

**DEMARCATIÖNS
RAZMEJITVE**

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko
Journal of Phenomenology and Hermeneutics

32 | 126-127 | November 2023

DEMARCATIIONS | RAZMEJITVE

Institute Nova Revija for the Humanities

*

Phenomenological Society of Ljubljana

Ljubljana 2023

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

Glavna urednica: | **Editor-in-Chief:** Andrina Tonkli Komel
Uredniški odbor: | **Editorial Board:** Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič †, Franci Zore.
Tajnik uredništva: | **Secretary:** Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | **International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (University of Lisbon, Portugal), *Babette Babich* (Fordham University, USA), *Damir Barbarić* (University of Zagreb, Croatia), *Renaud Barbaras* (University Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), *Miguel de Beistegui* (The University of Warwick, United Kingdom), *Azelarabe Lahkim Bennani* (Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco), *Rudolf Bernet* (KU Leuven, Belgium), *Petar Bojanić* (University of Belgrade, Serbia), *Philip Buckley* (McGill University, Canada), *Umesh C. Chattopadhyay* (University of Allahabad, India), *Gabriel Cerce* (University of Bucharest, Romania), *Cristian Ciocan* (University of Bucharest, Romania), *Ion Copoeru* (Babeş-Bolyai University, Romania), *Jean François Courtine* (Paris-Sorbonne University, France), *Renato Cristin* (University of Trieste, Italy), *Massimo De Carolis* (University of Salerno, Italy), *Alfred Denker* (College of Philosophy and Theology Vallendar, Germany), *Mădălina Diaconu* (University of Vienna, Austria), *Donatella Di Cesare* (Sapienza University of Rome, Italy), *Lester Embree* †, *Adriano Fabris* (University of Pisa, Italy), *Cheung Chan Fai* (Chinese University of Hong Kong, Hong Kong), *Günter Figal* (University of Freiburg, Germany), *Dimitri Ginev* †, *Andrzej Gniazdowski* (Polish Academy of Sciences, Poland), *Jean Grondin* (University of Montreal, Canada), *Klaus Held* †, *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* †, *Małgorzata Holda* (University of Łódź, Poland), *Heinrich Hüni* †, *Ilya Inishev* (National Research University Higher School of Economics, Russia), *Tomas Kačerauskas* (Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania), *Richard Kearney* (Boston College, USA), *Guy van Kerckhoven* (KU Leuven, Belgium), *Pavel Kouba* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Ioanna Kuçuradi* (Maltepe University, Turkey), *Susanna Lindberg* (Leiden University, The Netherlands), *Thomas Luckmann* †, *Jeff Malpas* (University of Tasmania, Australia), *Michael Marder* (University of the Basque Country, Spain), *Viktor Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Russia), *Veronica Neri* (University of Pisa, Italy), *Liangkang Ni* (Sun Yat-Sen University, China), *Cathrin Nielsen* (Frankfurt a. M., Germany), *Karel Novotný* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tadashi Ogawa* (Kyoto University, Japan), *Žarko Paić* (University of Zagreb, Croatia), *Željko Pavić* (Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Croatia), *Christophe Perrin* (University of Louvain, Belgium), *Dragan Prole* (University of Novi Sad, Serbia), *Antonio Ziri6n Quijano* (National Autonomous University of Mexico, Mexico), *Ramsey Eric Ramsey* (Arizona State University, USA), *Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner* (Pontifical Catholic University of Peru, Peru), *Alfredo Rocha de la Torre* (Pedagogical and Technological University of Colombia, Colombia), *Hans Ruin* (Södert6rn University, Sweden), *Marco Russo* (University of Salerno, Italy), *Javier San Mart6n* (National Distance Education University, Spain), *Gunter Scholtz* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Hans Rainer Sepp* (Charles University in Prague, Czech Republic), *Tatiana Shchytsova* (European Humanities University, Lithuania), *Önay S6zer* (Boğaziçi University, Turkey), *Michael Staudigl* (University of Vienna, Austria), *Silvia Stoller* (University of Vienna, Austria), *T6ru Tani* (Ritsumeikan University, Japan), *Rainer Thurnher* (University of Innsbruck, Austria), *Peter Trawny* (University of Wuppertal, Germany), *Lubica Ućnik* (Murdoch University, Australia), *Helmuth Vetter* (University of Vienna, Austria), *Ugo Vlaisavljević* (University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina), *Jaroslava Vydrova* (Slovak Academy of Sciences, Slovakia), *Bernhard Waldenfels* (Ruhr-University Bochum, Germany), *Andrzej Wierci6nski* (University of Warsaw, Poland), *Ichir6 Yamaguchi* (Toyo University, Japan), *Chung-Chi Yu* (National Sun Yat-sen University, Taiwan), *Holger Zaborowski* (University of Erfurt, Germany), *Dan Zahavi* (University of Copenhagen, Denmark), *Wei Zhang* (Sun Yat-sen University, China).

Lektoriranje: | **Proof Reading:** Andrej Božič
Oblikovna zasnova: | **Design Outline:** Gašper Demšar
Prelom: | **Layout:** Žiga Stopar
Task: | **Printed by:** DEMAT d.o.o., digitalni tisk

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo (kab. 432b)

Vodovodna cesta 101
1000 Ljubljana
Slovenija

Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Revija *Phainomena* objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno. Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

The journal *Phainomena* covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly. For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research and Innovation Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni projekt J7-4631 | Research project J7-4631;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Revija *Phainomena* je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal *Phainomena* is indexed in:

Digitalna knjižnica Slovenije; DOAJ; EBSCO; Emerging Sources Citation Index (Web of Science); ERIH PLUS; Humanities International Index; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Linguistics and Language Behavior Abstracts; ProQuest; Revije.si (JAK); Scopus; Social Science Information Gateway; Social Services Abstracts; Sociological Abstracts; The Philosopher's Index; Ulrich's Periodicals Directory; Worldwide Political Science Abstracts.

Enojna številka: | Single Issue: 10 €
Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:
phainomena.com

DEMARCATIONS | RAZMEJITVE

TABLE OF CONTENTS | KAZALO

I. EUGEN FINK AND THE QUESTION OF NIHILISM | I. EUGEN FINK
IN VPRAŠANJE NIHILIZMA

Damir Barbarić
Die moderne Barbarei 7
Moderno barbarstvo

Dragan Prole
Nihilismus als operativer Begriff 27
Nihilizem kot operativni pojem

Artur R. Boelderl
**Gemeinschaft als Denkform. Wie man Kant mit Fink, Nancy und Esposito
sozialphilosophisch wendet** 41
*Skupnost kot miselna forma. Kako s Finkom, Nancyjem in Espositom
socialnofilozofsko zaobrnti Kanta*

II. DEMARCATIONS | II. RAZMEJITVE

Johannes Vorlaufer
**Über das nichts-sagende Schweigen. Ein phänomenologischer Versuch
einer Annäherung an das Fragwürdige in Martin Heideggers Sighetik** 79
*O nič-upovedujočem molku. Fenomenološki poskus približanja k vprašljivosti
sighetike pri Martinu Heideggru*

Cathrin Nielsen
„Tendenz auf mehr Leben“. Arnold Gehlen als Philosoph 103
»Težnja po več življenja«. Arnold Gehlen kot filozof

Virgilio Cesarone
Gesture and Liturgical Gesture 125
Gesta in liturgična gesta

Mario Kopic
Narcis bez narcizma 137
Narcissus without Narcissism

Petr Prášek	
Levinas vs. Maldiney. On the Face of Sensible Nature	157
<i>Levinas proti Maldineyju. O obličju občutljive narave</i>	
Žarko Paić	
The Achievements of the Politics of Friendship. Jacques Derrida's Upcoming Community	185
<i>Dosežki politike prijateljstva. Prihajajoča skupnost pri Jacquesu Derridaju</i>	
Tonči Valentić	
Metaphysics and Transhumanism. Reflections on "Calculative Rationality"	215
<i>Metafizika in transhumanizem. Refleksije o "kalkulativni racionalnosti"</i>	
Dean Komel	
O totalitariumu	239
<i>On Totalitarium</i>	
III. EMANUELE SEVERINO AND THE QUESTION OF TIME III. EMANUELE SEVERINO IN VPRAŠANJE ČASA	
Emanuele Severino	
Čas in odtujitev	261
<i>Time and Alienation</i>	
Jonel Kolić	
Prisotnost in prostor. Kritika časa	271
<i>Presence and Space. A Critique of Time</i>	
REPORT POROČILO	
Jordan Huston	
The Art of Lingerin Hospitably	309
<i>Umetnost gostoljubnega zadrževanja</i>	

IN MEMORIAM

Dean Komel Friedrich-Wilhelm von Herrmann	317
Mario Kopic Gianni Vattimo	319
Dean Komel Klaus Held	323
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	327
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	331

ÜBER DAS NICHTS-SAGENDE SCHWEIGEN

EIN PHÄNOMENOLOGISCHER VERSUCH EINER ANNÄHERUNG AN
DAS FRAGWÜRDIGE IN MARTIN HEIDEGGERS SIGETIK

Johannes VORLAUFER

FH Campus Wien, Favoritenstraße 226, A-1100 Wien, Österreich

johannes.vorlaufer@gmail.com

**On Non-Saying Silence. A Phenomenological Attempt at an Approach Towards
the Questionable in Martin Heidegger's Sigetics**

Abstract

Although silence can be understood from its non-saying, the “non-” of this non-saying cannot simply be determined from the negation of saying, but is carried by a certain multiplicity. In a demarcation from, for example, mere silencing, the

contribution pursues Heidegger's question to what extent silence in its non-saying is saying in the sense of showing, insofar as it points to an original dimension of the letting-spring of a source, of which the early Heidegger already speaks in *Being and Time*, when at one point he seeks to understand the self of selfhood as silence. At the same time, perhaps here an access to the later Heidegger's concept of serenity can be opened up.

Keywords: silence, stillness, listening, self, letting-be.

O nič-upovedujočem molku. Fenomenološki poskus približanja k vprašljivosti sigetike pri Martinu Heideggru

Povzetek

80 Čprav je molk mogoče razumeti na podlagi njegovega ne-oglašajočega se ne-upovedovanja, ónega »ne-« tega ne-upovedovanja vendar ne gre preprosto določiti z negacijo, temveč je sam nošen z nekim množtvom. V prispevku sledim, glede na razlikovanje z, denimo, golim onemenjem, Heideggrovemu vprašanju o tem, v kolikšni meri je molk s svojim ne-upovedovanjem upovedujoč v smislu kazanja, kolikor napotuje na neko izvorno izviranje-dopuščajóo dimenzijo določenega vira, o kateri je govoril že zgodnji Heidegger v delu *Bit in čas*, ko je na nekem mestu skušal sámost samobiti dojeti kot tišino. Obenem se morda tukaj razpre tudi pristop k pojmu sproščenosti pri poznem Heideggru.

Ključne besede: molk, tišina, poslušanje, samobit, dopuščanje biti.

Vorbemerkungen: Zur Vielfalt schweigenden Verhaltens¹

Wenngleich uns Schweigen nichts Unbekanntes ist, scheint es doch zugleich ein Fremdes oder zumindest ein Befremdendes zu sein, das sich dem Begreifen und seinem Begehren nach Eindeutigkeit und Identifikation entzieht. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei an die Vielfalt erinnert, in der uns Schweigen in unserem Alltag begegnet: Würde z. B. ein/e Vortragende/r plötzlich innehalten, etwa weil er/sie nachdenken muss oder ihm/ihr die Worte fehlen, so hätte dieses unerwartete Schweigen etwas Unheimliches, und Zuhörer/innen würden wohl höchst unterschiedlich auf dieses Schweigen reagieren. Man mag vielleicht auch an die eigene Schulzeit erinnert werden: Wenn ein/e Lehrer/in schwieg, erhöhte sich die Aufmerksamkeit der Schüler/innen. Warum irritiert uns dieses Schweigen? Wir erfahren Schweigen unterschiedlich: Wir kennen etwa das Schweigen von Menschen, die wir als schweigsam erfahren – ihnen und ihrer Verschwiegenheit vertrauen wir Anderes an als anderen Menschen. Verschwiegenheit darf nicht damit verwechselt werden, dass wir jemandem etwas verschweigen. Schweigen kann also sogar Konträres² benennen: So sprechen wir von einem vornehmen und von einem ehrfürchtigen Schweigen oder auch vom Totschweigen oder davon, dass wir jemanden zum Schweigen bringen und uns damit eigentlich sein Verstummen wünschen. Eine Schweigeminute bei einer Gedenkfeier ist etwas ganz Anderes als das Schweigen einer Dialogverweigerung oder eine „Mauer des Schweigens“. Die christlichen Kirchen wiederum kennen seit altersher nicht nur das selbstgewählte Schweigegelübde, sondern auch Bußschweigen als Strafsanktion. Das Schweigen der Waffen ist hingegen alles andere als eine negative Erfahrung. In der Kunst wiederum hat das Schweigen eine entscheidende Bedeutung, nicht nur in der Pantomime, sondern auch in

81

1 Überarbeitete Version eines am 21. Mai 2021 an der Universität Wien gehaltenen Vortrags, der unter dem Titel „Über das nichts-sagende Schweigen. Versuch einer Annäherung an Martin Heideggers Sighetik“ publiziert wurde (*Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung* 37 (2021): 1–18). Der Vortragsstil wurde auch in der Überarbeitung grundsätzlich beibehalten.

2 Vgl. Heidegger 2020, 163: „Das Wesen des Schweigens ist vielfältig bis in die äußersten Gegensätze.“

jedem Musikstück: Könnten wir überhaupt eine Melodie hören ohne Pause, ohne das Schweigen der Instrumente?

82 Friedrich Nietzsche hat an verstreuten Stellen seines Werkes auf das Schweigen in seinen unterschiedlichen Formen hingewiesen und spricht vom feindseligen Schweigen (Nietzsche 1980a, 18), vom tiefen Schweigen (Nietzsche 1980b, 429) oder auch davon, das „Schweigen zu hören“ (Nietzsche 1980d, 270). In seinen Nietzsche-Vorlesungen wird Heidegger manche dieser Gedanken aufgreifen und in seiner Sighetik zur Sprache bringen. Sighetik, wie Heidegger sie entworfen hat, ist nicht einfachhin eine Lehre oder Theorie, sondern entspringt einer Lebenspraxis im Sinne eines hermeneutisch-lebenspraktischen Zirkels, einer Bewegung des Daseins.³ Vielleicht könnte deshalb ein Zugang zu unscheinbar Alltäglichem in den Texten Heideggers auch einen Zugang zu seinem Denken freilegen. So schreibt Heidegger 1933 in einer kleinen Schrift, in der er begründet, warum er den Ruf nach Berlin abgelehnt hat, und die den Titel trägt „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“: „Wenn ich zur Zeit der Arbeitspause abends mit den Bauern auf der Ofenbank sitze oder am Tisch im Herrgottswinkel, dann reden wir *meist gar nicht*. Wir rauchen *schweigend* unsere Pfeifen.“ (Heidegger 1983, 10.) Diese Bemerkung berichtet von keinem großen Ereignis, an dem unsere informationshungrigen Medien Interesse hätten. Es ist ein ebenso unscheinbares Tun wie einst das des Heraklit, der, am Backofen stehend, von Menschen besucht wurde. Und dennoch: Ist nicht gerade das Einfache, Unscheinbare, Unaufgeregte das, was einen eigenen Glanz ausstrahlt? In dem zitierten Text Heideggers wird angedeutet, dass Schweigen eine Weise des Mitseins sein kann, wo nicht gesprochen wird. Und was bedeutet dieses Verhalten für das Mitsein? Haben sich die Menschen etwa nichts zu sagen, wenn sie schweigend nichts sagen? Oder aber: Können wir Menschen nur deshalb miteinander schweigen und nicht bloß verstummen, wenn und weil wir einander etwas zu sagen haben? Oder aber auch: Haben wir einander nur dann etwas zu sagen, wenn wir auch schweigend miteinander präsent sein

3 Deshalb ist auch Heideggers Schweigen nicht nur vielsagend, sondern auch vieldeutig und einer Kritik nicht immer unwürdig, wie Derrida schon vor längerer Zeit demonstriert hat (vgl. Derrida 1988).

können? Können wir uns und unser Miteinandersein vielleicht nur dann ertragen, wenn wir schweigen können? Darauf hat Nietzsche hingewiesen, wenn er sagt: „Es ist schwer, mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist.“ (Nietzsche 1980c, 115.) Was aber ist Schweigen eigentlich?

Wenn deshalb Adorno im *Jargon der Eigentlichkeit* Heideggers Bemerkung, dass er abends mit den Bauern schweigend Pfeifen geraucht hat, so kommentiert, dass hier Heideggers „reflektierte Unreflektiertheit zum sich anbietenden Geschwätz aus[artet] angesichts der landwirtschaftlichen Umgebung, mit der er auf vertrautem Fuß stehen will“ (Adorno 1973, 450), so überspringt Adorno das, was sich hier in einer Fülle zu denken geben könnte und verweigert sich dem Phänomen des Schweigens in seiner Vielfalt und Fragwürdigkeit seines ihm eigentümlichen „Seins“. In Adornos komplexem und vielschichtigem Werk wird Schweigen zumeist nur pejorativ als Mangel und kaum in seiner Denkwürdigkeit wahrgenommen.⁴

Ganz anders als Adorno fragt etwa der österreichische Philosoph Ferdinand Ebner. Er notiert am 6. Jänner 1917 in seinen Tagebuchaufzeichnungen eine ungewöhnliche Frage: „Lernt nicht gerade derjenige, der einmal daraufgekommen ist, wieviel der Mensch vom Leben zu lernen, wieviel es ihm zu sagen habe, das Schweigen? Sterben wirklich die meisten Menschen, ohne gelebt, ohne das Leben in seiner Tiefe gelebt zu haben?“ (Ebner 1949, 93.) Und Ebner beantwortet seine Frage mit der Bemerkung: „Der Mensch lernt vom Leben das Schweigen, und umso besser lernt er es, je mehr ihm das Leben zu sagen hat.“ (Ebner 1949, 93.) Ist unser menschliches Schweigen-Können daher etwas Denk- und Fragwürdiges? Können wir es lernen? Hat uns das Leben etwas zu sagen? Erfahren wir die Tiefe des Lebens im oder durch das Schweigen?

Dies könnte der Fall sein: Wenn uns etwas nahe geht, die Nähe eines Fernen uns berührt, gelangen wir manchmal in ein eigentümliches Schweigen. So hat

4 Ausgenommen vielleicht eine Passage in den *Minima Moralia*, deren genaue Interpretation inhaltliche Gemeinsamkeiten zu Heidegger aufzeigen könnte: „Umgänglichkeit selber ist Teilhabe am Unrecht, indem sie die erkaltete Welt als eine vorspiegelt, in der man noch miteinander reden kann, und das lose, gesellige Wort trägt bei, das Schweigen zu perpetuieren, indem durch die Konzessionen an den Angeredeten dieser im Redenden nochmals erniedrigt wird.“ (Adorno 1980, 26 f.)

der gestirnte Himmel über uns nicht nur Kant zu einem je tieferen Nachdenken gebracht. Und wenn wir am Sterbebett eines uns nahen Menschen präsent und nicht auf der Flucht vor dem Ereignis sind, ist Schweigen mehr und anderes als bloßes Nichtreden. Und wer jemals das Glück hatte, als Studierende/r eine Lehrveranstaltung zu besuchen, wo die Lernenden nicht wie leere Flaschen mit Wissen befüllt, sondern von den Lehrenden in die Fragwürdigkeit des Phänomens mit hineingenommen wurden, kann nachvollziehen, was gemeint ist, wenn am Ende eines Heidegger-Seminars in Le Thor von einem Teilnehmer protokolliert wurde: „Mit dem vom Wehen der Spekulation hervorgerufenen Schweigen schließt die Sitzung.“ (Heidegger 1986, 325.) Schweigen wird hier hervorgerufen und meint offensichtlich keinen Mangel an Erfahrenem, ganz im Gegenteil, es scheint eine Fülle zu bergen.

84 Im Folgenden möchte ich versuchen, Heideggers Sighetik⁵ nahe zu kommen und zugleich unser eigenes Erfahren zur Sprache zu bringen. Damit aber muss das Sprechen und Schreiben „über“ das Schweigen zugleich sich befragen lassen, ob es dem sich Zeigenden angemessen entspricht oder ob das „Über“ sich in seiner Fragestruktur vielleicht wandeln muss. Vielleicht ist es ja schon ein Glücksfall und nicht nichts, wenn es gelingt, im Sprechen über das Schweigen zu verstehen, warum man nicht unmittelbar über das Schweigen sprechen kann, vielleicht aber auch nicht einmal vermittelt.

1. Eigentliches Schweigen und der Rückruf des Gewissens in den Analysen von *Sein und Zeit*

In den Analysen von *Sein und Zeit* ist Schweigen eine wesentliche Seinsmöglichkeit in Hinblick auf die Frage eines eigentlichen Selbstseinkönnens, denn Schweigen ist hier ein Moment der existenzialen Struktur des Daseins: „Als existenziale Verfassung der Erschlossenheit des Daseins ist die Rede konstitutiv für dessen Existenz. Zum redenden Sprechen gehören als Möglichkeiten *Hören* und *Schweigen*.“ (Heidegger 1977, 214.) Bereits auf dieser definitorischen Ebene müssen wir zurückfragen: Warum eigentlich können wir hören? Und: Warum vermögen wir überhaupt zu schweigen?

5 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Heideggers Verständnis von Schweigen und Stille führt Richard Sembera in seiner Dissertation (2002).

Woher dieses Können? Und: Mögen wir dieses Vermögen? Die existenziale Frage sucht dem nachzugehen, wer wir sind. Auch wenn Heidegger v. a. im Kontext seiner Hölderlininterpretationen den Gedanken entfaltet, er ist schon hier wesentlich: Wir benutzen nicht einfach Sprache, wir führen nicht einfach Gespräche, sondern wir *sind* ein Gespräch. Und: Wir sind *ein* Gespräch. Als Frage formuliert heißt dies: Warum haben wir einander etwas zu sagen?

Dies könnte das Verständnis des Schweigens in *Sein und Zeit* vorbereiten. Grundlegend ist hier die Abgrenzung vom Stummsein oder bloßen Nichtreden: „Schweigen heißt aber nicht stumm sein.“ (Heidegger 1977, 219.)

Ein Stummer hat nicht nur nicht bewiesen, daß er schweigen kann, es fehlt ihm sogar jede Möglichkeit, dergleichen zu beweisen. Und so wenig wie der Stumme zeigt einer, der von Natur gewohnt ist, wenig zu sprechen, daß er schweigt und schweigen kann. Wer nie etwas sagt, vermag im gegebenen Augenblick auch nicht zu schweigen. Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. (Heidegger 1977, 219.)

85

So weit Heideggers Abgrenzung. Den Begriff des „eigentlichen Schweigens“ verwendet Heidegger in *Sein und Zeit* nur ein einziges Mal, ohne ihn genauer zu explizieren. Er enthält das Fragwürdige der Erfahrung des Schweigens und wird Heideggers Sighetik in Atem halten. Eigentliches Schweigen und seine Fragwürdigkeit wird im zitierten Text anschließend angedeutet: „Um schweigen zu können, muß das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ‚Gerede‘ nieder.“ (Heidegger 1977, 219.) Das Können dieses Schweigen-Könnens wird also dadurch bestimmt, dass wir etwas zu sagen haben, uns selbst in unserer Tiefe erschlossen sind. Doch woher haben wir etwas zu sagen? Warum haben wir überhaupt etwas zu sagen? Einen eigentümlichen Hinweis gibt Heidegger, wenn er sagt, dass „das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein“ (Heidegger 1977, 219) der Verschwiegenheit entstammt. Ist Schweigen also eine Quelle unseres Daseins füreinander? Öffnet es jenen Raum, in dem wir einander so begegnen können, dass das verbreitete Gegeneinandersein sich in ein Sein füreinander wandeln kann?

Im zitierten Text in *Sein und Zeit* wird dies negativ formuliert: Wenn, wie es heißt, Verschwiegenheit das Gerede niederschlägt, so ist sie sowohl der Grund dessen, was Heidegger mit eigentlicher Existenz benennt, als auch der Grund eines fürsorgend-seinlassenden Miteinanderseins. Denn das

eigentliche *Selbstsein* sagt *als schweigendes* gerade nicht ‚Ich-Ich‘, sondern ‚ist‘ in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann. Das Selbst, das die Verschwiegenheit der entschlossenen Existenz enthüllt, ist der ursprüngliche phänomenale Boden für die Frage nach dem Sein des ‚Ich‘. (Heidegger 1977, 427.)

Heidegger spricht hier also vom Selber-sein, das sich nicht durch ein Ich-Ich-sagen konstituiert, sondern aus der Verschwiegenheit. Schweigen, Selber-sein und Miteinander-sein gehören demnach zusammen. Umso mehr scheint es notwendig, dem Schweigen nachzudenken.

86 Was ist das für ein eigentümlicher Ort, an den uns das Schweigen bringt? In Heideggers Terminologie könnten wir auch sagen: Wohin zieht uns das Schweigen, wenn es uns zu uns selbst bringt? Sagen wir statt „ziehen“ „rufen“, so befinden wir uns in Heideggers Frage nach dem Gewissen und seinem Ruf. Der Gewissensruf ruft in eine Stille: „Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück.“ (Heidegger 1977, 393.) In unserem gewohnten Alltag sind wir heimelig im Lauten und Verlauteten. Heideggers doppelte Negation einer „Lautlosigkeit der Unheimlichkeit“ ist befremdend, das zweifache Nichts beunruhigend. Dass der Ruf des Gewissens aus der Lautlosigkeit kommt, ist mit dem herkömmlichen Verständnis von Gewissen zwar noch nachvollziehbar – doch: aus der Lautlosigkeit der *Unheimlichkeit*? Ist die Unheimlichkeit denn in uns selbst, kommt sie vielleicht aus uns selbst? Müsste Heidegger nicht eher von einem Bei-sich-zu-Hause-sein eines Subjekts ausgehend sprechen, aus dem das Gewissen ruft? Von der Unheimlichkeit auszugehen hieße ja, dass es uns noch nicht gelungen ist, uns in der Welt und in uns selbst einzurichten und so bei uns zu sein, in Heideggers Sprache: zu wohnen. Und dies trotz all unserer Einrichtungsversuche in der Welt, wenn wir z. B. durch eifriges

Putzen unserer Wohnungen und Autos einen Glanz in unser Dasein bringen oder durch *high-tech*-Musik Harmonie erleben oder durch Annehmlichkeiten wie Wasser aus der Wasserleitung ein Wohnen und Zu-Hause-sein in der Welt verspüren wollen. Unheimlichkeit würde bedeuten, dass die glänzenden Autos uns genauso wenig die Tiefendimension unseres Existierens erfahren lassen wie die Musik auf Knopfdruck oder das Wasser aus dem Wasserwerk. Vielleicht müssten wir sogar sagen, dass diese Heimeeligkeitsentwürfe gerade das Gegenteil hervorbringen. Denn es könnte etwa sein, dass das Wasserversorgungssystem gerade dann, wenn es funktioniert, uns einen Zugang zur Erfahrung von Wasser verstellt – dass das Quellen der Quelle im Leitungswasser entchwunden ist.

So können wir erfahren, dass wir trotz dieser Entwürfe unseres Selbst in einer Unheimlichkeit bleiben, dass wir immer Geworfene bleiben, die nur als Geworfene sich entwerfen können, aber in allem Entwerfen sich in je neues Geworfensein entwerfen. Bei allem entwerfenden Wollen, Planen und Machen erfahren wir uns als rückverwiesen daraufhin, dass wir uns gegeben sind, dass wir unser Sein je neu empfangen so, dass wir uns als Aufgabe je neu aufgegeben sind. Wir sind uns selbst gegeben als Anruf an uns selbst. Sich in diesem Sinne als Gabe gegeben zu sein ist durchaus unheimlich auch i. S. einer Stimmung. Denn im Alltäglichen finden wir Halt in Unterschiedlichem. Hören wir aber auf uns selbst, so entschwindet der Halt in eine Haltlosigkeit und sogar die gewohnte Gewissensstimme eines moralgesättigten Über-Ichs wird lautlos und zu einem Nichts. Wenn sogar das Über-Ich schweigt und wir nicht mehr mit Abwehrkämpfen beschäftigt sind, wenn die Zwangsvorstellungen beginnen, wie die Wolken am Himmel an uns vorbeizuziehen, dann wird es still. Was sich uns dann zuspricht, ist Stille. Was aber ist Stille? Offenbar mehr und anderes als nur Lautlosigkeit. Denn sind null Schallwellen messbar, so haben wir null Schallwellen gemessen, aber nicht Stille: Stille kann man nicht messen, nur die An- oder Abwesenheit von Schall, das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von Schwingungen.

In *Sein und Zeit* spricht Heidegger nur ein Mal vom eigentlichen Schweigen und auch nur ein einziges Mal von der Stille, in die wir zurückgerufen werden. Genauer gesagt: Als Dasein werden wir zurückgerufen in die Stille unserer selbst. Diese Stille, die wir selbst sind, ist weder messbar noch fassbar. Wir

können nicht auf sie hinzeigen und sie lokalisieren oder kategorisieren. Sie ist auch nicht abzählbar. Sie ist nichts, was es gibt. Aber sie strömt in ihrem Stillen und lässt uns präsent sein und damit offen für das, was ist. Und so lässt sie uns je uns selber anwesen und darin ein Selbstsein erfahren, das jede Vorstellung eines Aktzentrums oder Personkerns übersteigt. Wenngleich Heidegger in *Sein und Zeit* deshalb auch nur ein einziges Mal von der Stille des Da unseres Daseins spricht, so ist dies vielleicht dennoch wegweisend für sein Denken und für die Erfahrung unseres Existierens i. S. des Ek-sistierens.

2. Der Zug in die Stille im Rückblick auf *Sein und Zeit*: Das Schweigen als Ursprung der Sprache

Rückblickend auf den § 34 von *Sein und Zeit* thematisiert Heidegger in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* aus dem Wintersemester 1933/34 seine Einkehr nach *Sein und Zeit*:

88

Das Schweigen-können ist der Ursprung der Sprache. Notabene: Mit diesem Satz gehe ich wesentlich hinaus über das in ‚Sein und Zeit‘ § 34, S. 164 ff. Gesagte. Dort wurde [...] nicht das Eigentliche gesehen, was im notwendigen Gefolge dieses Ansatzes liegen muß: Schweigen *letztlich* als Möglichkeit des Redens; aber *nicht*: Rede und Sprache als *entspringend* aus dem Schweigen. (Heidegger 2001, 109 f.)

Besteht diese Selbstinterpretation bzw. -kritik, dass im § 34 von *Sein und Zeit* das „Eigentliche“ nicht gesehen wurde, dass der Ansatz von *Sein und Zeit* nicht radikal genug verfolgt wurde, zu Recht? Beachtet man, dass die Kritik sich nur auf den § 34 bezieht, könnte man Heideggers Selbstkritik zustimmen. Bezieht man aber das über die Stille des Gewissens Gesagte mit ein – so wie ich das ansatzweise versucht habe –, so könnte doch sichtbar werden, dass bereits *Sein und Zeit* mehr im Blick hatte: dass hier Ursprüngliches sich ankündigt, eine Erfahrung des Ursprungs.

Das Schweigen zieht uns in eine Stille und entzieht uns dadurch dem zerredenden Gerede. Das Zerreden des Geredes besteht darin, dass es uns nicht in die Nähe zu den Dingen und Menschen gelangen lässt und wir stattdessen über Dinge und Menschen redend uns zerstreuen, vielleicht auch

noch interessieren. Hermeneutisch gesehen besteht das Zerreden darin, dass es zu verstehen sucht, indem es das Nichtverstandene in ein bereits vorhandenes Vorverständnis zurückzwingt und unterordnet. Das Nichts der Stille aber ist ein öffnendes, das nahe kommen lässt und zugleich das Nichtverstandene in seinem Geheimnis bewahrt. Wenn Aristoteles gesehen hat, dass das Auge, nur weil es nichts ist, etwas sehen kann, so darf dieser Hinweis auf das Nichts als Voraussetzung einer Offenheit für Welt auch auf das Phänomen der Stille bezogen werden: Nur weil die Stille phänomenal nichts ist, sind wir in ihr offen, den Anspruch der Dinge und der Menschen hörend zu vernehmen. Gezogen in die Stille und entzogen dem Gerede schweigen wir nicht nur im Sinne des Nicht-Redens, sondern *sind* wir Verschwiegene: So sind wir gegenwärtig da als offener Bezug, als Sorge um das Ganze. Heidegger nennt Schweigen daher auch „die gesammelte Aufgeschlossenheit für den übermächtigen Andrang des Seienden im Ganzen“ (Heidegger 2001, 111).

Wenn Rede und Sprache aus dem Schweigen *entspringen*, dann ist Schweigen als Ur-Sprung, der entspringen lässt, etwas anderes als eine Ur-Sache, die etwas bewirkt. In der genannten Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* heißt es: „Das Schweigenkönnen ist also der Ursprung und Grund der Sprache. Jede Rede ist eine Unterbrechung des Schweigens, wobei dieses Unterbrechen nicht negativ verstanden zu werden braucht.“ (Heidegger 2001, 107.) Ist wirklich jede (sic!) Rede eine Unterbrechung des Schweigens? Nicht nur eine Rede, die etwas aus der Erfahrung von Nähe und Denken zeigt, sondern auch das von Heidegger so oft kritisierte Gerede? Vermutlich möchte Heidegger dies so verstehen, denn es geht ihm ja in der Frage nach dem Ursprung von Sprache darum, wer wir Menschen der Möglichkeit nach, in unserem Grunde, sind. Dann wäre auch das Gerede eine Unterbrechung des Schweigens, ja, dies vielleicht sogar die schärfste und gründlichste Unterbrechung des Schweigens, und dies Unterbrechen muss nicht negativ verstanden werden. Damit ist angesprochen, dass der Ursprung nicht festhält, sondern sich als Ursprung zurückzieht, um Sprache als Ausgesprochene zu ermöglichen. Der nachdenkende Sprung in den Ursprung ist daher kein Absprung im Sinne eines Verlassens und Zurücklassens der Welt.

Im Band 74 der *Gesamtausgabe* formuliert Heidegger in einem stichwortartigen Andeuten, was hier zu entfalten versucht wurde. Es heißt

dort: „Gespräch – kein fortlaufendes Reden; das Schweigen, das Überraschtwerden, das Unerwartete, das Unsägliche – und doch gerade in der *Sage* – das *Bleiben*.“ (Heidegger 2010, 111.) Das Schweigen in dessen Vielfalt, die hier als das Überraschtwerden, das Unerwartete, das Unsägliche angeführt wird, ist das Bleibende. So wie der Grund in seinem Gründen, wenngleich er sich im Gegründeten verbirgt, *bleibend* ein gründender Grund ist, so lässt auch der Ursprung ins Freie entspringen und gibt sich selbst in seinem Geben mit als Entspringen-lassender. Das bedeutet nun, dass das Schweigen die Rede nicht verlässt – und deshalb bemerken wir auch im Alltag, ob jemand etwas zu sagen hat: ob er von einer erfahrenen Sache spricht oder ob er über eine Sache spricht, also abstrakt, losgelöst von ihrem Anspruch.

90 Der Zug in die Stille erweist sich so als ein Zug in das, worin wir sind, er ist ein Zug in das In unseres In-der-Welt-seins. Heideggers Kehre und die Radikalisierung des Verständnisses des Schweigens als Ursprung der Sprache könnten dann verstanden werden als Einkehr in die Stille seiner selbst, d. h. in der Sprache von *Sein und Zeit*: in das Da unseres Daseins. Folgt man diesem Gedanken, so könnte man nun sagen: Stille ist kein Bestand, sondern ein Ereignis: Stille stillt. Sie ist nur, indem sie sich weggibt. Was gibt sie, wenn sie sich weggibt? Was hören wir, wenn wir uns vom Schweigen in eine Stille ziehen lassen? Hören wir dann Stille? Was sagt sie uns in ihrem Nicht-sagen? Sagt sie nichts? Doch was *sagt* sie uns, wenn sie uns nichts sagt? Können und sollen aber wir von diesem ihrem Nichts-sagen überhaupt noch sprechen?

3. Die Logik der Sighetik – das Schweigen erschweigen – das „mehr“-Sagen

3.1. Soll man über das Schweigen sprechen? Exkurs 1 über das „Über“

Ich möchte einen Schritt zurückgehen und versuchen, der Gefahr eines unmittelbaren Sprechens, das Fragwürdiges überhören könnte, zu begegnen. In seinen Vorträgen betitelt mit *Die Sprache* sagt Heidegger: „über die Sprache sprechen ist vermutlich noch schlimmer als über das Schweigen schreiben“ (Heidegger 1985, 10). Über die Sprache sprechen meint: vorgängig aus ihr ein Objekt machen, über das gesprochen wird. Sprache wird dann benutzt, um über sie etwas zu sagen. Doch machen wir auf diesem geläufigen Weg eine

Erfahrung mit der Sprache? Bringen wir sie auf diesem Weg so zur Sprache, dass sie selbst spricht? Es ist gefährlich, über die Sprache zu sprechen, wir könnten im Sprechen über eine theoretische Konstruktion schaffen, die so zugänglich ist, dass wir sie für die Sprache selbst halten.

Über das Schweigen zu schreiben ist nach Heidegger also nicht so schlimm wie über die Sprache zu sprechen. Schreiben ist offenbar kein unmittelbares, sondern ein gebrochenes Verhältnis zum Schweigen. Schreiben benutzt das Schweigen nicht und wahrt eine Distanz zu ihm. Ist es vielleicht diese Ferne des Schreibens, welche die Nähe zum Schweigen nicht zerstört? Man sollte sich nicht zu früh zurücklehnen, heißt es doch in „Aus einem Gespräch von der Sprache“, einem fiktiven „Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, dass „das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlasst“ (Heidegger 1985, 144). Über das Schweigen zu sprechen, wie schlimm ist dies? Ist es nicht noch schlimmer, als über die Sprache zu sprechen? In GA 36/37 sagt Heidegger vorsichtig: „wer über das Schweigen redet, setzt sich der Gefahr aus, damit am unmittelbarsten zu beweisen, daß er das Schweigen weder kennt noch versteht“ (Heidegger 2001, 107).

91

Diese Gefahr begleitet jedes Referat und jeden Text über das Schweigen. Was ist daran also gefährlich? Ist es das Wörtchen „über“? Über kann meinen: es setzt *hinüber* zum Schweigen. Es kann aber auch meinen: hinüber, über das Schweigen hinweg. Dann sucht es sehr wohl dem Schweigen nahe zu kommen, setzt dann aber zum Sprung an, der das Schweigen nicht mehr schweigen lässt, ihm so Gewalt antut und zur Objektivität i. S. einer Vergegenständlichung zwingt. Das „Über“ setzt das Schweigen dem Sprechen *gegen-über*, es setzt einen Gegen-Satz. Der Satz i. S. eines Sprunges hin zum Schweigen wird dann zu einem Satz i. S. eines Aussagesatzes. Das meint: Das, *worin* wir sind wird zu dem, worüber wir sprechen, wenn wir etwas über etwas sagen.

Sprache ermöglicht uns aber, nicht nur etwas über etwas, sondern auch etwas *von* etwas zu sagen. Aber wenn das Etwas, von dem wir etwas sagen, kein Etwas ist? Wenn es ein Nichts ist? Dann können wir vom Nichts nichts sagen. Aber wenn wir nichts *sagen*, *sagen* wir nichts, und dieses Sagen ist ein eigentümlich Zeigendes. Es zeigt zumindest dies, dass das Nichts des Nichts-sagens ein vielfältiges ist: Das Nicht des Nichts-sagens kann einen pejorativen

Sinn aufweisen, dessen Un-Sinn ein Fehlen anzeigt. Vielleicht kann aber sogar im Fehlen des Sinns etwas Seltsames weil Seltenes sich ereignen, dass uns dann ein Nichts gezeigt wird, und dieses Zeigen kann uns berühren, vielleicht sogar erschrecken. Das Erschrecken mag sogar eine der wenigen wesentlichen Weisen sein, wie wir einander dieses uns berührende Nichts zeigen können. Von diesem Nichts können wir aber nur dann sagen, wenn wir mit ihm eine Erfahrung gemacht haben. Das Sagen kann dann in etwas verweisen, worin wir sind und das dennoch verborgen ist.

92 Vielleicht ist dieses Nichts-sagen kein Sagen mehr, das etwas sagt, etwas aussagt i. S. eines Aussage-Satzes. Vielleicht ist es ein anderes Sagen, das zeigt, ohne das Gezeigte als Vorstellung vor sich zu haben. Ein Begreifen, dessen Begriffe begreifen, dass das Begriffene kein zu Begreifendes ist. Ein Sagen, das sich in Anspruch genommen erfährt, aber das, was uns anspricht, im Glücksfall hinzeigend aufzeigen kann. Ein Sagen, das auf etwas zeigen kann, in dessen Bezug wir stehen, aber dessen Bezug ein Entzug ist. Man könnte auch sagen: etwas Ungeheures im Geheuren, etwas Sprachloses im Gesprochenen, etwas Ungehörtes im Gehörten, etwas Unsagbares im Sagbaren. Ein eigentümliches „Un“, ein ziehendes Nichts.

Vielleicht wäre es besser, über das „Un“ und sein Nichten zu schweigen. Machen wir einen konkreten Versuch i. S. eines Praxistests zum Schweigen, so könnte aber sogleich auffallen: Über das Schweigen schweigen geht nicht. Heidegger wird vom Erschweigen sprechen, um dies zu sagen. Doch ist das Erschweigen leichter zu erlernen als das Sprechen? Wer immer versucht hat zu schweigen und das Schweigen zu erfahren, wird bemerkt haben, dass das Erschweigen nicht bewerkstelligt werden kann, vielleicht aber geübt, eingeübt, zugelassen. Können wir nur dann schweigen, wenn und so lange wir in diesem Zug stehen, der uns anspricht? Ist das Vermögen zu schweigen nicht eines, das wir – technisch formuliert – auf Knopfdruck aktivieren können? Hat es in dieser Hinsicht eine Analogie zu unserem Denken?

Bedenken wir also in dieser Weise das Problem des Sprechens über das Schweigen, so sollte der vorliegende Beitrag vielleicht einen anderen Titel haben, eine andere „Über“-Schrift: „Vom Schweigen“. Doch vom Schweigen zu sprechen wäre wiederum vermessen, denn es hieße aus dem Schweigen sprechen und das ursprünglich Erfahrene, d. h. die Erfahrung des Ursprungs

zur Sprache zu bringen. Doch in welcher Sprache? Welche Sprache entspricht dem Zuspruch und der Sprache des Schweigens? Wer von uns vermöchte dieses Entsprechen? Und wer von uns vermöchte dieses Entsprechen zu hören? Das Ungesagte eines Unhörbaren zu hören? Noch dazu im Rahmen einer Lehrveranstaltung? Denn eine Lehrveranstaltung lehrt, sie spricht über eine Sache. Aber vielleicht ereignet sich je und je, dass das Über für einen Augenblick auch *von* der Sprache spricht. Dass sich das Sprechen „Über“ als erblickt und angesprochen erfährt und hörend wird, so dass uns das Besprochene in seiner Abgründigkeit anblinzelt, um ein Wort aus Nietzsches Zarathustra aufzugreifen (vgl. Nietzsche 1980c, 20). Vielleicht gelingt ein Sprechen über, in dessen Gesprochenem Ungesprochenes gehütet, in ein *Von* zeigend gesprochen wird. Deshalb belasse ich den fragwürdigen Titel: „Über das Schweigen“.

3.2. *Worüber muss man schweigen? Exkurs 2 zu einem Satz Wittgensteins*

Die Frage könnte sich aufdrängen, ob dieses Nachdenken von und über die Sprache und die darin enthaltene Gefahr vielleicht doch überflüssig sein könnte, ein Luxus für gelangweilte Sprachakrobaten, weit weg von den Alltagsproblemen. Man könnte noch einmal Ferdinand Ebner zitieren, wenn er schreibt: „Wenn es so weitergeht mit Banken und Zeitungen, dann wird die Sprache dieser Menschheit eines Tages im Gelall eines Irrsinnigen enden. Aber Geld verdienen wird man trotzdem [...].“ (Ebner 1935, 258.) Aus ökonomischen Gründen muss man also nicht schweigen oder über das Schweigen nachdenken. Doch worüber *muss* man schweigen?

Ludwig Wittgenstein fasst seinen *Tractatus logico-philosophicus* in dem Satz zusammen: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.“ (Wittgenstein 1963, 7.) Über Wittgensteins Satz urteilt Adorno in seiner *Vorlesung über Negative Dialektik* sehr schnell: dies sei „der antiphilosophische Satz schlechthin“ (Adorno 2003, 112). Dem könnte jedoch nur dann zugestimmt werden, wenn Wittgensteins Schweigen ein bloßes Verstummen und Nichtreden meinen sollte. Doch: Ist dem so? Muss man vielleicht Wittgensteins Satz anders verstehen, vielleicht sogar als einen Satz i. S. eines Sprunges? Denn im Vorwort zu seinem Buch hält Wittgenstein fest, dass er nicht unser Denken beschränken, sondern „dem

Ausdruck der Gedanken“ (Wittgenstein 1963, 7) eine Grenze ziehen will. Damit ist aber gesagt, dass einem bestimmten überkommenen Verständnis von Sprache, nämlich dem eines Ausdrucks eines Inneren, Grenzen gezogen werden sollen.

Wittgenstein weist darauf hin, dass das Mystische sich uns „zeigt“ (vgl. Wittgenstein, 1963, 115, Satz 6.522): „Daß“ (Wittgenstein 1963, 114, Satz 6.44) die Welt ist und nicht wie sie ist ist das Mystische und d. h. Unsagbare. In all seiner Unsagbarkeit ist es aber nicht so sprachlos, dass es uns nicht ansprechen würde. Ein Sich-uns-zeigen oder ein Uns-ansprechen ist aber nur deshalb möglich, weil wir ihm in irgendeiner Weise entsprechen können und müssen: Wir stehen unter seinem Anspruch. Wie können wir ihm entsprechen? Sprechend? Hörend? Schweigend? Erschweigend?

94 Wenn Schweigen eine Weise dieses Entsprechens wäre, dann begründete sich das Müssen des Schweigenmüssens nicht bloß aus einem Verbot, das eine beschränkende Wissenschaftstheorie fordert, sondern aus dem Mystischen selbst. Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob seine Unsagbarkeit in einem zu Wenig oder einem zu Viel des zu-Sagenden beruht. Sehr wohl aber ist unsere Frage, was Schweigen eigentlich ist, noch einmal radikaler zu stellen. Denn Wittgensteins Postulat, dass wir schweigen müssen, impliziert, dass wir schweigen können. Doch genau dies ist fraglich. Und zuvor noch müssten wir doch bestimmen können, was wir tun, wenn wir schweigen. Doch auch dies ist fraglich. Und selbst dann, wenn Adornos Unterstellung stimmen würde, dass sich Wittgenstein damit begnügt, dass wir aufhören zu reden, wäre auch dies schwer genug zu verstehen, denn das Nicht des verstummenden Nichtredens sagt uns nicht nichts, es verweist vielmehr in das Nicht als ein Unsagbares.

3.3. Heideggers Sighetik – eine Logik jenseits der Logik von Aussagesätzen

Im Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden aus dem Jahr 1953/54 lautet eine Passage:

-
- F Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen?
 J Dies müsste das eigentliche Sagen sein ...
 F und das stete Vorspiel zum eigentlichen Gespräch *von* der Sprache bleiben. (Heidegger 1985, 144.)

Dieser Text ist geschrieben im Kontext der damals noch unveröffentlichten, erst 2020 unter dem Titel *Vigiliae und Notturmo* als Band 100 der *GA* erschienenen *Schwarzen Hefte* aus den Jahren 1952–1957. Dort heißt es:

Weil im Ereignis alles leicht ist [...], deshalb wird alles zuweilen schwer für den, der versucht, das Ereignis in die Sage des Ungesagten zu bergen; denn als sagender Sterblicher gerät er unversehens in das Aussagen, genügt sich in solchem Tun, wohnt nicht eigens im reinen Lassen, das er selber sagt. (Heidegger 2020, 280.)

Ein Widerspruch tut sich auf zwischen einem Sagen und einem Tun. Und das Rätselwort des „reinen Lassens“. Wir müssen über die Logik der Sighetik nachdenken.

95

3.3.1. Die Logik der Sighetik

Wir können Stille nur hören, weil uns Stille anspricht. Um ihren Anspruch hören und unser Angesprochensein erfahren zu können, bedarf es aber einer Einübung i. S. einer Sammlung, die Stille in ihrem Stillen still *sein* lässt: Stille braucht ein Vorliegenlassen, d. h. ein Sichansprechenlassen, somit ein Lassen als ein Tun, das zwar nichts bewirkt, aber den Bezug zu ihr vollbringt und austrägt. Für eine positive Bestimmung des Schweigens bedeutet dies, dass ihre Logik aus diesem Lassen eines hörenden Sichansprechenlassens verstanden werden kann.

Sighetik, wie Heidegger sie in den *Beiträgen* bestimmt, meint das Wesen dieser Logik (Heidegger 1989, 79): „Die Erschweigung ist die ‚Logik‘ der Philosophie, sofern diese aus dem anderen Anfang die Grundfrage fragt.“ (Heidegger 1989, 78.) Der Terminus Sighetik ist, wie Heidegger betont, „nur übergänglich rückblickend gemeint und keineswegs als die Sucht, die ‚Logik‘

zu ersetzen“ (Heidegger 1989, 79). Sighetik ist daher keine Terminologie, die in einer Lehre kulminieren will, sondern ein leibhaftes Sich-sammeln: Die Logik der Sighetik will mit dem Schweigen eine Erfahrung machen.

Doch auch die Rede vom Machen der Erfahrung ist mehrdeutig, denn das Erfahren, um das es hier geht, meint Anderes als das, wovon unsere Alltagssprache spricht, wenn sie etwa von Berufserfahrung *etc.* spricht. Sie meint aber auch Anderes als das, wenn die Wissenschaft von einer wissenschaftlichen Erfahrung spricht. Denn das, wovon hier gesprochen werden soll, ist etwas, was sich uns gibt, indem es sich entzieht: Das Erfahrene der Erfahrung des Schweigens ist kein Gegenstand der Erfahrung. Es ist nicht ein Ich, das ein Etwas erfährt, worüber es dann sprechen könnte. Über die Stille vergegenständlichend zu sprechen hieße die Stille zu zerstören. Kann es überhaupt gelingen, Stille zu hüten, d. h. ihre Nähe zu erfahren, indem man sie in eine Ferne lässt? Wenn Heidegger vom Erfahren spricht, dann spricht er deshalb davon, sich berühren und sich betreffen, nicht zuletzt sich verwandeln zu lassen (vgl. Heidegger 1985, 149). Heideggers Charakterisierung seines eigenen Denkens als Weg und Bewegung entspricht diesem Erfahrungsbegriff.

96

Stille ist kein Zustand, sondern ein Geschehen. Dass die Stille stillt, ist dem vorstellenden Denken nichtssagend. Das erfahrende Denken hingegen wird zwar auch manches über die Stille sagen, doch sein Sagen nimmt sich zurück. In den *Beiträgen* spricht Heidegger immer wieder von der „Verhaltenheit“ als einer wesentlichen Grundstimmung.⁶ Zurücknehmen heißt: „mehr“ sagen als im Aussagen über etwas gesagt werden kann. Dieses Mehrsagen ist ein Denken, das in einer gewissen Weise gegen sich selbst denkt: Es ist ein nichtbegriffliches Begreifen, das zu begreifen sucht ohne zu fassen und festzustellen. Dieses „Mehr“-sagen ist arm in Hinblick auf ein verwertbares Wissen, doch erst in dieser Armut des Denkens können Dinge und Menschen ihren Objektcharakter verlieren und Geringes kann sichtbar werden, Einfaches in einem seltenen Glanz erstrahlen. Ein Feldweg kann Welt versammeln, eine Blume vermag zu blühen.

Die Bewegung dieses Denkens ist so eine Bewegung in eine Armut des Begriffs, denn es sagt die Selbigkeit des Selben ohne es identifizierend

6 Z. B.: Heidegger 1989, 15: Verhaltenheit als „die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung“.

dem Schema des Verstandenen unterzuordnen. Es ist ein Denken des Nichtidentischen, ohne allerdings das Nicht, also die Negation, dialektisch als Widerspruch festzuhalten. Ein solch negatives Denken kann als Tautologie bezeichnet werden: Es berührt sein Gedachtes, ohne es zu begreifen, wenn es das Stillen der Stille zu vernehmen sucht. Doch: Das Nicht des Nichtbegreifens – kann das überhaupt noch begriffen werden? Und haben wir, wenn wir vom Denken gegen das Denken sprechen, nicht etwas Wesentliches vergessen – unseren Leib? Wo ist er geblieben? Denn schließlich denkt nicht etwas in uns, sondern wir selbst denken. Ist er vielleicht im Erschweigen präsent?

3.3.2. Das Schweigen erschweigen

Aus der Tradition buddhistischen Denkens ist ein Koan als „Experiment“ überliefert in der Aufforderung, nur das Klatschen *einer* Hand zu hören. Wenn wir an dieser Aufgabe zerbrechen, dann kann auch unser gewohntes Denken zerbrechen, und wir vermöchten die Logik der Sigmantik, das Nicht des Nichtbegreifens, begreifen. Wir haben dann auch verstanden, dass ein Erschweigen mehr meint als ein Nichtreden: Erschweigen ist ein Moment der Armut des Denkens, eines tautologischen Mehrsagens, es öffnet sich dem Mehr als dem Anderen vorstellenden Denkens und Sprechens. In *Unterwegs zur Sprache* heißt es daher: „Die Sage lässt sich in keine Aussage einfangen. Sie verlangt von uns, die ereignende Be-wägung im Sprachwesen zu erschweigen, ohne vom Schweigen zu reden.“ (Heidegger 1985, 255.) Das Erfahren des Schweigens kann nicht erdacht i. S. von konstruiert, sondern nur erschwiegen werden. Damit findet der in *Sein und Zeit* formulierte methodische Schritt zurück der Phänomenologie seine Verwurzelung im Ereignisdenken. Es geht nunmehr nicht nur darum, nicht bloß über das Schweigen nicht zu sprechen, auch nicht nur *vom* Schweigen nicht zu sprechen, sondern sich in den Wurzelgrund des Aussagens selbst einzulassen, jenes Quellen der Quelle, von der Heidegger immer wieder spricht, wenn er den Ursprung von Sprache und Gespräch benennt (vgl., z. B., Heidegger 2002, 13).

Dieses sich dem quellenden Mehr Öffnen ist ein Satz nicht im Sinne eines Aussage-Satzes, sondern eines Sprunges: es ist das Tun eines Nichttuns. Erschweigen nennt die Verwandlung unseres zerstreuten Daseins und

Denkens in ein verschwiegenes. Spätestens jetzt dürfen wir nicht übersehen, dass im Mehr dieses Denkens auch unsere Leiblichkeit einbezogen ist, dass der Austrag des Bezugs zur Stille kein theoretischer oder gar eine intellektuelle Übung ist, sondern in unserem leibhaften In-der-Welt-sein und unseren Gebärden⁷ vollzogen wird: Wir *selbst* werden still. Wenn wir aber schweigend still werden und Stille erschweigen, werden wir dann nicht der Stille gleich? Werden wir dann nicht sogar dem Nichts gleich? In GA 100 gibt Heidegger einen fragmentarischen und dennoch aufschlussreichen Hinweis zum Verständnis der Erfahrung des Nichts des Erschweigens: „Verdunkeln – als Sagen ist: Erschweigen.“ (Heidegger 2020, 118.) Verdunkeln und Dunkel dürfen wir nicht mit der Finsternis verwechseln: Im Unterschied zu ihr lässt das Nichts des Dunkeln sehen, wie Heidegger etwa am Sternenhimmel begrifflich machen will. Lässt das Erschweigen etwas sehen? Gibt es etwas zu erfahren? Wohin springt unser Sprung? Wohin zieht uns die Stille? Was erschweigen wir?

98

3.3.3. Das Schweigen der Gelassenheit

Sind wir wieder dort, wo wir mit einem Gedanken aus dem Kapitel über den Gewissensruf begonnen haben? Heidegger spricht in *Sein und Zeit* davon, dass das „Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst“ zurückgerufen wird. In GA 100 spricht er wieder von einem Zurückgerufenwerden, vom Rückgang „der Sage in das hörende Ent-sagen, d. h. die Einkehr in die Stille“ (Heidegger 2020, 163). Sind wir mit Heidegger im Kreis gegangen oder haben wir das, was sich uns gezeigt hat, nicht verlassen, sondern uns im Umkreisen für seine Erfahrung geöffnet? Spricht Heidegger nicht nur von der Einkehr, sondern ist sein Denken ein Weg in diese Einkehr? Ist dieses Denken, um ein altes Wort aufzugreifen, das Denken eines Lebemeisters?

Heideggers Sprache verdichtet sich in dem Maß, als er dieses Moment des Schweigens, sich ent-sagend in die Stille ziehen zu lassen, zur Sprache zu bringen sucht. Lassen wir uns in die Stille ziehen, so können wir erfahren, dass Stille uns ein Freies eröffnet, uns selbst offen i. S. von präsent, also gegenwärtig

7 Zum Verständnis von Gebärde als Sprachphänomen vgl. Baur 2013.

sein lässt, und dass wir in ihr uns selbst gegeben werden: Dass das Nichts der Stille ein Nichts der Fülle ist. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld hat dies prägnant zur Sprache gebracht: „Die phänomenal-positive Erfahrung des Nichts lässt den Grund des Seins, des Selbst und der Welt erfahren. Ihr entspricht die Haltung der ‚Abgeschiedenheit‘, die weltweit alles in reiner Offenheit aus seinem unaussprechlichen Grunde heraus sein (anwesen) lässt.“ (Wucherer-Huldenfeld 2014, 51.)

In Heideggers sprachlicher Verdichtung wird das Erschweigen als das Erfahren dieses Zuges in ein hörendes Entsagen zu einer Erfahrung des Lassens und des Gelassenseins: So sagt Heidegger in GA 100: „*Ent-sagen* ist die Gelassenheit des Ant-wortes zum Geläut der Stille im Ereignis der Fuge.“ (Heidegger 2020, 243.) Und an einer anderen Stelle im selben Band: „Das echte Schweigen kommt aus der Gelassenheit zur Stille, beruht in deren Wesen, ist aus ihr be-wegt.“ (Heidegger 2020, 28.) Ist vielleicht das Sein-lassen der „Gelassenheit“ die tiefste Erfahrung des Schweigens, ist es die Erfahrung der Tiefe des Schweigens? D. h.: Ist im Stillen der Stille ein Gewähren und Gewährtsein vernehmbar, das unser Dasein in die Tiefe seiner selbst weitet? Ist im Nichts dieses nicht-Sagens eine Quelle erfahrbar, die in ihrem Quellen uns uns selber gibt? Ist so das „Unausdenkliche – der Brunnen des Denkens“ (Heidegger 2020, 255)?

99

Mit dem Begriff der Gelassenheit, der hier unvermittelt im Nachdenken über das Schweigen erscheint, wird uns erneut ein Rätselwort zugemutet, das den Denkweg Heideggers begleitet und in *Sein und Zeit* grundgelegt wird: So wie das Schweigen in eine Stille geleitet, die sich als ein Lassen erweist und in ein Gelassensein zeigt, so entfaltet die Fundamentalontologie den Gedanken, dass schon unser Alltag in seinem umsichtigen Tun und Handeln von einem vielfältigen Lassen getragen und das Wahrheits-Wesen des Daseins als Eingelassen-sein in das Offene des Offenbaren ek-sistiert (vgl. Vorlauffer 1994).

Schlussbemerkung

Ist aber unser Schweigen als antwortendes Entsagen der Stille, wie Heidegger sagt: „die gestillte Gelassenheit im unscheinbaren Vollbringen des schonenden Wohnens“ (Heidegger 2020, 31), birgt dann das Nicht des entsprechenden

Nichtsprechens und schonenden Nichttuns die Fülle eines Daseins, vielleicht sogar ein schonendes Wohnen i. S. eines zärtlichen⁸ In-der-Welt-seins? Müssten wir uns dann nicht mehr als Ich-Subjekte in der Gegnerschaft zu Anderen behaupten? Wäre damit eine radikale Weise eröffnet, dass die Erfahrung der Stille des Schweigens uns in einem tiefen Sinne die Möglichkeit erschließt, das Leben zu meistern, sich selbst zu bejahen, einander hörend zu begegnen?⁹

Mit diesen Fragen möchte ich meine torsohaften Überlegungen schließen, denn in der Übermacht des Fragwürdigen und Rätselhaften des Schweigens erwacht ein Satz aus Nietzsches *Genealogie*: „Für mich nämlich giebt es an dieser Stelle viel zu schweigen.“ (Nietzsche 1980d, 270.)

Bibliography | Bibliografija

Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften. Bd. 6.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 1980. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften. Bd. 4.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

---. 2003. *Vorlesung über Negative Dialektik. Nachgelassene Schriften. Abt. IV. Bd. 16.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Baur, Patrick. 2013. *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger.* Freiburg: Alber.

Derrida, Jacques. 1988. „Heideggers Schweigen.“ In *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von G. Neske und E. Kettering, 157–162. Pfullingen: Neske.

Ebner, Ferdinand. 1935. *Wort und Liebe.* Regensburg: Ferdinand Pustet.

---. 1949. *Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern von Ferdinand Ebner.* Hrsg. von H. Jone. Wien: Herder.

Guanzini, Isabella. 2019. *Zärtlichkeit. Eine Philosophie der sanften Macht.* München: Beck.

Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit. GA 2.* Frankfurt am Main: Klostermann.

⁸ Vgl. dazu die Überlegungen von Isabella Guanzini (2019).

⁹ Zur psychotherapeutisch relevanten Bedeutung der Erfahrung von Stille und Schweigen für die seelische Entwicklung des Menschen vgl., u. a., Reck 2007.

---. 1983. *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA 13. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1985. *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1986. *Seminare*. GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2001. *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie*. 2. *Vom Wesen der Wahrheit*. GA 36/37. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2002. *Was heißt Denken?* GA 8. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2010. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. GA 74. Frankfurt am Main: Klostermann.

---. 2020. *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53–1957)*. GA 100. Frankfurt am Main: Klostermann.

Nietzsche, Friedrich. 1980a. *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1. München: dtv.

---. 1980b. *Die Fröhliche Wissenschaft*. KSA 3. München: dtv.

---. 1980c. *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. München: dtv.

---. 1980d. *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. München: dtv.

Reck, Hansjörg. 2007. „Zur Bedeutung des Zwiegesprächs und der Stille für die seelische Entwicklung des Menschen.“ *Daseinsanalyse* 23: 53–64.

Sembera, Richard. 2002. *Unterwegs zum Abend-Lande. Heideggers Sprachweg zu Georg Trakl*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.

Vorlauffer, Johannes. 1994. *Das Sein-lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit*. Wien: Passagen-Verlag.

Wittgenstein, Ludwig. 1963. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 2014. *Philosophische Theologie im Umbruch. Zweiter Band: Wider den ungöttlichen Gott. Erster Halbband: Die Infragestellung Philosophischer Theologie durch Fideismus und Atheismus*. Wien: Böhlau.

phainomena

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 32 | 124-125 | June 2023

Passages | Prehodi

Alfredo Rocha de la Torre | Miklós Nyíró | Dario Vuger |
Ming-Hon Chu | Maxim D. Miroshnichenko | Jaroslava
Vydrová | Malwina Rolka | René Dentz | Igor W. Kirsberg |
Izak Hudnik Zajec | Primož Turk | Adriano Fabris



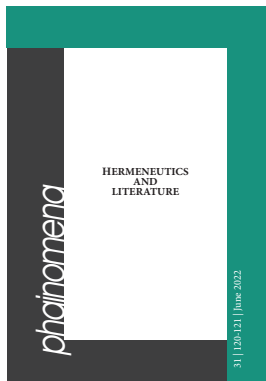
Phainomena 31 | 122-123 | November 2022

Cathrin Nielsen – Hans Rainer Sepp – Dean Komel (*Hrsg. |*
Eds. | Dirs.)

Eugen Fink

Annäherungen | Approaches | Rapprochements

Cathrin Nielsen | Hans Rainer Sepp | Alexander Schnell
| Giovanni Jan Giubilato | Lutz Niemann | Karel Novotný
| Artur R. Boelderl | Jakub Čapek | Marcia Sá Cavalcante
Schuback | Dominique F. Epple | Anna Luiza Coli | Annika
Schlitte | István Fazakas



Phainomena | 31 | 120-121 | June 2022

Andrzej Wierciński & Andrej Božič (*Eds.*)

Hermeneutics and Literature

Andrzej Wierciński | John T. Hamilton | Holger Zaborowski
| Alfred Denker | Jafe Arnold | Mateja Kurir Borovčič |
Kanchana Mahadevan | Alenka Koželj | William Franke |
Monika Brzóstowicz-Klajn | Julio Jensen | Małgorzata Hołda
| Ramsey Eric Ramsey | Beata Przymuszała | Michele Olzi |
Simeon Theojaya | Sazan Kryeziu | Nysret Krasniqi | Patryk
Szaj | Monika Jaworska-Witkowska | Constantinos V. Proimos
| Kamila Drapało | Andrej Božič | Aleš Košar | Babette Babich

