Terror und Gewalt reflektiert worden. Verlangt sind hier indirekte Modi der Erkundung und Artikulation, historische und literarische Techniken des Eindringens in das Schweigen, des Aufbrechens von Verschlüsslungen und Verdrängungen. Stellvertretend für die Verstummen, die ihren Sinnwillen und ihre Ansprüche nicht mehr selbst geltend machen können, sollen ihre uneingelösten Rechte, ihre unerfüllten Wünsche und Hoffnungen zur Geltung gebracht werden. Drei exemplarische Wege seien genannt, die das unerledigte, unabgeholte Vergangene bewahren und sprechen lassen: als rettende Erinnerung, als stellvertretendes, indirektes Sprechen, als solidarisches Zeugnis.

Für den ersten Weg steht paradigmatisch Walter Benjamins Forderung, die traditionelle Historie der Sieger durch eine Kultur der Leidenserinnerung abzulösen. Sie zielt auf ein Gedenken, das den Unterdrückten, Besiegten zu ihrem Recht verhilft, ein Gedenken, das sich nicht an den Fakten, sondern den unentfalteten Potentialen der Vergangenheit orientiert, um ihre uneingelösten Ansprüche und verschütteten Hoffnungen lebendig zu halten. Ein zweiter Weg gilt Formen der Darstellung, die sich jenseits der normalen narrativen Rede oder bildlichen Darstellung um eine Vergegenwärtigung des Leidens bemühen, um auch dem Nicht-Ausgesprochenen, Nicht-Sagbaren Ausdruck zu verleihen. Dies findet teils im eigenen Medium der Sprache statt, etwa in der Dichtung von Paul Celan, teils in nicht-verbalen Medien des Bildes, des Tanzes, der Musik. Als Beispiel kann auf das filmische Werk von Claude Lanzmann verwiesen werden, das im insistierenden Erkunden von Orten, im unkommentierten Sprechenlassen von Zeugen, Opfern und Tätern der abgestorbenen Rede nachspürt, um auch das Nicht-Zeigbare und Nicht-Erzählbare gegenwärtig werden zu lassen. In einer nochmaligen Zuspitzung – so ein dritter Weg – spürt Giorgio Agamben der Pflicht gegenüber den Verstummen und Toten nach: gegenüber jenen letzten Gestalten der Entmenschlichung, die er in den Mitgliedern der Sonderkommandos der KZ verkörpert sieht: jenen absoluten Zeugen des Todes, die von vornherein dazu verurteilt waren, nicht zu überleben und damit auch nicht vom erfahrenen Leid und zu erlebten Schrecken berichten zu können [6, S. 30]. Hier geht es um ein stellvertretendes Zeugnis-Ablegen von einem Unbezeugbaren, Unerzählbaren. Leiden beredt werden zu lassen, ist in all diesen Formen nicht nur eine gegen allen Widerstand und alle Unmöglichkeit aufrechterhaltene Forderung, ein absoluter ethischer Imperativ, sondern ein reales, individuelles wie kulturelles und geschichtliches Geschehen der Anteilnahme und der darin gründenden Rückgewinnung des Worts.

Die Vielfalt des Zur-Sprache-Bringens

‚Zur Sprache bringen‘ ist eine weit ausgreifende, beziehungsreiche Figur im menschlichen Leben. Sie kann in vielfältiger Form realisiert werden, unterschiedliche

Gegenstände betreffen, in verschiedener Weise in das menschliche Leben eingehen. Schematisch lassen sich drei Figuren auseinanderhalten.

Wir können zunächst einen engeren von einem weiteren Sinn des Zur-Sprache-Bringens unterscheiden. Mit dem engeren meine ich die von Adorno umrissene Figur eines Beredt-werden-Lassens, das am Ende den verstummten Subjekten selbst zugutekommen, ihnen einen Zugang zur unterdrückten, verschlossenen Sprache eröffnen soll. Solches Zur-Sprache-Bringen ist ein Umgehen mit Leiden, das ein zweifaches emanzipatorisches Potential verkörpert, sofern es zugleich vom Leiden und von seiner Stummheit befreit, über den erlittenen Schmerz und seine Verschlossenheit und Sinnlosigkeit hinausführen soll. Auch wenn solche Befreiung nicht das Erlittene rückgängig machen, die Toten erwecken oder das Unrecht heilen kann, auch wenn sie nicht die Sinnlosigkeit in einen positiven Sinn verwandelt, soll die Rückgewinnung der Sprache zumindest dazu verhelfen, sich auch zum Sinnlosen in ein sinnvolles Verhältnis zu setzen, auch das unwiderrufliche Negative in eine Verständigung über das eigene Leben aufzunehmen.

Diese Figur eines Zur-Sprache-Bringens bildet den Nukleus dessen, was der therapeutischen Arbeit vor Augen steht. Sie sollte hier in einem weiteren Kontext situiert werden, in welchem zwei wichtige Aspekte der therapeutisch-kritischen Bemühung um Sprache deutlich werden: zum einen, dass das Zur-Sprache-Bringen nicht nur das Offenlegen eines Verhüllten, sondern das Rückgängigmachen einer Unterdrückung, die Öffnung einer Verschliessung bedeutet, zum anderen, dass es nicht nur darum geht, etwas von aussen, etwa in der Deutung des Therapeuten oder des Sozialkritikers, zur Sprache zu bringen, sondern es von ihm selbst her zu Wort kommen zu lassen. Im Blick ist gleichsam eine reflexive Versprachlichung, die das Unterdrückte in seiner eigenen Sprachfähigkeit restituieren soll.

Von dieser engeren ist die weitere Figur eines Zur-Sprache-Bringens zu unterscheiden, das nicht von den leidenden Subjekten, den verstummten Opfern der Geschichte selbst vollzogen werden kann, sondern stellvertretend durch andere für sie zu leisten ist. Nichtsdestoweniger geht es auch hier, in Konstellationen der indirekten Versprachlichung und Darstellung, um ein solidarisches Zu-Hilfe-Kommen, das die Untergegangenen im Gedächtnis der Menschen festhalten, ihre Ehre bewahren, ihren Namen vor dem Vergessen retten soll. Historische Gedächtniskultur, wie sie von Walter Benjamin und anderen Repräsentanten einer kritischen Historie formuliert worden ist, hat eine wesentliche Stossrichtung in solcher Rettung, die kein blosses Festhalten des Gewesenen, sondern das Lebendighalten einer Möglichkeit und eines Anspruchs, das Offenhalten einer Zukunft für das Vergangene ist.

Nun sind diese beiden Figuren des Beredt-werden-Lassens dadurch charakterisiert, dass sie etwas zur Sprache bringen, das sich selbst aufgrund seiner Negativität dem Wort entzieht. Davon unterscheidet sich, drittens, ein Zur-Sprache-Bringen, wie es philosophisch und kulturgeschichtlich mit gleicher Emphase expliziert worden ist und einem in sich Positiven, Affirmativen zugewandt ist, welches von sich aus zum Wort und zur Offenbarung drängt. Es gehört zur Auszeichnung und herausragenden Macht der Sprache, Wirklichkeit zu offenbaren, den Phänomenen und dem eigenen Erleben Ausdruck zu verleihen. Im Medium der Sprache können wir nicht nur vergangenes Leiden, sondern auch den Glanz der Schöpfung zu Wort kommen lassen, den Ruhm der Helden verewigen, die Schönheit der Natur sprechen lassen, uns selbst im Schreiben des Lebens gegenwärtig werden. Wenn wir auch hier das Zur-Sprache-Bringen als ein genuines Beredt-werden-Lassen begreifen, so liegt darin, dass wir in solcher Manifestation auf eine den Dingen und dem Leben selbst immanente, aus ihnen kommende Sprache Bezug nehmen, der wir in unserer Rede Resonanz verleihen. Dies ist ein Gedanke, der in der Phänomenologie, etwa bei Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels, unter dem Stichwort der Responsivität ausgeführt worden ist und der privilegierte Applikation in Medien der Kunst gefunden hat – im Erscheinenlassen des Sich-Zeigens der Dinge im Bild, im Ertönenlassen des Klangs der Natur im musikalischen Werk. In alledem kommt menschliches Tun und Sagen in seinem wesenhaften Bezug zu einer Wirklichkeit zum Tragen, die, entsprechend einer Grundüberzeugung der Metaphysik, in sich selbst wesentlich Manifestation, Öffnung, Selbstoffenbarung ist. Damit ist ein äusserster Horizont umrissen, ein letzter Fluchtpunkt benannt, vor deren Hintergrund die kritische, auch therapeutische Forderung, dem Sprachlosen Sprache zu verleihen, ihr Profil gewinnt. Es liesse sich abschliessend die Frage stellen, wieweit dieser transzendierende Ausgriff auf die Sprache der Dinge einen Rückhalt auch für die Rückgewinnung der verschütteten Sprache des Leidens bildet.

Funding / potential competing interests:

No financial support and no other potential conflict of interest relevant to this article was reported.

Literatur

- 1 Aristoteles, Politik 1253a10-18.
- 2 R. Rorty, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1981.
- 3 Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Band 5 der Kritischen Studienausgabe München: de Gruyter; 1980 *Ist die Jahreszahl korrekt?*
- 4 Emcke C. Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit. Essays, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch; 2015.
- 5 Adorno TW. Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1966.
- 6 Agamben G. Was von Auschwitz bleibt – Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 2003.