Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 69 (2015)

Heft: 1-2

Artikel: Die Artikulation des Schweigens in der Sprache : zum Sprachdenken des Philosophen Ueda Shizuteru

Autor: Müller, Ralf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-696805

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DE GRUYTER ASIA 2015; 69(2): 391–417

Ralf Müller

Die Artikulation des Schweigens in der Sprache. Zum Sprachdenken des Philosophen Ueda Shizuteru

Abstract: Ueda Shizuteru (born 1926) draws both on „Asian" and „Western" ideas to highlight the importance of silence as a mode of expression, especially in the Zen Buddhist tradition. This paper seeks to sort out the basic idea that stands behind his analysis: the idea of articulation, a term – implicitly or explicitly – taken from Wilhelm von Humboldt. Though Ueda acknowledges the importance of language, and – in line with Ernst Cassirer – of non-linguistic, i.e. symbolic forms of articulation, the way in which he presents his concept of silence remains in itself opaque and contests partly his basic assumption that the human being is essentially linguistic. It will therefore be shown how Humboldt's and Cassirer's idea of articulation can help to clarify Ueda's usage of the term, while its application by Ueda in a number of analyses can help to rethink the idea of articulation from its inception in voicing (*Verlautlichung*) and vocalizing (*Verlautbarung*) and hence the relation of language and silence. The paper finally aims at an interpretation of Ueda's analysis of how silence in sitting meditation is drawn towards articulating the very idea of silent meditation in words.

Keywords: Silence, Philosophy of language, Zen, Kyoto school, Wilhelm von Humboldt

DOI 10.1515/asia-2015-0025

Die moderne Sprachphilosophie hat das Schweigen nur selten thematisiert, vielleicht weil es als Aussetzen der Rede trivialisiert oder als Ausdruck eines Mangels des Menschen im Verhältnis zu einem *ineffabile* interpretiert wurde. Dieses „Schweigen über das Schweigen" ist besonders bemerkenswert im Fall der ersten großen Blüte der europäischen Sprachphilosophie bei Autoren wie Wilhelm von Humboldt, Johann Georg Hamann oder Johann Gottfried Herder.

Ralf Müller, Universität Hildesheim, Institut für Philosophie, Kulturwissenschaften und ästhetische Kommunikation, Universitätsplatz 1, 31141 Hildesheim.
E-mail: ralfmueller.eu@gmail.com

Schon mit Beginn der Neuzeit tritt das Thema des Schweigens in den Hintergrund, obwohl es für die Denker der philosophischen Mystik lange Zeit zuvor einen nicht vernachlässigbaren Topos darstellte. Folgt aus der Hinwendung der Philosophie zum Menschen in seiner Endlichkeit und Sprachlichkeit, dass der Begriff des Schweigens als philosophisches Thema bedeutungslos wird? Im Rekurs auf sowohl „östliche" wie „westliche" Ressourcen zeigt der Philosoph Ueda Shizuteru, dass das nicht notwendig so sein muss.[1]

Auf den folgenden Seiten wird zunächst die Fragestellung entwickelt, ob und in welchem Sinn das Schweigen ein bedeutsames Thema ist, und zwar im Horizont einer philosophischen Anthropologie (I). Für die Analyse wird der Begriff des Schweigens differenziert (II) und dann untersucht, in welchem Verhältnis er zur Sprache steht (III). Die These ist, dass Schweigen nicht für sich genommen, aber aus seinem Verhältnis sowohl zum sprachlichen wie nichtsprachlichen Ausdrucksvermögen des Menschen zu einem Gegenstand der Philosophie werden kann. Eine kritische Würdigung der Ideen Uedas im Ausgriff auf Ansätze von Cassirer und Merleau-Ponty erschließt den Weg zur Analyse dieses Verhältnisses. Der vorliegende Artikel endet mit einer Interpretation des Schweigens im Zen, wie sie Ueda in der Beschäftigung mit dem Zen-Buddhisten Dōgen skizziert (IV).

Die grundlegende Denkfigur der folgenden Argumentation schließt an Wilhelm von Humboldt an: Sprache ist „das Mittel, durch welches der Mensch zugleich sich selbst und die Welt bildet oder vielmehr seiner dadurch bewusst wird, dass er eine Welt von sich abscheidet".[2] Das menschliche Selbst- und Weltverhältnis konstituiert sich also durch eine Vermittlung, und zwar vermittelt durch Sprache. Welche Rolle spielt dann das Schweigen für den Menschen?

---

1 Vgl. J. Kreuzers Bemerkung, dass „[m]it dem Beginn der Neuzeit [...] das Ineffable als bloßes Negat oder bloße Absenz von Sprache nur noch von peripherem Interesse" (HWdPh 11: 259, Lemma „das Unsagbare") ist. – Zur Begriffsgeschichte in Ost und West vgl. die Darstellung von Kreuzer und Wohlfahrt (HWdPh 8, Lemma „Schweigen und Stille"). Dort heißt es einerseits: „Bei den großen neuzeitlichen Sprachdenkern G. Vico, J. G. Hamann, J. G. Herder und W. von Humboldt finden sich keine philosophisch relevanten Ausführungen zum Thema. – Das gleiche gilt für I. Kant und J. G. Fichte. – Auch G. W. F. Hegel ist kein Denker des Schweigens" (HWdPh 8: 1488). – Sie fördern gleichfalls ein bestimmtes Bild des Ostens, das wenigstens der Erläuterung bedarf: „Die Kultur des Zen ist eine Kultur des Schweigens, die ihre Wurzeln im Dauismus wie im Buddhismus hat. Das Schweigen des Buddha ist eine der bekanntesten Stellen in den Sutren, die vom Ursprung des Buddhismus erzählen" (HWdPh 8: 1494). Der folgende Beitrag zielt auf Korrekturen dieser Gegenüberstellung von „Ost" und „West".

2 WvH 2: 207.

1 In welchem Verhältnis steht das Schweigen zur Sprache?

Für eine anthropologisch-philosophische Herangehensweise bleibt das Phänomen des Schweigens solange von nur eingeschränkter Bedeutung, wie es etwa in der Tradition der europäischen Philosophie im Zusammenhang mit der *ars moriendi* als eine Praktik zur Vorbereitung auf den Tod behandelt wird. Dasselbe gilt für seine Thematisierung in der Theologie, wo das Schweigen oft auf mönchisch-asketische Übungen bezogen wird. Obwohl es plausibel ist, das Schweigen einem bestimmten lebensweltlichen oder kulturellen Raum zuzuschreiben, bleibt die Frage, was „Schweigen" unabhängig von einem spezifisch geistesgeschichtlichen oder religiösen Kontext bedeutet, und zwar für ein in seiner Endlichkeit sprachliches Wesen.

Da das Wort und der Begriff des Schweigens viele Gebrauchsweisen und bekannte Metaphern beinhalten, ist eine umfassende Definition als Ausgangspunkt der Untersuchung kaum möglich. Das Spektrum der Erscheinungsformen lässt sich aber provisorisch gliedern, um einen Kernbestand für die weitere Analyse zu umreißen.[3] Von der verbalen Rede her gedacht, liegt die einfachste Bestimmung des Schweigens darin, dass nichts gesagt wird: Man spricht nicht, sei es, dass man im Umgang mit einer gänzlich unbekannten Sprachgemeinschaft nichts sagen kann, in der Ausübung einer bestimmten Lebenspraxis nichts sagen darf oder vor Müdigkeit nichts sagen will. Man schweigt.

Die Alltagserfahrung lehrt aber auch, dass man des Schweigens nicht immer mächtig ist und es etwas anderes als das gezielte Aussetzen der Rede darstellt. So gibt es Momente, in denen einem die Worte fehlen. Man verstummt. Dann bricht plötzlich das Schweigen, weil sich ein prägnanter Ausdruck findet, der

---

3 Der vorliegende Artikel sollte zunächst dazu dienen, Uedas Sprachdenken einen eindeutigen Sinn abzugewinnen. Im weiteren Verlauf ist daraus der Versuch geworden, in kritischer Aufnahme seines Denkens das von ihm behandelte Phänomen des Schweigens zu theoretisieren. – Dabei hat sich immer deutlicher gezeigt, dass die fruchtbaren Ideen Uedas nach einem Theorierahmen verlangen, den er selbst nicht bietet oder wenigstens nicht expliziert. Die existierende *Forschung*sliteratur zum Thema Schweigen ist wegen der Auseinandersetzung mit Ueda in den Hintergrund gerückt worden und musste auch dort, wo es wünschenswert gewesen wäre, weitgehend unberücksichtigt bleiben. Orientierung bot – neben Kreuzers und Wohlfahrts Abriss, vgl. Fn. 1 – auch Mayer 2007. Besonders beachtenswert für die vielfältigen Dimensionen des transzendenten Bezugs des Schweigens ist Mensching 1926; vgl. Mühlhäuser 2014 für die Komplexität der Bestandsaufnahme aus literaturwissenschaftlicher Sicht. Die erste philosophische Dissertation findet sich erst mit Plitz 1987, die letzte Sammlung von Texten, die auch noch einmal Wittgenstein thematisiert ist Markewitz 2013.

sich verlautlicht und als Verlautbarung einer Idee verstehen lässt.[4] Hier bedeutet Schweigen so etwas wie Sprachverlust, auch wenn dieser bloß temporär ist. Denn man vermag am Ende wieder am Diskurs teilzuhaben. Nur die in der Medizin beschriebenen Formen von Aphasie zeugen von einem Sprachverlust, bei dem im Extremfall der globalen Aphasie das Verhältnis zwischen Sprache und Schweigen unwiderruflich gestört ist und sich der Mensch seines Wesens beraubt findet.[5]

Ein anderes Bild dafür, dem Schweigen ausgeliefert zu sein, findet sich mit der Therapiesituation in der Psychoanalyse. Während von Seiten des Analytikers sichtbar wird, warum Schweigen ein therapeutisches Mittel darstellen kann, um den Patienten zum Reden zu bringen, entgleiten dem Patienten nicht nur die Worte, sondern bisweilen auch das Schweigen, insofern ihm nicht bewusst wird, dass und warum er schweigt und was er verschweigt.[6]

Abschließend sei noch an das Schweigen als Verschweigen erinnert: Zu verstummen und etwas nicht zu sagen, setzt voraus, dass es etwas zu sagen gibt und man imstande ist, sich sprachlich zu artikulieren. Man denke auch an den Charakter der Verschwiegenheit, der in einem Verhältnis zur Redseligkeit steht und so auf Sprache bezogen bleibt.

Worauf es in dieser ersten Annäherung an das Phänomen des Schweigens ankommt, ist, dass es zwar als ein Nichtssagen und Verstummen bestimmt werden kann, es aber auch auf dieser Ebene selbst in einer extremsten Form auf die Sprache, das Sprechen und das Sprachvermögen bezogen bleibt: Schon auf dieser Ebene gilt, dass nur ein der Sprache mächtiges Wesen auch zu schweigen vermag. Vor allem aber ist ein Verständnis des Schweigens als Aussetzen der Rede der Frage vorgeordnet, ob die Sprache selber „spricht" oder doch stumm bleibt und ob im Schweigen und durch Schweigen in einer spezifischen Situation etwas gesagt werden soll.

Schaut man nun zurück auf die Religion und ihre Praktiken, die von einer Beschäftigung mit dem Phänomen des Schweigens von alters her zeugen, stellt sich die Frage, ob diese die Bezogenheit des Schweigens auf die Sprache bestätigen. Im Fall des Buddhismus scheint genau das nicht der Fall zu sein – jedenfalls

---

4 Vgl. etwa Kleists Aufsatz „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden" (2011). So wenig Kleist über das Schweigen handelt, lässt sich der Prozess, den er so trefflich beschreibt, doch als eine Bewegung des Sprechens im Verhältnis zum Schweigen verstehen, und zwar vom Ungesagten her oder auf das hin, was noch zu sagen bleibt. In jeder Äußerung kreuzt sich das Gesagte mit dem Ungesagten.

5 Vgl. die u.a. nach Läsionen bestimmter Gehirnareale benannten Formen, die sich von der amnestischen bzw. anomischen Aphasie über die Broca-, Wernicke- zur globalen Aphasie steigern.

6 Vgl. für die Sicht der Freudianischen Psychoanalyse beispielhaft Ferenczi 1919 und Páramo-Ortega 1967.

wenn man einem prominenten Topos in der Literatur folgt, die seinen Gründer dafür rühmt, das Sprechen überwunden und ein „ursprüngliches" Schweigen erschlossen zu haben.

2 Das „ursprüngliche Schweigen" unter dem Diskurs

Auch für den Buddhismus gilt, dass Schweigen im Aussetzen der Rede auf Sprache bezogen bleibt, und zwar auch in solchen Fällen, die an einen Sprachverlust grenzen wie im Ringen um eine Antwort auf ein Koan. Ein Textbeispiel aus dem Buddhismus erlaubt es, diesen gewissermaßen trivialen, weil bloß formalen Begriff des Schweigens genauer zu bestimmen und von diesem einen nicht-trivialen zu unterscheiden. Für die Deutung des nicht-trivialen Begriffs des Schweigens gibt Maurice Merleau-Ponty die analytischen Instrumente an die Hand.

2.1 Schweigen als diskursives Mittel

Geht man vom buddhistischen Kanon aus, zeigt sich schnell, dass die verschiedenen Legenden des Buddhismus von einer differenzierten Haltung zur Sprache zeugen und aus dieser Sicht die buddhistische Praxis des Schweigens nur scheinbar gegen Sprache gerichtet ist. Im frühbuddhistischen Kanon, d.h. in den sogenannten Lehrreden des Buddha ist nur eine Stelle (aus der *Saṃyutta Nikāya*) bekannt, die das Schweigen des Buddha explizit behandelt. Hat dieses Schweigen zu unterschiedlichsten Spekulationen über seinen tieferen Sinn Anlass gegeben,[7] lässt sich die Fundstelle wenigstens auch und ohne große Anstrengung als bloßes Aussetzen der Sprache und des Diskurses interpretieren, ohne dabei eine sprachfeindliche Haltung unterstellen zu müssen.

Die Passage erzählt von der Reaktion des Buddha auf die Fragen eines Pilgers: „‚Wie ist es, Herr Gotamo, gibt es ein Selbst?' – Auf diese Worte schwieg der Erhabene. – ‚Wie ist es denn, Herr Gotamo, gibt es kein Selbst?' – Ein zweites Mal nun schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Pilger Vacchagotto und ging fort."[8] Das Verhalten des Buddha, sein Schweigen, ist einfach zu erklären: Er unterbricht den von ihm selbst initiierten Lehrdiskurs, da er sich

7 Vgl. die summarische Darstellung und Abwägung in Schlieter 2000: 176–180.
8 Frauwallner 1956: 18.

bezüglich der Frage des Selbst weder auf der Seite der „Eternalisten" noch auf der Seite der „Nihilisten" positionieren will. Weiterhin erklärt der Buddha gegenüber einem Schüler auch die pädagogische Dimension seines Schweigens: „‚Hätte ich aber, Anando, auf die Frage des Pilgers Vacchagotto, ob es kein Selbst gibt, geantwortet: ‚Es gibt kein Selbst', so würde der verwirrte Vacchagotto noch mehr in Verwirrung geraten sein: ‚Früher hatte ich ein Selbst, jetzt nicht mehr'."[9]

Hier ist das Schweigen des Buddha also nicht gegen die Sprache gerichtet, sondern gegen die Fortsetzung des Lehrdiskurses aus pädagogischen und argumentativen Gründen. Denn der Buddha ist ja, so die Überlieferung, grundsätzlich bereit, Fragen zu seiner Lehre zu beantworten. Nur im zitierten Gesprächszusammenhang wählte er gegenüber zwei Positionen eine andere und damit die dritte von drei Möglichkeiten, auf eine Ja-Nein-Frage zu antworten: Er enthält sich einer Antwort. Dem Schweigen kommt hier also keine eigenständige Bedeutung zu, sondern es erklärt sich aus dem Gesprächszusammenhang. Es gibt keine weiteren Textpassagen, die eine solche Interpretation direkt in Frage stellen oder Grund geben könnten, dem Schweigen einen höheren Stellenwert zuzusprechen.

Der Ausfall der Worte und das Aussetzen der Rede bleibt also auf die Sprache bezogen: Da das Schweigen des Buddha den Diskurs nicht radikal unterminiert, sondern in seiner Weise fortführt, kann es als diskursives Schweigen bezeichnet werden.

Aber das ist nicht alles, was vom Schweigen des Buddha überliefert wird. Ein prominenter Typ von Buddha-Statuen bezeugt eine Praxis schweigender Übung, die in den Lehrreden nur am Rande thematisiert wird, wenn sie davon erzählen, dass sich der Buddha wiederholt in die Einsamkeit zur Meditation zurückgezogen und sich so der sprachlichen Unterweisung seiner Schüler durch Lehrreden entledigt hat. Eine plastische Darstellung macht den Buddha zwar nicht sprechend, gibt aber umgekehrt das künstlerische Mittel an die Hand, um dem einen treffenden Ausdruck zu geben, wovon vor allem die zen-buddhistische Tradition handelt: vom Schweigen als Ausdruck und Verkörperung der Erleuchtung. Dieses geht nicht unmittelbar aus dem Lehrdiskurs hervor und lässt sich nicht in gleicher Weise auf Sprache beziehen wie das diskursive Schweigen.

Die Frage ist also, ob dieses andere Schweigen noch einen Bezug zur Sprache hat, und wenn ja, zu welcher Form des Sprechens. Lässt sich die Verkörperung des ‚erleuchteten' Schweigens möglicherweise analog zur Geste

9 Frauwallner 1956: 19.

interpretieren? Und reflektiert sich in der Darstellung des Schweigens mit den Mitteln der darstellenden Kunst die Differenz zum diskursiven Schweigen?

2.2 Die Bestimmung des nicht-diskursiven Schweigens

Der Rückgriff auf Ressourcen der westlichen Philosophie erlaubt es, das nicht-diskursive Schweigen näher zu bestimmen. Zwei Aspekte werden dabei herausgearbeitet: Erstens wird gezeigt, inwiefern die Sprache auch im Fall des anderen Schweigens immer noch den Bezugsrahmen zum Verständnis vorgibt. Zweitens wird der plastische und gestenartige Charakter des nicht-diskursiven Schweigens plausibilisiert.

Ueda selbst schlägt diesen Brückenschlag nach Europa vor, da er in Merleau-Ponty einen Gewährsmann sieht, um das Konzept eines Schweigens zu entwickeln, das sich nicht auf den bloßen Ausfall von Sprache reduzieren lässt. Die zentrale Bestimmung, von der Ueda ausgeht, findet sich mit einer Formulierung aus *Phénoménologie de la perception*. Dort ist die Rede von „le silence primordial" „sous le bruit des paroles".[10] Das nicht-diskursive Schweigen liegt „unter" der Sprache. Besteht seine Besonderheit gegenüber dem diskursiven Schweigen also darin, von der Sprache gänzlich entkoppelt zu sein?

In der deutschen Übersetzung wird „sous" als „diesseits" und in der englischen als „beyond" übersetzt. Aber kann das nicht-diskursive Schweigen gegenüber der Sprache so weit entrückt sein? Uedas Auslegung folgt der japanischen Übersetzung der fraglichen Passage, die die Bedeutung von „sous" wörtlich als „unter" oder „unterhalb" interpretiert.[11] Das nicht-diskursive oder „ursprüngliche" Schweigen findet sich in dieser Metaphorik nicht in den Redepausen, also in den Zwischenräumen der Sprache, sondern liegt ihr zugrunde und bleibt im selben Moment durch sie verdeckt. Es ist durch die Fülle der Wörter und die Betriebsamkeit der Rede verborgen.

Wenn das Schweigen aber gegenüber der Sprache ursprünglich ist, scheint es so, als ob das Nicht-Gesagte und Unausgesprochene die Wörter trägt. Lässt sich das verständlich machen? Merleau-Ponty wählt gegenüber dem zeitlichen Phänomen des Sprechens eine räumliche Metapher, wenn er das Verhältnis zum „ursprünglichen Schweigen" bestimmt. Denn das Schweigen gibt, so kann man die Metapher interpretieren, der Sprache einen Raum, in der sie sich entfalten kann. Das Schweigen ist der Ort, an dem die Rede stattfinden kann. Allerdings

---

10 Merleau-Ponty 2001: 214.

11 USS 4: 201: *„Kotoba no zawameki no shita ni mō ichido shigen no chinmoku"* 言葉のざわめきの下にもう一ど始原の沈黙.

ist die Metapher nicht so zu deuten, als existiere das Schweigen unabhängig von der Sprache. Vielmehr entzieht es sich als Leere, insofern es der Rede den Raum gibt, den diese beansprucht. Mit anderen Worten, das Schweigen bleibt durch die Sprache vermittelt.

Die Zusammengehörigkeit lässt sich genauer bestimmen, wenn man das kurze Zitat Merleau-Pontys mithilfe der korrelativen Begriffe „Stille", „Geräusch" und „Laut" weiter ausdeutet. Das „ursprüngliche Schweigen" liegt nicht unter der Sprache schlechthin, sondern verbirgt sich unter „dem Lärm der Rede" („le bruit des paroles"). Der Lärm meint nicht bloß ein störendes Geräusch, da hier in dem Geräusch der Charakter von Sprache noch hörbar bleibt, auch wenn die sprachlichen Einheiten ihrer Bedeutung nahezu beraubt sind. Möglicherweise gleicht der Lärm noch entfernt dem Klang einzelner Wörter und Worte. Dass es im vorliegenden Kontext nicht um den *Lärm* schlechthin geht, sondern um den Lärm der *Rede*, begründet sich dadurch, dass sich das Schweigen, wie unten gezeigt wird, nur auf sprachliche Phänomene beziehen kann. Dass ein Geräusch oder ein Rauschen jeden Wert als sprachliches Kommunikationsmittel einbüßt, ist offensichtlich. Demgegenüber bietet ein Klang als strukturiertes Ereignis der Akustik immerhin die Basis von Sprache, wie sie in der Phonetik thematisiert wird.

Die Phonetik untersucht aber nur die „materiale Außenseite" von Sprache, wohingegen sich die Sprache als semantisches System durch ein in sich gegliedertes System von Klängen, d.h. durch Laute konstituiert. Die Sprachlaute sind aufgrund ihrer Systematizität aber weder auf Klänge noch auf Geräusche reduzierbar. Mit anderen Worten, das „ursprüngliche Schweigen" bleibt seines nicht-diskursiven, nicht-sprachlichen Charakters zum Trotz deshalb auf Sprache bezogen, weil es ebenso wie diese Anteil hat an der Welt der Bedeutung.[12]

Merleau-Ponty bestimmt das „ursprüngliche Schweigen" also in einem Verhältnis zur Sprache. So wird verständlich, warum er die Frage nach dem Schweigen als zentral für ein Verständnis des Menschen hält,[13] ohne dabei die Bestimmung des Menschen als sprachliches Wesen zu unterminieren. Diese Argumentationsfigur bleibt im Folgenden maßgeblich, obgleich oder gerade weil bei Ueda das Verhältnis zwischen Sprache und Schweigen mal als komplementär und mal als antagonistisch erscheint.

---

12 Durch diese Teilhabe oder in Hinblick auf diese sind die Sprache und das „ursprüngliche Schweigen" wiederum radikal getrennt von der natürlichen Welt als Gesamtheit bloß akustischer Ereignisse. Selbst wenn das semantische Netz der Sprache zumindest sekundär den Rest der Welt zu erschließen vermag, kann man Sprache nur dann in einen Bezug zur Stille als Abwesenheit akustischer Ereignisse setzen, wenn man sie auf ein Geräusch reduziert.

13 Vgl. Merleau-Ponty 2001: 214.

2.3 Das Schweigen im Verhältnis zur Geste

Das, was im Folgenden als nicht-diskursives Schweigen gefasst wird, lässt sich ausgehend von der bildlichen Figur des schweigenden Buddha erschließen. Wie lässt sich der plastische und gestenartige Charakter des nicht-diskursiven Schweigens plausibilisieren? Wie wird seine wenigstens relative Selbständigkeit gegenüber dem Diskurs verständlich?

Dass dem ursprünglichen, nicht-diskursiven Schweigen zwar ein Bezug zur Sprache wesentlich eigen ist, es aber darauf nicht reduziert werden kann, zeigt sich an Folgendem: Wie Merleau-Ponty treffend bemerkt, kann das Schweigen, insofern es nicht bloß das Aussetzen der Rede ist, selbst „bedeutungsschwanger" sein. Ein solches Schweigen kann auch, aber nicht allein durch Worte gebrochen werden. Merleau-Ponty schreibt eher beiläufig von „le geste qui rompt ce silence"[14]: von der Geste, die das ursprüngliche Schweigen bricht. Dieser Redeweise folgend, korreliert das nicht-diskursive, ursprüngliche Schweigen nicht nur mit der Sprache, sondern auch mit anderen, nicht-diskursiven Formen des menschlichen Ausdrucks.

Der wichtigste Argumentationsschritt zur Darlegung dieser Idee besteht darin, das Verständnis der Geste dem der Sprache anzunähern. Dabei betrachtet Merleau-Ponty nicht mehr das Nicht-Sprachliche von der Sprache her, sondern nimmt das umgekehrte Verhältnis in den Blick. So heißt es bei ihm: „La parole est un geste et sa signification un monde".[15] Natürlich bleiben die gesprochenen Worte, was sie sind: sprachlicher Ausdruck, der wenig kontextgebunden ist. Doch formuliert Merleau-Ponty in diesem Zitat mehr als eine Analogie. Es gilt, die Rede als eine Geste zu betrachten, weil jeder Akt des Sprechens sehr viel fundamentalere Schichten des Ausdrucks in Bewegung setzt, wogegen die lautliche Verbalisierung zumindest in einer Hinsicht wie ein Oberflächenphänomen erscheint.

Ohne eine textnahe Interpretation im Detail auszuführen, lässt sich der Perspektivwechsel so erläutern: Der Mensch lebt in einer bedeutsamen Welt, in der umfassende Handlungsbezüge den lebensweltlich primären Kontext von einzelnen Aussagen bilden. Gesten lassen sich dann als zu einer Kurzform verdichtete Handlungen interpretieren, die ihre Bedeutung aus dem Kontext und der Situation gewinnen. Sprachliche Aussagen beruhen auf diesen Gesten oder gehen mit diesen einher. Doch die Nähe zwischen Sprache und Geste ergibt sich nicht nur aus der Abhängigkeit der diskursiven Ausdrucksform von ihrer situativen Einbettung. Denn sowohl die Geste als plastische, wenn auch wesentlich lautlose Erscheinung als auch das Wort als lautliche, wesentlich

14 Merleau-Ponty 2001: 214.
15 Merleau-Ponty 2001: 214.

stimmliche Erscheinung haben einen gemeinsamen Ort und Ursprung im menschlichen Leib, der alle divergenten Handlungsbezüge in sich vereint und ihnen eine Bedeutsamkeit verleiht. Merleau-Pontys Ausdrucksweise kann daher so interpretiert werden, dass die Verbalsprache als System semantisch gehaltvoller Einheiten in ein ganzheitliches Bedeutungsgefüge eingelassen ist und von diesem getragen wird.

Was bedeutet Merleau-Pontys Annäherung der Geste an die Sprache für das Verständnis des nicht-diskursiven Schweigens? Wie oben zunächst gesagt worden ist, ist das Schweigen durch die sprachliche Rede vermittelt. Doch wenn die Worte ausbleiben, fehlt für die Sinngebung die lautliche Substanz. Was bleibt dann vom Schweigen? Es kann sich ebenso gut durch eine Geste vermittelt finden. Es bleibt dann eine empirische Frage, welche von zwei Formen des Schweigens wirksam wird und ob sich beide sogar überlagern: ob also das Schweigen in der einfachsten Form als Ausfall der Rede oder als nicht-diskursives Schweigen aus dem Verhältnis zum sprachlichen bzw. nicht-sprachlichen Ausdruck in Erscheinung tritt. Während das diskursive Schweigen durch Worte gefüllt wird, hat das nicht-diskursive Schweigen als Geste den Charakter eines Verweises auf das kontextuell Ungesagte oder noch zu Sagende, es geht mit ihm „schwanger" – und bleibt doch in seiner Unbestimmtheit zugleich stumm.

Fällt damit jede Form der Sinngebung aus? Nicht notwendigerweise: Ist die Bedeutung der Geste gegenüber der Rede in einem weit höheren Maß an den Kontext und die Situation gebunden, bleibt im Schweigen nichts anderes als Kontext und Situation, weil das Schweigen nichts eigenständig zum Ausdruck bringt. Selbst der Verweis auf den Kontext und die Situation als letztes Moment der Sinngebung kann nur indirekt geleistet werden. Das Zurücktreten der sinnlichen Seite nimmt letztlich jeden spezifischen Sinn, um am Ende nur noch auf die Funktion der Sinngebung überhaupt bezogen werden zu können.

Wie die Sprache sich durch eine Doppelstruktur von Laut und Bedeutung auszeichnet, hat auch eine Geste eine sinnhafte und eine sinnliche Seite. Sie ist nur in höherem Maß als Sprache durch Situation und Kontext gebunden. Insofern das Schweigen als Geste verstanden werden kann, hat es mit dem Aussetzen jeder positiven oder aktiven Bedeutungsgebung das Maximum an Bindung an Situation und Kontext erreicht und ist nichts anderes. Folglich hat es auch kein sinnliches Moment, das ihm eigen ist. Es bleibt nichts als die „passive Präsenz" des Schweigens.

Will man also verstehen, wie sich das Schweigen als bedeutungshaftes Phänomen realisiert, muss nicht nur das „äußere" Verhältnis zur Sprache und Geste, sondern auch seine „innere" Eigenstruktur von Sinn und Sinnlichkeit herausgearbeitet werden. Die Frage ist, wie sich der Sinngehalt des Schweigens wenigstens indirekt auf einer sinnlichen Ebene realisieren kann.

3 Verlautbarung als Ursprung der Artikulation

Wie deutlich geworden ist, können weder das diskursive noch das nicht-diskursive Schweigen unmittelbar erschlossen werden. Das diskursive Schweigen bleibt auf die Sprache, das nicht-diskursive sowohl auf sprachlichen wie nicht-sprachlichen Ausdruck bezogen. Um nun genauer zu verstehen, wie das nicht-diskursive Schweigen in Erscheinung tritt, muss im Detail untersucht werden, wie sich das Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit ausprägt.

Doch bevor im III. Abschnitt zunächst die Details-Analyse eines sprachlichen und dann im IV. die eines nicht-sprachlichen Ausdrucks entlang der Argumentation von Ueda diskutiert wird, gilt es, das Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit auf den Begriff zu bringen.

3.1 Die Doppelstruktur des Artikulationsbegriffs

Das „Phänomen" der Bedeutung konstituiert sich – und dabei spielt es keine Rolle, ob es um sprachliche oder nicht-sprachliche Formen geht – nur in der und durch die Verbindung, besser gesagt, durch die Einheit als ursprüngliche Verbundenheit von Sinn und Sinnlichkeit. Diese Doppelstruktur ist aus der Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts bekannt. Er fasst sie unter den Begriff der Artikulation und bezeichnet die doppelte Gliederung eines Wortes durch Laut und Bedeutung. In der Abstraktion vom Lautmaterial lässt sich der Begriff auch auf nicht-sprachliche Formen des Ausdrucks übertragen. Genau dieses Projekt verfolgt Ernst Cassirer und macht so Humboldts Sprachtheorie zur fruchtbaren Grundlage seiner Kulturphilosophie.

Der zentrale Schritt Cassirers besteht darin, das Prinzip der Gestalt- und Formenbildung nicht als einen Prozess der äußeren Welt zu interpretieren, sondern in die Innerlichkeit der Wahrnehmung selbst zu verlegen. Von der Gestaltpsychologie her entwickelt er den Kernbegriff seiner Kulturphilosophie, d.h. die Idee der symbolischen Prägnanzbildung. Cassirer schreibt: Es ist „die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation' gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im' Sinn".[16]

Cassirer setzt in der zitierten Passage „Artikulation" in Anführungszeichen, da der ursprünglich sprachwissenschaftliche Begriff auf nicht-sprachliche Fälle

16 Cassirer 1994: 234–235.

übertragen wird. Artikulation fasst aber weiterhin den Kern des Humboldtschen Konzepts, d.h. die Vermittlungsleistung von Selbst und Welt in der Bildung von sprachlichen und nicht-sprachlichen Synthesen in der Objektivation von Sinn in Sinnlichkeit. Allerdings abstrahiert Cassirer an dieser Stelle vom jeweiligen sinnlichen Medium des Sinns: Es geht also um „die Art", „in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches' Erlebnis, zugleich einen unmittelbaren nicht-anschaulichen ‚Sinn' in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt".[17] Nur durch diese Abstraktion und Erweiterung gelingt es Cassirer, seiner Kulturphilosophie die notwendige Reichweite zu geben.

Losgelöst von programmatischen Ansprüchen übernimmt Ueda Cassirers weiten Begriff von Artikulation für seine Untersuchung von Sprache und Schweigen im Zen-Buddhismus.[18] Denn abgesehen von der Frage, ob an dieser Stelle ein rezeptionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Cassirer und Ueda oder Merleau-Ponty und Ueda besteht, wird die sachliche Parallele zu Cassirer schnell ersichtlich. Ueda fasst den Kern der Artikulation, die bei ihm zum theoretisch nicht weiter ausgeführten Grundbegriff zahlreicher Analysen geworden ist, in dem Sinn, dass „die ursprüngliche konzentrierte Ganzheit jeweils in der gespannten Einheit zum Ausdruck gebracht wird".[19] Diese quasi-definitorische Fassung lässt sich im Sinn Cassirers interpretieren, da in beiden Fällen eine dreiteilige Struktur vorliegt: a) ein holistisches Phänomen, bei Cassirer das „Wahrnehmungserlebnis", bei Ueda die „Ganzheit"; b) eine dichotome Struktur, bei Cassirer das „sinnliche Erlebnis" und der „unmittelbare nicht-anschauliche ‚Sinn'", bei Ueda die zwischen zwei Polen auf-„gespannte Einheit"; c) eine dynamische Synthesenbildung in der Objektivation, bei Cassirer das zur „konkreten Darstellung Bringen", bei Ueda die objektivierende Entäußerung im „zum Ausdruck" Bringen.

Allerdings bleibt es der Übertragbarkeit des Artikulationsbegriffs zum Trotz wichtig, zwei Momente im Verhältnis von sprachlichen zu nicht-sprachlichen Formen des Ausdrucks zu beachten. Cassirer hat gezeigt, dass es andere Formen der Sinnobjektivation neben und gleichberechtigt mit Sprache gibt. Das ist ein

---

17 Cassirer 1994: 234–235.

18 Faktisch äußert sich Ueda zu Humboldt und Cassirer wiederholt abwägend (vgl. USS 2: 295, 301, 383) und fragt sich, ob Sprache oder Symbol wirklich die geeigneten Mittel sind, um gegenüber Nishidas Konzept der reinen Erfahrung die Einheit von Selbst und Welt zu denken. Es ist die Vorstellung einer für den Menschen außersprachlichen Realität, die den Referenzpunkt einer Bewegung aus und in die Sprache bilden soll (vgl. USS 2: 300). Wichtigster Ideengeber dafür ist, wie bereits angedeutet, Merleau-Ponty (vgl. USS 2: 302).

19 Ueda 1982: 225. Ueda behandelt den Begriff Artikulation *setsubun* 節分 ausführlicher im Zusammenhang des Urworts auch in japanischen Texten wie USS 2: 304–307. Allerdings findet sich keine prägnantere Formulierung im japanischen Text als im deutschen.

zentraler Gedanke, um die Geste – und damit auch das Schweigen – nicht bloß als gegenüber Sprache defizienter Form der Artikulation abzuwerten. Andererseits darf man nicht unterschlagen, dass sich die nicht-sprachlichen Artikulationsformen korrelativ zur Sprache ausdifferenzieren und von Sprache als einzig vollentwickeltem System der Bedeutung strukturell abhängig bleiben.

Der Begriff der Artikulation ist im Folgenden das analytische Mittel, um die Komplementarität im Verhältnis zwischen Sprache und Schweigen theoretisch zu erschließen. Für das Verhältnis zwischen Sprache und Geste allgemein ließ sich die Komplementarität schnell fassen. Doch muss sie im vorliegenden Fall für das Schweigen als eine bestimmte Form der Geste strukturell spezifiziert werden. Diese Spezifizierung bedeutet zugleich, den Begriff der Artikulation zu präzisieren, und zwar im Hinblick auf die Dynamizität und Konkretion des sprachlichen Ausdrucks.

Der Artikulationsbegriff gibt auch vor, wie mit den von Ueda behandelten Beispielen, durch die hindurch er das Phänomen des Schweigens thematisiert, zu verfahren ist: Sie lassen sich in die zwei Gruppen von sprachlicher und nicht-sprachlicher Artikulation teilen und nacheinander diskutieren. Vorrangig bleibt für Ueda die Sprache. Seine Gründe dafür werden im Folgenden deutlich.

3.2 Von der Sprache zum Sprechen

Uedas Einkreisen des Schweigens von der Sprache her begründet sich vor allem dadurch, dass er einerseits von der Humboldt'schen Sprachlichkeitsthese her argumentiert, aber im Schweigen zugleich ein Phänomen sieht, das die Sprachlichkeitsthese unterminiert.

Das menschliche Wesen ist nach Humboldt tief in der Sprache verwurzelt, da Sprache entgegen einer konventionalistischen Sprachauffassung kein bloßes Instrument oder Werkzeug, sondern ein bildendes Organon ist, wie es bei Humboldt heißt. Sprache ist, wie eingangs zitiert, „das Mittel, durch welches der Mensch zugleich sich selbst und die Welt bildet oder vielmehr seiner dadurch bewusst wird, dass er eine Welt von sich abscheidet".[20] Sprache ist also die Bedingung und zugleich die Möglichkeit des menschlichen Selbstverhältnisses. Denn „alle unsre Endlichkeit führt daher, daß wir uns nicht unmittelbar durch und an uns selbst, sondern nur in einem Entgegengesetzten eines andren erkennen können".[21]

20 WvH 2: 207.
21 WvH 2: 208.

Dem Prinzip der Abscheidung liegt zugrunde, dass der Sprache ein dynamischer Charakter eigen ist. Bei Humboldt heißt es: „Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblick Vorübergehendes. [...] Sie selbst ist kein Werk (*Ergon*), sondern eine Tätigkeit (*Energeia*)".[22] In dieser Auffassung von Sprache kommt es zu einer radikalen Verschiebung von der Sprache zum Sprechen, womit die Sprache nun als „System der Rede" und nicht mehr als „totes Gerippe" sprachlicher Regeln und Ausdrücke definiert wird. Bei Humboldt rückt also der individuelle Redeakt ins Zentrum der Sprachforschung und bringt damit auch solche Momente in den Blick wie das plötzliche Stocken des gewöhnlichen Redeflusses und die Suche nach dem rechten Ausdruck, der passenden Formulierung oder dem angemessen Stil. Was für Humboldt also im Mittelpunkt steht, ist das sich Artikulieren, die Aktivität der Synthesenbildung im Sprechen, die Verbindung von Sinn und Sinnlichkeit im sprachlichen Laut.

Von diesem Punkt gilt es auszugehen, um das analytische Mittel zur Rekonstruktion der von Ueda vorgenommenen Gedichtanalyse, die unten vorgestellt wird, zu präzisieren. Zunächst wird die Dynamizität von Sprache nur dann wirklich erfasst, wenn sie in ihrem unabgeschlossenen Vollzug und ihrer Offenheit gedacht wird. Sprache als *energeia* im Sinn von Aristoteles meint primär nicht den Vorgang, sondern den Vollzug, also eine seiner Phasen und damit immer schon den Vorgang in seiner teilweisen Realisierung: es ist also ein Vollzug einer Möglichkeit des sich entfaltenden Seienden.[23] Außerdem hat die Sprache kein Ziel in einem äußeren Werk, sondern nur in sich selbst. Insofern ist die Zielgerichtetheit in ihrer Unabgeschlossenheit zugleich die Quelle niemals endender Schöpfungskraft.

Ueda nimmt diese Dynamizität in der Verwendung des Ausdrucks „Artikulation" auf. Doch was bei Humboldt selbst nahezu ausfällt und von Ueda ergänzt wird, ist die Untersuchung dieser Dynamizität in ihrem Ursprung, der drei Momente in sich fasst: der individuelle Sprechakt hat seinen Ort in einem belebten Körper (i), er gewinnt stimmliche Realität (ii) und hat eine lautliche Materialität (iii). Mit anderen Worten: Die Artikulation der Sprache hat ihren materialen Ursprung in der stimmlichen Verlautbarung, wobei nicht allein und primär der Beginn eines einzelnen, empirischen Sprechakts gemeint ist, sondern des menschlichen Vermögens zur Sprache und zum Sprechen.[24]

---

22 Humboldt 1998: 174.

23 Vgl. Aristoteles, Metaphysik 1048, b34–35.

24 Der Begriff der Verlautbarung stammt im vorliegenden Kontext nicht von Ueda. Er wird im Folgenden für den Zusammenhang gebraucht, den Ueda anhand des Ausdrucks „oh" interpretiert. Uedas Sprachdenken ist nach Humboldt vor allem durch Heidegger beeinflusst.

Humboldt nähert sich der Verlautbarung nur indirekt. Zwar beschreibt er die verschiedenen Lautsysteme in ihrer konkreten Gestalt, doch bleibt diese Beschreibung dem individuellen Sprechakt gegenüber unvermittelt. Nur in zwei Momenten berührt er das Phänomen der Verlautbarung: in der Analyse der Akzentsetzung in einem Wort und in der Betrachtung der Pause zwischen den Wörtern. Immerhin bringt Humboldt in einer gegenüber der Verlautbarung statischen Sicht der Dinge den zentralen Begriff auf den Punkt: den des Lauts. So steht für Humboldt fest, dass „der körperliche, wirklich gestaltete Laut allein in Wahrheit die Sprache ausmacht".[25] Allerdings interessiert ihn die sinnliche Seite des Lauts nicht per se, sondern nur in Hinblick auf die Fähigkeit, eine geistige Funktion zu erfüllen. Denn es geht stets um die sich durch den Laut vollziehende Vereinigung der Merkmale, die die Vorstellung des Artikulierten ausmachen.

3.3 Vom Laut zur Verlautbarung

Hält Ueda der Sprache immer auch nicht-sprachliche Formen der Artikulation entgegen, ist es doch bezeichnend, dass er von einem sprachlichen Ausdruck her für die Bedeutung des Schweigens argumentiert.

Um aufzuzeigen, dass man Humboldts Begriff der Artikulation auf seinen Vollzugscharakter hin vertiefen kann, rückt Ueda einen Vers aus einem Gedicht von Rainer Maria Rilke ins Zentrum der Analyse, genauer gesagt, einen einzigen Laut daraus: das „oh" aus der Zeile „Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,| Niemandes Schlaf zu sein unter soviel| Lidern". Die zentrale Bestimmung, durch die Ueda über Humboldt hinausgeht, ergibt sich aus der Lautlichkeit: „[D]ieses ‚Oh!'

Heidegger weist aber die Ebene der Analyse, wie sie hier vorgeschlagen wird, als gegenüber der Sprache sachfremd zurück: Die sprachliche Verlautbarung mag Thema der Phonetik sein, bleibt aber als empirisches Objekt einer philosophischen Betrachtung gegenüber abgeleitet. Schon in *Sein und Zeit* heißt es: „Das Hören ist für das Reden konstitutiv. Und wie die sprachliche Verlautbarung in der Rede gründet, so das akustische Vernehmen im Hören" (1995: 163). An anderer Stelle macht Heidegger die Differenz zwischen Mensch und Tier am Begriff der Verlautbarung in Abgrenzung zur menschlichen Stimme fest und übersetzt eine bekannte Passage aus der *Politik* des Aristoteles folgendermaßen: „Nun ist die stimmliche Verlautbarung [...] eine Anzeige [...] des Angenehmen und Betrüblichen, [...] weshalb sie als Weise des Lebens auch bei den anderen Lebewesen vorhanden ist" (2002: 46). Anders als Heidegger hat sich Cassirer immer auch mit den „tieferen" Schichten des Lebens beschäftigt, wie etwa das Pathologie-Kapitel im dritten Band der Philosophie der symbolischen Formen bezeugt. Nur hat er seinerzeit daraus keine Konsequenzen gezogen, was in der gegenwärtigen Cassirer-Forschung aber nachgeholt wird.

25 Humboldt 1998: 206.

ist zugleich auch der anhebende, der erste Beginn der folgenden Versworte [...] Es ist der allererste Urlaut [...] das allererste Wort".[26]

Das „oh" als „allererste[r] Urlaut" meint hier nicht ein Element zur empiristischen oder naturphilosophischen Erklärung des menschlichen Sprachvermögens. Er steht hier paradigmatisch für das, was den Menschen zum Menschen macht: die Fähigkeit, einen sprachlichen Laut zu bilden, der immer schon Teil eines vollentwickelten Systems darstellt.

Allerdings betont Ueda das „oh", da es nicht um die abstrakte Fähigkeit, sondern um den Vollzug der Sprachbildung geht: von seinem Ursprung in der Stimme über die Verlautlichung der Vokale, Konsonanten und Silben hin zur Verlautbarung ganzer Wörter. Das „oh" liegt am Ursprung der Verlautbarung des Gesagten oder zu Sagenden, mit ihm „hebt" das Gedicht „an". Der Rückgang auf den lautlichen „Ursprung" meint also nicht ein Zurückfallen in einen „natürlichen Urzustand", in dem nichts als ein dumpfes Stöhnen bliebe. Jeder noch so einfache Sprachlaut steht in einer systematischen Kontinuität zur vollentwickelten Artikulation; im vorliegenden Beispiel also in Kontinuität zur künstlerischen Artikulation eines Dichters.

Allerdings wirft die Analyse des „oh" Fragen auf: Wenn das „oh" voller Teil der Sprache ist, wie lässt es sich dann in eine andere Sprache übersetzen? Hat es einen semantischen Wert? Fällt dieser vielleicht in eins mit seinem Klangwert? Offensichtlich verweist das „oh" auf eine Schicht der natürlichen Sprache, die sich (noch) nicht allein durch ihre denotative Funktion bestimmen lässt. Das „oh" ist in dem Sinn (noch) kein Wort, dass ihm kein kontextinvarianter Sinn zugesprochen werden kann. Und zugleich ist es doch kein bedeutungsloses Geräusch. Das wird vor allem dann verständlich, wenn man Sprache nicht als starres Skelett, sondern als dynamisches Gefüge oder gar als „lebendigen Organismus" betrachtet: Das „oh" als Urlaut hat insofern eine sinnlichere Dimension als stärker differenzierte Formen der Artikulation, da sein Ursprung im Leib hörbar ist. Das kann auch als Grund dafür interpretiert werden, dass Ueda vom „oh" als Atemlaut spricht. Es fungiert als lautmalerischer und dabei schon konventionalisierter Ausdruck, aber nicht als der eines entfernten Geräuschs, sondern als Ausdruck einer vitalen Funktion.

Berücksichtigt man außerdem, dass der Atem das Fundament der Stimme und damit der Verlautbarung darstellt und folglich die Grundlage jeder Sinnbildung bietet, kommt dem Atemlaut die „Urfunktion" der Sinnbildung zu. Nach einer kurzen Pause setzt der Atem erneut ein, mit jeder Verlautlichung wird neuer Sinn erzeugt. In einem kurzen Moment durchbricht das „oh" die voreingenommene Sicht auf die Welt, wie sie durch den andauernden Diskurs

26 Ueda 1982: 219.

konstituiert wird, während es zugleich einen neuen Bedeutungshorizont eröffnet. So reflektiert die Emergenz eines neuen Vokals das ins Sein Treten eines neuen Wortes und damit verbunden das Entstehen einer neuen Welt. In dieser Perspektive interpretiert Ueda das Gedicht: das „oh" zeugt von einem Moment des Erstaunens und der Verwunderung. Ueda fasst ihn so: „Es blitzt die Rose, nein, nicht die Rose, sondern ETWAS Unsagbares".[27]

Vielleicht ist der Duft und die Röte einer Blume so eindrücklich, dass das Erstaunen erregende Exemplar nicht sogleich in das bekannte Raster einer botanischen Zuordnung fällt: die einzelne Rose erscheint noch nicht oder nicht mehr bloß als eine Rose. In diesem Erstaunen gerät auch die übrige Welt ein wenig aus den Fugen klarer kategorialer Zuordnungen. Fügt sich das Einzelne nicht mehr dem gewöhnlichen Bild der Welt und wird die Welt insgesamt ihrer Gewöhnlichkeit entrückt: das Ungewöhnliche wird kontrastiv spürbar. Deshalb betont Ueda, dass „[d]as ‚Oh!' [...] sozusagen ein Ur -laut der Präsenz [ist], der die Sprachwelt durchbricht".[28] Das „Oh!" durchbricht die Sprache, insofern die Verlautlichung neu einsetzt und noch nicht klar ist, zu welchem Laut und weiter zu welchem Wort sich die Stimme formt. In der Unbestimmtheit des Lauts liegt die Offenheit und Wandelbarkeit des zu Sagenden.

3.4 Vom „oh" zum Schweigen und zurück

Die sprachliche Artikulation ist also eine stetige Bewegung, die immer von neuem einsetzt – der Atmung gleich. Das schließt aber einen Moment der Pause ein, weshalb Ueda nicht nur von einem Durchbrechen zur Sprachwelt im Anlauten des Atemlauts, sondern auch von einem Durchbrechen der Sprachwelt, von einem Aussetzen der Sprachfunktion schreibt. Der Atemlaut liegt nah beim Schweigen. Denn das „oh" „gehört zwar noch nicht zur Sprache, es ist aber ein un-wortliches Vorwort zur Sprache, durch das überhaupt der Weg zur Sprache wieder erschlossen wird".[29] Es handelt sich sozusagen um ein Wort in *statu nascendi*: es ist noch nicht Teil der Sprache, doch auch kein bloßes Geräusch.

Es ist mehr als ein wortloses Schweigen, da das „oh" als singulärer Laut zwei Richtungen einer Bewegung in sich vereint: das Verlassen und Zurückkommen zur Sprache. Wie fundamental das erste Moment des Verlassens, des Sprachverlusts, wirklich ist, formuliert Ueda in aller Radikalität des

27 Ueda 1982: 219.
28 Ueda 1982: 219.
29 Ueda 1982: 219.

menschlichen Lebens: „‚Oh!‘ ist der letzte Atemlaut, mit dem der Mensch in seiner Sprachlichkeit stirbt“.[30] Reicht der Atemlaut in die vitalen Lebensfunktionen bis zum spürbaren Herzrhythmus zurück, wird mit jedem Aussetzen der Artikulation zugleich das Lebensende assoziiert.

Allerdings fasst Ueda die Artikulation als einen offenen Prozess, dessen Bewegungsrichtung eine Ambivalenz aufweist. Er behauptet, es gebe eine „extreme Bewegung aus der Sprache heraus in das absolute Schweigen und aus dem Schweigen heraus wieder in die Sprache hinein“ (...). Die Adjektive „extrem“ und „absolut“ sowie die Metapher einer Bewegung „aus“ der Sprache „heraus“ insinuieren eine radikale Differenz zwischen Sprache und Schweigen und eine Endgültigkeit der Bewegung in Richtung auf den Tod. Die Radikalität der Bewegung wird zusätzlich dadurch unterstrichen, dass Ueda von einem „Durchbruch“[31] schreibt: „Die Sprache muß zum Schweigen durchbrochen und dieses Schweigen muß wiederum zum Sprechen hin durchbrochen werden“.[32] Wird damit die ausführlich begründete Zusammengehörigkeit von Sprache und Schweigen wieder fraglich? Letztlich ist doch von einer Komplementarität die Rede, da die Dynamik zum Durchbruch sich nicht bloß äußerlich konstituiert, sondern aus einer inneren Bezogenheit erwächst.

3.5 Vom Urwort zum philosophischen System

Ueda zeigt also auf, dass Schweigen und Sprache durch und durch als komplementäre Momente aufzufassen sind, auch wenn manche Formulierungen eine andere Interpretation nahezulegen scheinen. Zumindest im Horizont einer philosophischen Anthropologie lassen sich Uedas Überlegungen als ein kohärenter Gedankengang fruchtbar machen. Dazu gehört seine Verwendung des Begriffs der Artikulation über den engen Horizont der Sprache hinaus, wobei zu beachten bleibt, inwiefern ähnlich dem Verhältnis des Schweigens zur Sprache auch andere Formen der nicht-sprachlichen Artikulation an die Sprache gebunden bleiben.

Sich oder etwas zu artikulieren bedeutet nach Ueda, wie zuvor bereits zitiert, dass „die ursprüngliche konzentrierte Ganzheit jeweils in der gespannten Einheit zum Ausdruck gebracht wird“.[33] Von dieser Bestimmung ausgehend „intensiviert“ Ueda, so könnte man sagen, die Artikulation durch den Laut und die

30 Ueda 1982: 219.
31 Ueda 1982: 219.
32 Ueda 1982: 219.
33 Ueda 1982: 225.

Verlautbarung in Richtung auf seine Verlautlichung. Er zeigt also einen Weg vom artikulierten Diskurs zurück zum Einsatzpunkt der Verlautbarung an der Stelle, wo sich der lautliche Klang kontrastiv vom Schweigen abhebt. In der Gegenrichtung zeigt Ueda aber auch auf, wie sich die Artikulation ausweitet und sich in mehreren Stufen über den einfachen Laut erhebt.

Die ursprüngliche Form der Artikulation hat noch einen vorpropositionalen Charakter. Das „oh" als „Urwort" ist Ausdruck von gespannter Ganzheit, die über sich hinaus eine Ausdifferenzierung anstrebt. Es führt weiter zur vollen Satzform und erlangt so eine propositionale Form: Das Urwort differenziert sich hin auf die polare Struktur von Subjekt und Prädikat. Als Beispiel wählt Ueda Nishidas „Urwort" „reine Erfahrung", das „sich" auf der nächsten Ebene zum Grundsatz eines philosophischen Systems entfaltet: „Die reine Erfahrung ist die einzige Realität." Auf der dritten Ebene geht dieser Grundsatz über in ein philosophisches System.

Im Fall Rilkes ist das Urwort „Oh", die zweite Stufe die Entfaltung zum Gedicht und dann schließlich zu seinem dichterischen Werk.

4 Schweigen als Negation von Sprache?

Wie steht es nun um die nicht-sprachliche Dimension der Artikulation? Wie die bereits ausgeführte Darstellung deutlich gemacht hat, steht die sprachliche Artikulation immer in einem Verhältnis zu einem „ursprünglichen", nicht-diskursiven Schweigen. Ein Antagonismus erweist sich nur als ein Schein, als eine missverstandene Komplementarität. Lässt sich diese Komplementarität gleichfalls im Verhältnis des Schweigens zur nicht-sprachlichen Artikulation erweisen?

Im Folgenden wird einerseits aufgezeigt, wie Ueda nicht nur den Begriff der Artikulation „intensiviert" und auch „extensiviert", sondern schließlich noch „modifiziert". Dabei ist wichtig zu beachten, wie der Kern des Zen-Buddhismus, das Schweigen im Sitzen, zwar eine eigenständige Form ausmacht, aber doch erstens durch den Begriff der Artikulation in das Netz der verschiedenen menschlichen Artikulationsformen integriert ist, darüber hinaus aber auch durch die spezifische Praxis an die Sprache gebunden bleibt.

4.1 Formen und Modi der Artikulation

Uedas Verhältnis zur Sprache ist ambivalent nicht nur aus seinen Überlegungen zum Schweigen heraus. Auch im Verhältnis zu anderen Formen der Artikulation fällt ein Schwanken auf. So scheint der Sprache kein Privileg zuzukommen,

obwohl er die Bewegung zum Schweigen hin und zurück nicht nur ausgehend von einem sprachlichen Beispiel, dem „Oh-Ereignis" aus diskutiert, sondern „[d]ieses Oh-Ereignis [...] terminologisch als ‚Urwort'"[34] fasst. Er schreibt, dass die Möglichkeiten der Artikulation weit über die Sprache hinausgehen: „[D]ieses Ereignis [ist] an kein bestimmtes Wort gebunden, auch nicht an das ‚oh' als eine Interjektion. Das betreffende Ereignis kann sich auch in vorsprachlichen Formen wie Lachen oder Weinen, ebenso in einem Atemzug, einem einzigen Atemzug, genauso gut auch in einer Körperbewegung vollziehen, die wir Leib-Sprache nennen könnten".[35]

Es sollte aufhorchen lassen, dass Ueda einerseits von „vorsprachlichen Formen" spricht, die man wohl eher als nicht-sprachlich bezeichnen sollte, da sie eben nicht sprachlich sind und auch nicht zur Sprache werden, dafür aber zur Sprache korrelativ und wohl nur in einem Netz von Artikulationsformen denkbar sind, die ein entwickeltes System von Sprache einschließen. Andererseits bemerkt Ueda zurecht, dass von einer „Leib-Sprache" insofern die Rede sein kann, als die Differenziertheit der menschlichen Ausdrucksweisen zu einem umfassenden System kultiviert werden kann, die der menschlichen Sprache nahe kommen. So wird ersichtlich, dass die Entkopplung von der Sprache auch im Verhältnis zu anderen Formen der Artikulation problematisch ist.

Ausgehend von der Fragestellung, ob der Begriff der Artikulation über das Moment der Semantik an das vollkommenste Artikulationssystem gebunden bleibt, liegt es nahe, für eine Kontinuität der Beispiele zwischen Sprache und Nicht-Sprache zu argumentieren. Natürlich stützt Ueda in einer Hinsicht selbst die Kontinuität. Denn er spricht auch – und hier kommt die Basalität des Artikulationsbegriffs zum Tragen – von den drei fundamentalen Momenten dichterischer, logoshafter und Tatartikulation,[36] die bei aller Verschiedenheit ihre Einheit wahren: „Diese Artikulationen liegen bei ihrer modalen Verschiedenheit doch auf derselben Ebene, die als die erste Artikulationsebene bezeichnet werden sollte, da die Artikulation über diese Ebene hinaus weitergehen kann."[37] Diese erste Ebene ist oben bereits beschrieben worden.

4.2 Der Ort des Schweigens im Raum der Artikulationen

Hat sich seit der Begegnung mit der akademischen Philosophie des Westens auch eine „logoshafte Artikulation" des Zen, d.h. eine „Zen-Philosophie"

34 Ueda 1982: 220.
35 Ueda 1982: 220.
36 Vgl. Ueda 1982: 220.
37 Vgl. Ueda 1982: 220.

entwickelt, deren Hauptrepräsentanten mit Nishida, Nishitani und Ueda genannt sind, hat sich in der Vormoderne Zen vor allem als eine „dichterische" und „Tatartikulation" entfaltet. Mit anderen Worten, die Spezifizität des Zen kann nicht durch ein Schweigen als solches bestimmt werden, da dem Schweigen „an sich" jede Bestimmtheit abgeht. Es lässt sich nur vermittelt über die Art und Weise bestimmen, wie das Schweigen, wenn dieses denn als Kern der buddhistischen Praxis erachtet wird, in die verschiedenen sprachlichen und nicht-sprachlichen Formen des ritualisierten Ausdrucks eingelassen ist.

In seiner Bestimmung des Zen gliedert Ueda vor allem die sprachliche Seite der Übung, obwohl die umfassenden Handlungszusammenhänge auch in Hinsicht auf die Tatartikulation beschrieben werden könnten. Allerdings bringt er abermals zum Ausdruck, dass auch in der Praxis des Zen-Buddhimus der Sprache ein Primat einzuräumen ist. Die dreifältige Gliederung lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: „Auf dem Weg der Übung bedeutet das Za-zen den Ort des Schweigenlernens, das Samu [Arbeit] und Angya [Wanderschaft] den Ort des Hörenlernens, das San-zen [Gespräch mit dem Lehrer und Meister] den Ort des Sprechenlernens. Einerseits ‚Schweig!', andererseits ‚Sag ein Wort dazu!', das ist des Meisters zweischneidiges Schwert".[38] Mit anderen Worten, das „dritte zeigt den Dialog, die Zwiesprache".[39]

All dieses zielt auf „das Erwachen" „als Wortereignis",[40] womit Ueda eine gegenüber dem herkömmlichen Bild des Zen radikale Neuinterpretation vorschlägt. Genauer gesagt, er zeigt nicht nur auf, dass das Schweigen als Praxis und Ausdruck dieser Praxis umfassend eingelassen ist in spezifische Formen der sprachlichen und nicht-sprachlichen Artikulation. Die Radikalität besteht vor allem darin, dass das Erwachen selbst plötzlich nicht mehr mit einem Moment gänzlicher Innerlichkeit, die allein im Schweigen zu ergründen wäre, identifiziert wird, sondern ganz im Gegenteil mit der Sprache als „Wortereignis"[41] und so mit einer Form der Objektivation der Innerlichkeit. Oder weniger psychologistisch formuliert, Erleuchtung nimmt in der Interpretation Uedas die Form einer Verlautbarung an, in der der „innere" Sinn und die „äußere" Sinnlichkeit eine Einheit bilden.

Was bleibt dann vom nicht-diskursiven Schweigen? Löst es sich gänzlich auf in die verschiedenen Bezüge der sprachlichen und nicht-sprachlichen Artikulationsformen? Lässt es jede Eigenheit der Bedeutungsgebung missen, obwohl im *zazen* als der Sitzmeditation das Schweigen gelernt werden kann und soll?

---

38 Ueda 1982: 214.
39 Ueda 1982: 214.
40 Ueda 1982: 214.
41 Ueda 1982: 214.

4.3 Die Negation der Sprache im Schweigen?

Es gibt eine Textpassage in Uedas Werk zum Zen-Buddhisten Dōgen (1200–1253), die diese Fragen direkt angeht und eine radikale Lösung des Verhältnisses des Schweigens zur Sprache zunächst zu versprechen scheint. Die besagte Passage behandelt die Frage, „warum Dōgen das *Shōbōgenzō* geschrieben hat".[42] Dieses in Teilen sehr theoretische und spekulative Werk Dōgens wird in einer Spannung dazu gesehen, dass der Zen-Buddhismus „eigentlich" gleichbedeutend sein soll mit einer „reinen" Praxis.

Der Beginn der Passage lässt sich so interpretieren, dass das stille Schweigen in der strengen Sitzmeditation eine radikale Negation ist, die auch die Sprache mit einschließt (vgl. die vollständige Übersetzung der Passage im Anhang). Ueda schreibt: „[Das ‚nur'] in Dōgens [Fassung der Meditation als] ‚nur Sitzen' [*shikan taza* 只管打坐] ist kein leichtfertiges ‚nur', wie man sagt, ‚es genügt, nur sitzend zu meditieren'. Es ist der Vollzug einer tiefen und durchdringenden Negativität und es wird von Negativität durchzogen. [...] Sitzend Meditieren ist Ausfallen von Leib und Herz [*shinjin datsuraku* 身心脱落], das ist nur-Sitzen."

Mit anderen Worten, die sprachliche Formulierung als Nur-Sitzen gleicht nach Uedas Deutung einer vollkommenen Negation aller anderen Formen der sprachlichen und nicht-sprachlichen Artikulation. Was bleibt, ist der radikale Entzug aller Ausdrucksformen. Allerdings enden die Ausführungen Uedas nicht mit dieser Feststellung einer radikalen Negation, ebenso wenig wie es Dōgen dabei bewenden ließ, fortan sitzend zu schweigen. Folglich stellt sich überhaupt erst die Frage, wie Theorie und Praxis, Sprache und Übung zusammenfinden, ohne den radikalen Anspruch, wie er sich sprachlich formuliert findet, in der Übung aufzugeben.

Was sich an dieser Stelle allein radikalisiert, ist das Verhältnis zwischen Sprache und Schweigen in seiner Komplementarität. Doch die Struktur der Synthesenbildung in der Entäußerung des Sinns in der Sinnlichkeit wird an keiner Stelle unterminiert. So interpretiert Ueda die Struktur im Verhältnis vom Schweigen der Sitzmeditation, ihrer Reflexion und wiederum der Artikulation dieser Reflexion wie folgt: „Die Sache der gründlichen Negativität ‚nur Sitzen' ist im gleichen Moment der Urgedanke ‚nur Sitzen', weshalb es möglich wird, durch das Wort ‚nur Sitzen' einen Standpunkt (z.B. den Dōgen-Zen genannten Standpunkt) zum Ausdruck zu bringen [*hyōmei suru* 表明する]."

Die Denkbewegung und das Moment der Entäußerung ergeben sich daraus, dass der Gedanke einer alles negierenden Praxis diesen Gedanken selbst negiert,

---

42 Ueda 1995: 221.

es kommt zu einer Entäußerung des Gedankens in den Ausdruck und so zu einer Vermittlung zwischen Praxis und Ausdruck. Die Bewegung und der Vollzugscharakter des Gedankens überwinden die ihm scheinbar eigene Widersprüchlichkeit, auch wenn Ueda schreibt: „Gleichwohl ist der Gedanke ‚nur-Sitzen' ein Gedanke, der die Negation des Gedankens umfasst, es ist ein solcher Urgedanke [*genshisō* 原思想], weil er der Gedanke der Sache ‚nur-Sitzen' ist, das eine durchdringende Negation, d.h. auch eine durchdringende Negation des Gedankens ist."

Schließlich heißt es in der Erweiterung der Denkbewegung in Richtung auf ihre lautliche Artikulation, wie folgt: „Die Sache ‚nur Sitzen' ist das Wort ‚nur Sitzen', aber zwischen Sache und Wort gibt es eine durchdringende Negativität [*tettei teki hiteisei* 徹底的否定性]; dadurch, dass dies wiederum in Worten reflektiert wird, wird der Dynamismus selbst [...] dort ergründet, wo [die Sache] nur Sitzen schon das so lautende Wort ist." Ueda behauptet also, dass die sprachliche Artikulation der Sitzmeditation intrinsisch ist gerade dadurch, dass das schweigende Sitzen Sprache negiert: „Schweigen" wird hier als Vollzug der Negativität, d.h. der Negation zwischen Sprache und Welt gefasst. Die Negativität besteht darin, dass ein Wort nur funktioniert, insofern es die *angesprochene* Sache in ihrer Unabhängigkeit von der Sprache negiert. Der Ort der Vermittlung von Sprache und Welt liegt, so Ueda, im Selbstgewahren.

Diese bewusstseinsphilosophische Spekulation und alle weiteren Konsequenzen daraus mögen dahin gestellt bleiben. Der wichtige Beitrag Uedas für die vorliegende Darstellung liegt in der Analyse des Zusammenhangs vom Schweigen im Sitzen zur verbalen Artikulation dieses Schweigens. Er zeigt dabei den Punkt auf, wo die zenbuddhistische Praxis wenigstens instantan die theoretische Reflexion berührt, und damit, inwiefern der Gebrauch von Sprache im Buddhismus die Vermitteltheit des Schweigens illustriert.

5 Die Vermitteltheit des Schweigens durch die Sprache

Der Schlüssel zum Verständnis des Titels des vorliegenden Aufsatzes liegt in der Idee der Vermittlung. Denn um die Ausgangsfrage zu modifizieren: Kann etwas Nicht-Sprachliches sprachlich artikuliert werden? In welcher Weise kann dem Ungesagten eine Stimme gegeben werden? Wie kommt es zu einer Verlautbarung des Schweigens durch und in der Sprache? In welchem Sinn spricht sich das Schweigen in der Sprache aus?

Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Fragen ist die Bestimmung des Menschen als sprachliches Wesen. Damit ist eine Priorität des Sprachlichen

gegenüber den anderen, nicht-sprachlichen Formen von Artikulation formuliert. Die Priorität besteht in Hinsicht auf die Vervollkommnung der denotativen Funktion und der Ausbildung eines umfassenden und differenzierten Zeichensystems. Nur aus diesem gewinnen die nicht-sprachlichen Formen der Artikulation ihr denotatives Potential. Unabhängig davon also, ob Schweigen selbst als eine Form der Artikulation begriffen werden kann oder nicht, kann es nur vermittelt begriffen werden, insofern es stets durch Sprache vermittelt bleibt.

Umgekehrt wurde eingangs argumentiert, dass die Sprache in nicht-sprachlichen Formen der Artikulation fundiert ist: basaler, weil sie in konkreten Handlungskontexten und körperlichen Lebensvollzügen fundiert ist. Durch diese ist nicht-sprachlichen Artikulationsformen eine hohe semantische Dichte eigen. Wenn also das Schweigen – analog zur Sprache – einen treffenden Ausdruck darstellt, dann durch die Situiertheit, die natürlich auch kontrastiv gegeben sein kann.

Wenn nun aber Schweigen tatsächlich selbst als Form der Artikulation verstanden werden muss, ist damit sogar eine doppelte Indirektheit im Bezug zur Sprache gegeben. Diese doppelte Indirektheit kann den Sachverhalt vernebeln und erklärt, warum das Schweigen oftmals als das radikal Andere der Sprache interpretiert wird. Die Indirektheit besteht in zweierlei Hinsicht: Erstens besteht sie darin, dass das Schweigen anders als andere Formen der nicht-sprachlichen Artikulation, vom Körper her gesehen, anders als die Geste also, sozusagen passiv bleibt, da es sich im Schweigen nicht um einen aktiven oder positiven Ausdruck handelt. Es ist in sich nicht mehr als ein Aussetzen oder Unterbleiben. Dabei macht der Vergleich mit der Geste auch deutlich, dass es sich nicht um ein bloßes Aussetzen im Sinn der Unterbrechung des sprachlichen Diskurses handelt. Eine Geste durchbricht einen Diskurs nicht primär linear, sondern durch seine Überlagerung mit einer Vielzahl konnotativer Bezüge.

Die denotative Funktion von Sprache erklärt sich nicht aus dem System der Sprache allein, sondern ist fundiert in einer umfassenderen Pragmatik. Diese Abhängigkeit und Fundierung ändert aber nichts daran, dass die idealisierte Funktion der Sprache als kontextfreies, rein konventionelles Bedeuten zugleich den Bezugsraum der Geste ausmacht: sie ist wesentlich kontextuell und spezifisch, nicht allgemein. Nur aus diesem Bezug erlangt die Geste das Potential zur „reinen" Bedeutung, und zwar aus einem kontrastiven Verhältnis zueinander. Was passiert nun, wenn die Geste noch enger an die Sprache gebunden ist, aber dabei zugleich passiver als jede positive Geste oder radikal passiv ist, weil es um ein Unterbleiben geht? Dann schweigt man. Und in diesem Schweigen als Negation von Sprache im Gestus des schweigenden Sitzens liegt zunächst und im emphatischen Sinn nicht mehr als eine indirekte, aber dennoch radikale Affirmation des sprachlichen Wesens des Menschen.

Allerdings ist dem Schweigen als Geste zugleich ein ikonischer Charakter eigen und es wird so von historischen und existentiellen Schichten der Bedeutungsverdichtung überlagert. Dem Schweigen kommt deshalb ein spezifischer ikonischer Charakter zu, weil es Teil einer ritualisierten und kodifizierten Praxis ist. Wie Steineck treffend bemerkt, hat das Schweigen als „die Meditation ‚mit dem Gesicht zur Wand' [...] zwar auch Darstellungs- und Aufführungscharakter, sozusagen als *imitatio Bodhidharmae*, aber sie ist, zumindest in Dōgens Deutung, nicht nur Auf-, sondern auch Durchführung des religiösen Ideals und somit nicht nur ein Nach- oder Abbild, sondern Wiederholung des Urbilds selbst."[43]

Insofern es sich um Dōgens *Deutung* des Sitzens handelt, ist klar, dass das Schweigen als Artikulation im Entzug nicht nur auf Sprache bezogen bleibt, sondern auch in die reflexive Ebene eingeht. Zahlreiche Texte zeugen davon. Dennoch schreckt Dōgen nicht davor zurück zu behaupten, dass „all die Buddhas und Patriarchen vermögen, [die Wahrheit] vollkommen auszudrücken [*dōtoku* 道得]."[44] Hier ist zwar nicht nur die verbale Sprache gemeint, sie wird aber an dieser Stelle rückhaltlos bejaht.[45] Diese reflexive Affirmation der Sprache aus buddhistischer Perspektive ist vor allem dann plausibel, wenn man wie Dōgen realisiert, dass Schweigen mit der Sprache auch *im* Sprechen vermittelt wird: „Wenn dieser vollkommene Ausdruck geäußert wird, bleibt das Unausgedrückte allerdings ungesagt."[46]

5.1 Anhang: Übersetzung: Auszug aus Uedas Dōgen-Kommentar[47]

„[Das ‚nur'] in Dōgens [Fassung der Meditation als] ‚nur Sitzen' [*shikan taza* 只管打坐][48] ist kein leichtfertiges ‚nur', wie man sagt, ‚es genügt, nur sitzend zu meditieren'. Es ist der Vollzug einer tiefen und durchdringenden Negativität und es wird von Negativität durchzogen. ‚Beende das Ermessen von Erinnerung, Vorstellung und unterscheidender Betrachtung', ‚lass also davon ab, Erklärungen zu suchen und Worten nachzujagen' und [lerne,] das Licht sich

43 Steineck 2008: 293.

44 DZZ 1: 374; dt. Übersetzung des Faszikels Dōtoku in Müller 2013: 274–279.

45 Vgl. die umfangreiche Darstellung von „Dōgens Sprachdenken" im Sinn einer „Vorgeschichte" zur vorliegenden Thematisierung des Schweigens in Müller 2013: 249–321.

46 DZZ 1: 375; vgl. zum „Unausgedrückten" Müller 2013: 285–287.

47 Ueda 1995: 222.

48 Auch 祇管打坐 geschrieben, wird nur-Sitzen von Dōgen in *Eihei Kōroku* 永平広録 4 (DZZ 3: 218) über den Ausdruck „Ausfallen von Leib und Herz" *shinjin datsuraku* 身心脱落 bestimmt.

zurückwenden und [auf die eigene Natur] scheinen zu lassen, das ist sitzend Meditieren [*zazen* 座禅]. Sitzend Meditieren ist Ausfallen von Leib und Herz [*shinjin datsuraku* 身心脱落], das ist nur-Sitzen. Dann wird die Sache [*koto* 事] ‚nur Sitzen', also der Vollzug der durchdringenden Negativität, im gleichen Moment zum Wort [*kotoba* 言葉] ‚nur-Sitzen' [...], es ist schon der Gedanke, der Urgedanke ‚nur Sitzen'. Die Sache der gründlichen Negativität ‚nur Sitzen' ist im gleichen Moment der Urgedanke ‚nur Sitzen', weshalb es möglich wird, durch das Wort ‚nur Sitzen' einen Standpunkt (z.B. den Dōgen-Zen genannten Standpunkt) zum Ausdruck zu bringen [*hyōmei suru* 表明する]. Gleichwohl ist der Gedanke ‚nur-Sitzen' ein Gedanke, der die Negation des Gedankens umfasst, es ist ein solcher Urgedanke [*genshisō* 原思想], weil er der Gedanke der Sache ‚nur-Sitzen' ist, das eine durchdringende Negation, d.h. auch eine durchdringende Negation des Gedankens ist. Das ist der Grund [*yuen* 所以], warum ‚nur Sitzen' in sich selbst ein ursprünglicher Dynamismus [*kongenteki dainamismu* 根源的ダイナミズム] ist. Die Sache ‚nur Sitzen' ist das Wort ‚nur Sitzen', aber zwischen Sache und Wort gibt es eine durchdringende Negativität [*tettei teki hiteisei* 徹底的否定性]; dadurch, dass dies wiederum in Worten reflektiert wird, wird der Dynamismus selbst auf der Ebene des Urgedankens ergründet, der grundsätzlich im Selbstgewahren entsteht, also dort, wo [die Sache] nur Sitzen schon das so lautende Wort ist. Dies ist der ursprüngliche Anlass [*konpontekina yuen* 根本的な所以], warum das Shōbōgenzō geschrieben worden ist."

Danksagung: Für viele kritische und konstruktive Gedanken zum vorliegenden Thema während der Entstehung dieses Aufsatzes habe ich Ullrich Thiemann, Aurelio Calderon, Sascha Freyberg und den Diskutanden bei einem Vortrag im Colloquium der DFG-Kolleg-Forschergruppe „Bildakt und Verkörperung" unter Leitung von Prof. Horst Bredekamp und Prof. Jürgen Trabant an der Humboldt Universität zu Berlin zu danken.

Bibliographie

DZZ. *Dōgen Zenji zenshū* 道元禅師全集 (7 Bde., 1989–1993). Tōkyō: Shunjusha.
HWdPh. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (13 Bde., 1971–2007). Basel: Schwabe.
USS. *Ueda Shizuteru shū* 上田閑照集 (11 Bde., 2001–2003). Tōkyō: Iwanami shoten.
WvH. *Wilhelm von Humboldt. Werke* (5 Bde., 1960–1981). Stuttgart: Cotta.
Aristoteles (1994): *Politik*. Reinbek: Rowohlt.
Aristoteles (1995): *Metaphysik*. Studienausgabe, Bd. 5. Hamburg: Meiner.
Cassirer, Ernst (1994): *Phänomenologie der Erkenntnis*. (Philosophie der symbolischen Formen 3). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ferenczi, Sándor (1919): „Zur psychoanalytischen Technik". *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* V, 1919: 181–192.

Frauwallner, Erich (1956): *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag.

Heidegger, Martin (1995): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. (Gesamtausgabe 18). Frankfurt: Kostermann.

Humboldt, Wilhelm von (1998): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Hrsg. von Donatella Di Cesare. Paderborn: Schöningh.

Kleist, Heinrich von (2011): *Sämtliche Erzählungen; Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden; Über das Marionettentheater*. Köln: Anaconda.

Mayer, Heike (2007): „Schweigen". *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen. Bd. 8: 686–706.

Markewitz, Sandra (Hrsg.) (2013): *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Mühlhäuser, Matthias (2014): *Schweigen und Schweigeformen in der Literatur: Zur Hermetik des beredten Schweigens in Gottfried von Straßburgs „Tristan"*. Hamburg: Diplomica Verlag.

Mensching, Gustav (1926): *Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. Gießen: Töpelmann.

Merleau-Ponty, Maurice (2001): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Müller, Ralf (2013): *Dōgens Sprachdenken. Historische und systemtheoretische Annäherungen*. Freiburg: Karl Alber-Verlag.

Páramo-Ortega, Raúl (1967): „Einige Bemerkungen über das Schweigen des Analytikers". *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 15.3/4: 247–252.

Plitz, Wolfgang (1987): *Die Philosophie des Schweigens – das Schweigen in der Philosophie*. Dissertation an der Universität Würzburg.

Schlieter, Jens-Uwe (2000): *Versprachlichung–Entsprachlichung: Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*. Köln: edition chōra.

Steineck, Raji C. (2008): „Rituale in der Bildung der Sōtō-Schule". *Hōrin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur*, 15: 277–293.

Ueda, Shizuteru (1982): „Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis". In: *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Hrsg. von Walter Strolz. Freiburg: Herder, 209–234.

Ueda, Shizuteru (1995): „Kaisetsu 解説". In: *Daijō butten* 大乗仏典 *23: Dōgen* 道元. Hrsg. von Ueda Shizuteru 上田閑照 und Yanagida Seizan 柳田聖山. Tōkyō: Chūō kōron sha. 93–255.