

Philipp Stoellger

Vom Sagen des Zeigens und Zeigen des Sagens

Die Macht der Sprache zwischen Sagen und Zeigen

1. Zur Kreuzung von Machttheorie und Sprachphilosophie

Wenn man Sprache und Macht miteinander in Verbindung bringt, ist bereits einiges geschehen. Was traditionell auseinandertrat, etwa in ›Hermeneutik und Ideologiekritik‹ ist plötzlich und unerwartet vereint oder im Genitiv gekreuzt. Allerdings tritt es sogleich wieder auseinander, wenn die Macht der Sprache abgegrenzt wird von den Sprachen der Macht (so die Herausgeber).¹ Nur darf man zweifeln, ob diese Abgrenzung lange haltbar sein wird. Denn wenn Sprache Macht ›hat‹ oder ›ist‹, wird es in ihr aufgrund ihrer Macht auch Konflikte geben und ebenso mit ihr, wenn es zur Konkurrenz mit anderen Mächten kommt.

Was in der Themenstellung geschieht, wirkt wie eine Berührung, wenn nicht Infektion der Sprache mit ›Macht‹, die in Sprachphilosophien gern latent gehalten wurde, wie in mancher Hermeneutik. Als wären Vor- und Einverständnis, Konsens und Verständigung fern der Macht und ihrer Konflikte, Gefahren und destruktiven Züge. Das zu meinen, wäre eine Selbsttäuschung. Denn seitens der Machttheorie zeigen verständigungs-basierte Machtbegriffe wie der Hannah Arendts oder kommunikationsbasierte wie der von Habermas wie Macht in, als und durch Verständigung entsteht. Selbst die Konsens-theorie der Macht (mit der Funktion von Normensetzung) ist eine Theorie der Machtgenese aus konsensbildender Verständigung oder Anerkennungsprozessen. Darin entsprechen ihr solche Hermeneutiken, die Verständigung mit dem normativen Ziel des Konsenses konzipieren² und darin zugleich (oft verschwiegen) auch Machttheorien sind. In der Titelformulierung wird diese beunruhigende und klärungsbedürftige Nähe von *Machttheorie* und *Sprachphilosophie* manifest und thematisch.

1 Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.

2 Schleiermacher beispielsweise sah das anders, wenn Konsens wie Dissens gleichermaßen gültige Gesprächsausgänge sind.

2. Sine vi, sed verbo?

In griechischer wie in jüdisch-christlicher Tradition war aus unterschiedlichen Hintergründen die Macht der Sprache so selbstverständlich wie mehrdeutig. Welche Sprache und welche Macht, das ist mehrfach fraglich: die des gesprochenen Wortes oder des gedachten Begriffs, des Textes oder der Schrift, des Dialogs oder des Offenbarungswortes, des Gleichnisses oder der Argumentation? Die Sprachen von Magie, Mythos oder Namensgebung und Metaphorik sind so verschieden wie auf je ihre Weise sc. Formen der Macht.

Die Sprachphilosophien in der Tradition Hamanns, Humboldts und Herders indes haben die leicht anrühige Machtdimension von Sprache erstaunlich wenig wichtig genommen. Darin könnte man eine bezeichnend protestantische Imprägnierung dieser Tradition sehen, die der Regel der Confessio Augustana folgt: »sine vi humana, sed verbo« (CA 28). Das Wort sei der Ort des Anderen der Gewalt (d.h. hier auch: der weltlichen Macht). Sprache als Medium der Auseinandersetzung auszuzeichnen, ist auch ein Machtverzicht – ein Verzicht auf Schwert oder sprachlose Entscheidung des intransparenten Souveräns. Nicht dass das Wort machtlos wäre, aber es gilt als ein ›Heterotopos‹, das nicht wirkt wie andere Mächte (Fürsten, Waffen oder Geld). Dieser Grundsatz ist im Protestantismus zur Denkgewohnheit geworden: gewaltfrei und machtlos sich auf das Wort zu verlassen – in der Hoffnung, dass das wohl wirken werde.³

Dahinter steht ein nicht nur protestantisches Vertrauen darauf, dass letztlich die mächtigste Macht die des Wortes Gottes sei, auf dessen Wirken man sich getrost verlassen kann, wenn doch die Welt dadurch geschaffen ist. Wie aber das vermeintlich gewaltfreie, aber nicht machtlose Menschenwort und das allmächtige Gotteswort zueinander

3 Vgl. »Confessio Augustana 28«, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1930, 12. Auflage 1998, 124,9: »Cum igitur de iurisdictione episcoporum quaeritur, discerni debet imperium ab ecclesiastica iurisdictione. Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictione competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, remittere peccata, reicere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.«

»Deshalb ist das bischöfliche Amt nach göttlichem Recht, das Evangelium zu predigen, Sünde zu vergeben, Lehre zu urteilen, und die Lehre, die dem Evangelium entgegen steht, zu verwerfen, und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort.«

stehen, erscheint bis in gegenwärtige Hermeneutiken und Homiletiken beunruhigend konsenslos. Der Rückgriff auf die Sprechakttheorie hilft da wenig: Denn auch wenn ein Richterspruch ähnlich den Einsetzungsworten des Abendmahls wirken mag, ist dieses Modell nicht eines der Macht *der Sprache*, sondern der *Akte*, also eine Handlungstheorie der Macht, die die von den Handelnden oder Handlungen unterscheidbare Macht *der Sprache* (als Struktur oder Ereignis) gerade nicht fokussiert. Und ob ein Gott sein Wort *als Sprechakt* befriedigend bestimmt sähe, ist ohnehin fraglich.

3. Von *wessen* Macht ist die Rede?

›Macht der Sprache‹ ist ein Genitiv, der der Sprache Macht zuschreibt (sofern hier ein genitivus subiectivus gemeint ist; im genitivus obiectivus wäre man beim bekannten Thema der Macht mittels oder über die Sprache). Dieser Genitiv hat einen metaphorischen Zug: denn es wird ›Macht‹ übertragen von Sprache ausgesagt. So ist bereits die Themenformulierung ein Beispiel für das ›was Sprache vermag‹ – oder sollte man sagen: was *jemand*, der so formuliert, *mit* und *in* Sprache vermag? Dann wäre es die Macht des Subjekts mit seinen Vermögen, das dies oder jenes mit der Sprache macht und darin seine Macht *zeigt* (Deixis). Die Sprachbeherrschung wäre Herrschaft über die Sprache – bei der indes leicht zu vergessen wäre, was die Sprache hier ermöglicht, macht und darin den beherrscht, der sie zu beherrschen glaubt.

Wenn sich eine Formulierung vom Sprecher löst, wie ein Text von seinem Urheber, ›vermag‹ sie auch anderes, als der im Sinn gehabt haben mag. Insofern weicht die ›Potenz‹ einer Wendung von der ihres Stifters ab, geht ihre eigenen Wege und wandelt sich ›mit der Zeit‹, je nach Situation, Zeit, Hörer oder Leser. Die ›Rezeptions-‹ oder die ›Wirkungsgeschichte‹ sind der Horizont von Horizonten, in denen sich die Möglichkeiten einer Formulierung entfalten. Die ›Zeitigung der Zeichen‹ (oder ihre Diachronie) eröffnet Wandlungen, Verengungen oder Weitung ihrer Möglichkeiten. Schlichter gesagt, hat eine semantische Konfiguration das Potential und insofern modale Macht, die wachsen kann, während der Sprecher längst vergangen ist. Wenn eine gute Metapher weit klüger sein kann als ihr Verwender (wie Lichtenberg nicht ohne Griff zur Metapher meinte⁴), ist das ein Hinweis auf die (bei noch so großer Potenz des Urhebers) ›immer noch größere‹ Potenz der Sprache.

4 »Die Metapher ist weit klüger als ihr Verfasser und so sind es viele Dinge.« In: Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe Band 1. Sudelbücher*, München: Hanser 1968. 512.

Theologisch wird das beunruhigend, wenn man es auf Gott und Wort bezieht. Dann regt sich die Vermutung, auch hier könnte gelten, das Wort sei allemal klüger, mächtiger gar, als sein Sprecher. Wenn dem so wäre oder es zumindest so sein könnte, wäre das von Gott ergangene Wort der Ort und Hort von Möglichkeiten (modaler Macht), die seinen allmächtigen Urheber überschreiten oder sich gar gegen ihn richten können, die ihn auch überleben würden, selbst wenn er tot sein sollte. ›*Verbum Dei manet in aeternum*‹ heißt es und das bleibt geschrieben für alle Zeit, auch wenn Gott ›totgesagt‹ wird (worin sich die Macht des Sagens manifestiert). Ganz abwegig ist diese Vermutung über die immer noch größere Macht des Wortes nicht. Wenn es heißt, ›Gott war das Wort und das Wort ward Fleisch‹, überschreitet das Wort den Horizont des Bisherigen und das führte sogar in einen Konflikt. Von Golgatha wagte Luther zu sagen: »da streydet Got mit Gott« (Luther, WA 45, 370) – das fleischgewordene Wort mit seinem Vater. Ein Konflikt, in dem sich das Wort gegen seinen Urheber wendet – und die Ohnmacht die Macht des Ursprungs zerzweifelt. *Nemo contra Deum, nisi verbum ipsum?*

Solch eine souveränitätskritische Macht der Sprache ist rückblickend immer schon *vorgängig* wirksam. Bevor ein Sprecher das Wort ergreift, ist Sprache schon, spielt Möglichkeiten zu oder verweigert sie, prägt und bahnt das Sagen durch die Ordnung des Gesagten oder strukturiert die Aufmerksamkeit durch Prägnanzen. Wie im Wettlauf von Hase und Igel ist Sprache ›all das‹. Sie ist eine Vorgabe, ein ›il y a‹, die man *Gabe ohne Geber* nennen könnte. Die Souveränität des Urhebers, des Subjekts mit seinen Vermögen, wird zweifelhaft – so ermöglicht wie begrenzt – im Horizont der Macht der Sprache.

Das kann man in zwei Grenzwerten weiterführen: versteht man die Sprache als Zeichen- und Regelsystem (bis dahin, sie normativ aufzuladen), wäre sie eine Machtmaschine, der ein Mensch nur unterliegen und gehorchen kann. Die leichtere Version wäre, die Sprache (pragmatisch) als den Regelzusammenhang zu verstehen, *in*, *mit* und *von* dem wir leben, nicht nur wenn wir sprechen. Der andere Grenzwert wäre, die Sprache als permanenten Ausnahmezustand zu verstehen, über den kein Subjekt entscheidet, dem es aber ständig ausgesetzt ist und gleichwohl sprechend entscheiden muss. Das Stammeln des Patienten, dessen Seele Sorgen macht, ist ein Ausnahmezustand, in dem sich verdichtet, was jeder kennt, dem auch einmal die Worte fehlen.

Sprache als Ordnung oder als Außerordentliches (wie als Struktur und Ereignis), sind zwei Wege des Sprachdenkens, auf denen sich Sinn und Geschmack ihrer Macht gründlich anders darstellen. Wollte man das theologisch fassen: Gottvater und Christus als zwei Grenzfiguren – zwischen denen der Geist zumeist als Medium bemüht wird, um die Differenz zu entschärfen oder zu vermitteln.

4. Theologisches Vorspiel

Solche Interferenzen von Gott und Sprache wie von Theologie und Sprachphilosophie werden sich im Folgenden wiederholen und variieren. Der Grund dafür dürfte sein, dass mit ›Gott‹ stets sowohl Macht als auch Wort, sein mächtiges Wirken und wirkmächtiges Sprechen thematisch sind. Macht und Sprache kreuzen und verdichten sich in der Reflexion Gottes. Als hermeneutische Hypothese formuliert: die Lehre vom ›Wort Gottes‹ ist eine Theorie von der Macht der Sprache – auf dem Umweg über die Reflexion auf das Wort Gottes.⁵ Die ausführlichste Lehre vom Wort Gottes im 20. Jahrhundert, der erste Doppelband von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, ist nicht zuletzt Wort- und Machttheorie am Ort der Lehre vom Wort Gottes – und damit eine indirekte politische Theologie in Zeiten der NS-Diktatur.⁶ Von der Allmacht des Wortes Gottes zu sprechen, ist eine Geste der Machtkritik, wie in Paulus Kritik an den ›Fürsten dieser Welt‹.

Problematisch an diesem Rekurs auf Gottes Wort als Macht, die ›nicht von dieser Welt‹ sei, aber doch *in* ihr wirksam werden soll (wie am Ort der Christologie reflektiert), ist macht- wie sprachtheoretisch mindestens zweierlei: dass Macht *ursprungslogisch* konzipiert ist, mit der Vorstellung, der eine Ursprung habe und sei Macht, die auf die Repräsentationen derselben übergehe – in katholischer Version auf die Kirche und deren Oberhaupt, in protestantischer auf die Repräsentationen im Wort von Sakrament und Verkündigung. Präsent im Ursprung und legitimiert wie abgeleitet daher in der Repräsentation dessen ist das Modell, das einigermaßen problematisch bleibt. Nicht nur das (politisch und institutionentheoretisch) prekäre Repräsentationsmodell, sondern vor allem die (mythogene) Ursprungslogik werden nur den überzeugen, der schon an diesen Vollzügen partizipiert. Auch wenn die Macht des Ursprungs weitergehend *handlungslogisch* konzipiert wird, steht es nicht besser: die Handlungsmacht Gottes, an denen Sprachhandlungen (oder -handelnde) irgendwie partizipieren, bleibt abhängig von der Anerkennung der Grundmetapher des ›Handelns Gottes‹.

Einsichtsfähiger könnte es sein, wenn Gottes Macht *modal* konzipiert wird: Wenn Gott spricht, ist sein Sprechen bestimmt durch seine

5 Daher provozierten die religiösen Vollzüge auch die entsprechenden Reflexionen auf die Medialität des wirkmächtigen Wortes in den Gestalten von Schrift, Verkündigung, Sakrament – und ursprünglich des inkarnierten Logos. Dabei sind diese Vollzüge stets semantisch wie pragmatisch und geschichtlich eingebettet verstanden worden – mit dem sozialen Sinn, dass gelebter Glaube nie ohne Gemeinschaft und Lebensform verfasst ist.

6 Vgl. Hermann Diem, *Sine vi sed verbo*, München: Kaiser 1965. 73-89.

Eigenschaften – mit Folgen für die Sprache, die er als ›der Güter gefährlichstes, dem Menschen gegeben‹ habe. Denn der Sprache wird damit eine Macht zukommen, die ihr *als Sprache* zu eigen wird (ähnlich wie dem ›Ebenbild Gottes‹ kraft seiner Ebenbildlichkeit und kraft des Herrschaftsauftrags des ›dominium terrae‹ eine Macht dafür zugeschrieben wurde, die ihm dann *als Geschöpf* zu eigen ist – in unvertretbar eigener Verantwortung).

Für Gottes Eigenschaften gilt, sie seien kommunikativ und konvertibel. Kommunikativ heißt etwa, er ist gerecht, indem er gerecht macht, oder er ›macht uns sprechen‹, indem er uns anspricht. Konvertibel heißt (u. a.), sie sind ›austauschbar‹ und koextensiv, wie die Güte und Wahrheit Gottes. Geht man davon aus (und sei es unvermeidlicherweise nur hypothetisch) partizipiert Sprache dann an seinen Eigenschaften, als da wären: Allwissenheit, -macht, -güte, Allgegenwart und -ursächlichkeit. Die Konsequenz für das Verhältnis von Sprache und Macht ist offensichtlich: Sprache ist nicht nur der Güter gefährlichstes, sondern der Medien mächtigstes. Aber wesentlich ist in theologischer Perspektive, dass diese Macht nicht nackt und bloß ist, sondern semantisch verfasst: so wie die Macht nicht nackte Allmacht ist, sondern durch Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit bzw. Liebe imprägniert. Macht der Sprache in dieser Fassung ist damit stets regulativ verfasst. Sowenig die Theologie sich damit begnügen kann, die Macht Gottes hochzutreiben, sowenig eine Sprachtheorie damit, die Macht der Sprache zu feiern. Denn damit wäre deren Sinnhaftigkeit noch unbefragt: woher, wie und zu welchem Ende wirkt diese Macht? Fragen des Ethos werden unabweisbar, wenn man den Gebrauch dieser Macht bedenkt.

Zuvor ist noch auf eine Weggabelung im Denken von Sprache und Macht hinzuweisen: auf ein kataphatisches oder ein apophatisches Sprachverständnis. Ist Sprache ein mächtiges Medium, das manifest und schlagend evident wirkt, so wie Prägnanz und Performanz nahe legen? Dann wäre sie eine kulturelle Institution, die als Präsenzereignis und Repräsentationsform ›gegeben‹ ist bzw. ›sich gibt‹. Benjamin hätte wohl auf die ›Aura‹ verwiesen, mit der Sprache dann Offenbarungsereignis etwa des Klaren und Deutlichen würde. Apophatisch hingegen wäre zurückhaltender zu formulieren. Sprachkritik und die Einsicht in die Indirektheit von Mitteilung würde die Sprache allenfalls als Spur und Anzeige dessen verstehen, was sie nicht selber ist und vermag. Sie wäre kein Offenbarungs- sondern vor allem ein Entzugsmedium, deutlich prekärer, als es die kataphatische Sicht erwarten lässt.

Gottes Wort hat Wirkmacht *par excellence* und ist das modell- und metaphorengebende Vorbild für ›kataphatische‹ Sprachphilosophien: also nicht für negative, apophatische, sondern ›positive‹, denen Sprache als Medium der Offenbarung, Erschließung, Welterzeugung oder als Ereignis gilt. Dann ist Sprache die Gegebenheitsweise, in der sich etwas

oder jemand (als mächtig) zeigt (transitiv aktiv), exemplarisch sc. Gott. Um es an einem Beispiel zu exponieren in Form einer Minimax-Spekulation: Gesetz es gälte, »Bei Gott ist kein Ding unmöglich« – gälte das kat'exochen für die Sprache: der Sprache ist nichts unmöglich. Gottes Allmacht (als Allmöglichkeit) wurde scotistisch näher bestimmt: ihm sei auch möglich, was jedem anderen unmöglich wäre (etwa immediate Natureingriffe). Insofern ist seine Möglichkeit eine »Immer-noch-mehr-und-anders«-Möglichkeit. Nur ist auch die bekanntlich begrenzt: er kann nicht lügen oder Selbstwidersprüchliches tun etc.

Demgegenüber ist der Sprache sogar noch *mehr* möglich als Gott. Das Welterzeugungspotential *der Sprache* übertrifft die Gottes insofern, als er in seiner Macht stets ordiniert ist, bestimmt und begrenzt durch seine anderen Eigenschaften (v. a. Güte und Liebe, derentwegen er wenn schon, denn schon die bestmögliche Welt schaffen muss, weil er nichts anderes will und wollen kann). Der Sprache ist daher mehr möglich als Gott. Sie kann auch weniger gute Welten erzeugen, was manches Buch ja auch zeigt. Sie kann auch noch bessere Welten erzeugen. Ist sie darum mächtiger als Gott selbst?

Wenn Sprache darin bestünde, zu sagen, was der Fall ist oder was sich zeigt, wäre sie auf diese Wiederholung beschränkt (im Abbildungsmodell). Schon das ist schwer genug. Aber Sprache kann anderes sagen, als was nur der Fall ist: nicht nur Wirklichkeiten, sondern bloße Möglichkeiten. Das ist schon viel und mehr als das Abbildungsmodell zugeht. Aber auch dann wäre sie noch beschränkt, eben auf das Mögliche (wie weit es auch gefasst werden mag) und möglich heißt wenigstens »denkbar«, einigermaßen widerspruchsfrei denkbar. Die Sprache aber vermag *noch* mehr, auch Undenkbares zu sagen: »schwarze Schimmel« in die Sprachwelt zu setzen, »hölzerne Eisen« Schrift werden lassen und »schwarze Milch« zu bedichten. Sprache kann erheblich mehr sagen, als man denken und sich vorstellen kann – mit allen Risiken und Nebenwirkungen. Insofern ist die Sprache ein Medium des Unmöglichen (das Bild teils auch). Maurice Blanchots Literaturtheorie ging von dieser Figur des starken Imaginären aus oder auf sie zu. Nur wird es dann beinahe unheimlich. Sprache scheint zum Fenster mit Aussicht auf das Unmögliche zu werden – wobei absolut dunkel ist, was man denn dort sehen könnte: Goyas Abgründe oder Füsslis Nachtszenen?

»Semper mens est potentior quam sint verba«⁷ heißt es bei dem Ba-

rockjuristen Mattesilano. Der Geist sei stets mächtiger als die Worte. Das kennt jeder, sofern einem die passenden Worte fehlen, um zu sagen, was man meint. Darauf beruht auch manche Hermeneutik, die hinter den Worten die eigentliche Meinung des Autors sucht und erfindet. Das umgekehrte ist ebenso nötig zu vertreten: »Semper verba sunt potentior quam sit mens«. Die Worte vermögen stets mehr als der Geist. Es ist mehr sagbar, als denkbar ist. Das kennt jeder, wenn jemand Undenkbares erzählt, beispielsweise von einem »unmittelbaren Selbstbewusstsein«. Eine *contradictio in adjecto* ist zwar sagbar, aber nicht denkbar. Das könnte phantastisch erscheinen, abwegig, fiktiv, unreal. Nur wäre das eine Unterschätzung dieser Potenz zum Unmöglichen. Denn damit wird möglicherweise auch phantasiert, was *noch* nicht möglich und wirklich ist (wie in der Technikgeschichte); oder es wird das erdacht, was man zu hoffen wagt, auch wenn es jetzt unmöglich scheint. Und dieses Erhoffte kann wirklicher sein als die Wirklichkeit (etwa eine kommende Gemeinschaft oder das Reich Gottes). Literatur scheint mir das kulturelle Sensorium dafür zu sein: der Sinn und Geschmack fürs Unmögliche. So scheint mir Blanchots Sicht der Sprache ihren imaginären Fokus zu finden.

5. Machtkonflikte: Bild, Zahl, Technik

Derart von der Sprache zu denken, sie gar an Gottes Statt treten zu lassen, ist eine nur schwer zu widerstehende Versuchung für die Sprachphilosophie, die ihren Gegenstand damit so hoch treibt, dass sie der Theologie zum verwechseln ähnlich wird. Wer einmal über die Macht der Sprache zu reflektieren begonnen hat, kann trotz aller Sprachkritik den ungeheuren Reiz dieses Denkwegs nicht nicht nachvollziehen. Das ging auf seine Weise sc. bereits Hegel so, wenn auch mit der Macht des Begriffs. Und ähnlich denken noch gegenwärtige Medientheoretiker und Wissenschaftsgeschichtler, wenn denen die Medien bzw. Techniken als das eigentliche movens der Geschichte gelten. Die »Macht der Medien« ist nicht nur eine Banalität (etwa der Medienkritik), sondern auch eine plausible Einsicht in die Eigendynamik der vermeintlich bloßen Mittel.

Aber es regen sich doch auch Zweifel. Denn solch ein Monotheismus der Sprache kann sprachphilosophisch leicht zu einer Monokultur führen: als wäre die Sprache nicht nur die höchste, sondern auch die eine und einzige Macht, die keine anderen Mächte neben sich kennt, geschweige denn duldet. Wer Denken *allein sprachlich* denken kann – solo verbo gleichsam – verdrängt die Alternativen, die anderen Möglichkeiten und Mächte: Konkurrenten oder Supplemente der Sprache.

Daher sei kurz daran erinnert, nach welchen Mächten man *auch* fragen müsste und, wenn es um die »Grenzen der Macht der Sprache« geht,

⁷ Zit. n. Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam 1981, 137; Vgl. Matteo Mattesilano, *Tractatus ... electionum verioris opinionis insignis iuriconsulti, in: Tractatum ex variis iuris interpretibus collectorum* I, Lugduni 1549, fol. 203r (pt.); Vgl. Luigi Lombardi, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano: Giuffrè 1967, 164-183.

auch fragen sollte. Denn die Macht der Sprache findet ihre äußeren Grenzen in *anderen* Mächten: Auch wenn der Bürokrat nicht nicht sprechen kann, seine ›krateia‹ übt er aus etwa mit einem Knopfdruck. Er bedarf der Zeichen und deren Medien, aber in ihm zeigt sich die Macht von Gesetzen, Kontingenzen und Faktizitäten, angesichts derer es einem die Sprache verschlagen kann, wie Kafka zu erzählen wusste.

Nach Macht der Sprache und deren Grenzen zu fragen, hat einen Sitz im Leben, angesichts dessen die Frage beinahe nostalgisch wirken kann, wenn doch längst andere Medien ihre Macht manifestieren:

- alltäglich die Macht der Bilder und anderer AV-Medien wie die des Web;
- im Kontext der Wissenschaft, in denen empirisch Zahl und Bild dominieren;
- die faktische Entwöhnung vom Schreiben, so dass von der Sprache noch das Lesen, dominant aber die Oralität bleibt;
- oder ohne es gleich zu beklagen, scheint doch der implizite Student der Studienreformen ein hoch kompetenter Analphabet zu sein. Es sind nicht Lesen und Schreiben, sondern Hören, Schauen und Reden, die für das Meiste ausreichen, als verflüssigte (oder verdünnte) Form der ›Sprachbeherrschung‹, von der dann nur noch bloße Kommunikationstechniken bleiben.

Die Macht des Bildes, konkurriert nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Sprache. Es ist nicht nur Mittel der Möglichkeit der Bildner oder Abgebildeten etc. Sondern *als Bild* ist es von eigener ›ikonischer Prägnanz‹, Potenz und Energie. Denn Bilder vermögen nicht nur ›Sinn zu erzeugen‹, wie Gottfried Boehm so treffend zeigte, sondern auch Unsinn sinnvoll erscheinen und werden zu lassen, wenn ›man‹ sich an Bildern orientiert, die uns prägen. Das tun auf ihre Weise Sammler, die um der ›heiligen‹ Bilder willen leben, aber auch jedermann, wenn doch Bilder so ›auf's Auge‹ gehen, dass man sie nicht mehr loswird und wir uns an ihnen orientieren. Von eigener und anderer Macht ist die Zahl. Theologie wird meist mit Worten gemacht, wie Philosophie auch. Es sind Sprech-, Sprach-, Text- und Buchwissenschaften. Ist das bei der Psychoanalyse nicht ähnlich? Dann indes nicht mehr, wenn sie empirisch reduziert wird (mit entsprechendem Wissenschaftsbegriff und dem Willen zur empirischen Präparation von ›Erfahrung‹). Das verweist auf die Wasserscheide von Sprache und Zahl. Die empirischen Techniken von ›Messen, Zählen und Wägen‹ sind Domänen der Zahl. Ermessen, Erzählen und Erwägen dagegen sind eher Domänen der Nachdenklichkeit und Sprache. Das zeigt sich im Verhältnis zu den Naturwissenschaften, deren ›Leitmedium‹ die Zahl ist (und das Bild), nicht aber die sprachliche Darstellung, Paraphrase und Interpretation. Beide, Bild wie Zahl, haben und eröffnen andere Möglichkeiten als die Sprache – und sind daher auf ihre und andere Weise mächtig. In Naturwissenschaften

und Technik dominieren Bild und Zahl, weil sich mit ihnen Welten erzeugen, berechnen und optimieren lassen auf eine Weise, der gegenüber die Sprache geradezu ohnmächtig und hoffnungslos unpräzise wirken kann. Mit Sprache allein lässt sich kein Haus mehr bauen (vielleicht noch eine Schwarzwaldhütte).

Ein Monotheismus der Sprache ist daher alles andere als ratsam. Daran leidet auch manche Hermeneutik. Zu Bild und Zahl gesellen sich noch andere Präzedenzen der Macht: am schlichsten natürlich *Geld*, Güter und alte oder neue *Fürsten*, die ihre Macht mit Schweigen oder Taten demonstrieren. Oder die demokratische Version des Fürsten, das autonome und souveräne Subjekt mit seinen Vermögen. Auch die von Blumenberg so genannte ›absolutistische Wirklichkeit‹, die *Natur*, die Furcht und Zittern weckt und auf den Schrecken mit Poesie und Mythen antwortet. Und wenn die Natur auf Gesetze gebracht wird, vermag die Sprache nichts dagegen (es sei denn, sie könnte Wunder wirken, was einst Gottes Wort vorbehalten war und später von der Technik übernommen wird). Die mächtigste aller Machtkonkurrenten scheint die *Technik* zu sein. Ist sie doch eine Geschichte immenser Möglichkeitssteigerung kraft der Verschiebung der Grenze von Möglichkeit und Unmöglichkeit. Was man einst für unmöglich hielt, ist längst wirklich, wenn nicht schon veraltet. An der Technik zeigt sich auch drastisch, dass nicht nur Urheber und Handlungssubjekte mit ihren Vermögen Sitz der Macht sind. Die Eskalationen, Selbstbezüglichkeiten, Risiken und Nebenwirkungen der Technik (wie sie von Technikkritikern ausgebreitet und aufgespießt werden) zeigen, dass diese vermeintlichen Mittel eine Eigendynamik entwickeln, die unbeherrschbar werden kann. Das ›aus sich selbst rollende Rad‹ kann zum Symbol dessen werden, wie auch die ›Besen, die man rief‹. Das braucht man nicht gleich katastrophisch aufzuladen, es ist zunächst schlicht ein Effekt der Selbstbezüglichkeit von Technik, die ›emergente Effekte‹ freisetzt. Wenn Mittel im Grenzwert zu ›Mitteln ohne Zweck‹ werden, wandert der externe Zweck ins Innere: so wie ›Handys‹ um ihrer selbst willen interessant werden und die Nutzer faszinieren.

Sprache *als Technik*, als Kulturtechnik steigert zunächst die Möglichkeiten der Sprechenden. Insofern sind gewagte Unternehmungen wie in Literatur und Religion die ›Forschungs- und Entwicklungsabteilung‹ der Sprachkultur. Nur wie die Technik ist sie nicht nur ein Mittel der Benutzer, sondern von eigener Macht: sie wirkt, wirkt mit, wirkt mehr und kann immer mehr, als mit ihr gemacht wird. Sprache ›als Technik‹ zu begreifen, weckt indes Unbehagen, als ob sie eine ›Maschine‹ wäre, eine Zeichenmaschine. Und das ist nicht erst seit den Krisen des Strukturalismus prekär. Leibniz Universalsprache weist in die Richtung der Maschinensprache, wie sie im binären Code heute allgegenwärtig und mächtiger als ihre Verwender geworden ist. War es das, was wir wissen

wollten, als nach der Macht der Sprache gefragt wurde? Das Sprechen von ›Macht‹ macht Differenzen, die zu benennen sind, wenn das Denken von der Macht der Sprache differenziert werden soll.

6. Von welcher Macht ist die Rede?

a.) Wird Macht im Sinne der *potestas* eines Herrschers oder als *potentia* (Vermögen) eines Handlungssubjekts gefasst, ist sie eine handlungslogisch bestimmte Eigenschaft von Subjekten oder Personen.

Sprache in diesem Sinne als ›Träger‹ von Macht anzusprechen, wirft ein Metaphernproblem auf: ist sie principium motus oder faciendi? Kann sie als ›Subjekt‹ oder ›Agent‹ angesprochen werden? Wenn man die Vermögenstheorie auf sie übertrüge, würde man sie ›animieren‹, als ob sie handeln könnte und würde. Sprache ist kein Agent, auch kein ›agens‹ (im scholastischen Sinn). Sie handelt nicht selber, sondern mit und an ihr wird gehandelt. Insofern wäre sie nur von potentia passiva: principium motus vel mutationis ab altero in quantum est aliud⁸. Sie ist daher auch von merklicher ›Widerstandskraft‹ und Trägheit.

b.) Wenn Macht ein ›etwas‹ wäre, ein *Ding* oder *Gut*, das man haben könnte wie Geld oder Gold, sammeln, vermehren, aufbewahren und gar verzinsen, wäre Sprache solch ein Gut, das gut zu haben wäre, sofern man damit Macht hätte. Aber so ist Sprache nicht: man hat sie nicht wie Geld und kann sie nicht benutzen oder verteilen wie Güter, nicht ansammeln und verzinsen für dürftige Zeiten.

c.) Wenn Sprache nicht Handlungsvermögen, nicht Gut oder Ding ist, dann vielleicht eine Macht als *Ursache*? Das kausale (physikalische) Machtmodell passt eben so wenig (selbst wenn man Semiose als Prozess in einem Feld von Kräften modellieren kann). Auch wenn Nietzsche das kausalistische Denken als ebenso unüberwindlich ansah wie Gott – passt es nicht für Sprachprozesse.

d.) Ist oder hat Sprache dann Macht als *Mittel* zu einem Zweck? So könnte man die Macht der Sprache verstehen, wenn man sie *instrumentell* begriffe. Macht bedürfte dann der Mittel und Sprache wäre eines davon. Nur ist das macht- wie sprachtheoretisch unzureichend. Sprache wäre dann ein Medium derjenigen, die Macht haben und mit ihr ausüben oder durchsetzen. Nicht die Macht der Sprache ›selber‹ (wie sie in diesem Band fokussiert werden soll), sondern eine vorgängige, sprachexterne Macht würde sich ihrer bedienen (eine potentia ›lingua soluta‹).

⁸ Vgl. S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis exposito* V, 14, Nr. 955-960, Torino; Rom: Marietti, 1964, 256 f.; Vgl. Kurt Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg; München: Alber, 1990, 71 f.

e.) Die Möglichkeiten, *Sprache* auf ihre Form von Macht zu befragen, verschieben sich, wenn nicht Mittel, sondern Medium gesagt wird. Denn dann kommt die medientheoretische These ins Spiel, dass die Medien mitsprechen oder (wie manche Wissensgeschichtler vertreten) sogar das eigentlich Bestimmende seien. Das Medium prägt und formt den Prozess der Kommunikation. Luhmann ging auf erhellende Weise noch weiter: Macht sei ein Kommunikationsmedium wie Sprache, Wahrheit, Geld oder Liebe. Als Kommunikationsmedium gilt ihm ein »Code generalisierter Symbole, der die Übertragung von Selektionsleistungen steuert«⁹. Macht ist dann nicht mehr die Eigenschaft einer Person oder Institution, sondern Macht *ist* Kommunikation, insofern sie Selektionen steuert. Die Funktion von Macht liegt so in der Reduktion von Kontingenz, was mutatis mutandis auch für ›Gott‹ bzw. ›Religion‹ oder eben Sprache gelte.¹⁰ Durch das Medium Macht werde die Komplexität im Gesellschafts- wie Religionssystem reduziert. – Nur, gilt das für die Sprache? Etwas zu sagen, nach Regeln, reduziert für den Anderen die Kontingenz der Freiheit des Ego. Das ist trivial. Macht als Kommunikationsmedium wird so zur Näherbestimmung (›Zusatzeinrichtung,¹¹) von Sprache konzipiert. ›Es gibt‹ Macht nur *in* und *als* Kommunikation und nicht als metaphysische Setzung, substantielle Eigenschaft oder Potenz einer Person.

Fraglich ist indes, ob Macht als Kommunikationsmedium gelten soll oder nicht vielmehr umgekehrt: Kommunikation als Machtmedium? Ist Macht das Medium oder die Kommunikation, in der Macht medial verfasst wird (dargestellt, durchgesetzt, bestritten etc.)? Luhmann notierte auch, dass »die symbolische Generalisierung eines Code« die »Voraussetzung« sei für die »Ausdifferenzierung von Macht als eines spezialisierten Mediums«¹². Solche Symbolpraxis *ist* nicht anders als in symbolischen Formen möglich – und damit nicht *nur* in Sprache (auch in Kunst wie Bild und anderen Medien visueller Kultur), aber Macht wird konstituiert und ›praktiziert‹, indem sie in Symbolprozessen manifest wird.¹³ Es scheint daher plausibler, beides zu vertreten (falls dasginge): nicht nur, dass Macht das Medium ist, sondern zugleich Kommu-

⁹ Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart: Enke, 1975, 2. Aufl. 1988, 7.

¹⁰ Vgl. Hermann Lübke, »Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung«, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.): *Kontingenz*, München: Fink, 1988, 35-47. Vgl. kritisch dazu Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen: Mohr, 2000.

¹¹ Luhmann, *Macht*, a. a. O., 7.

¹² Luhmann, *Macht*, a. a. O., 16.

¹³ Und diese Symbolprozesse sind wesentlich *deiktisch*: Wie sich Macht zeigt und wie sie gezeigt wird, ist daher von tragender Bedeutung für die Machtgenese und -geltung.

nikation (i.S. von Symbolprozessen) als Medium fungiert, in der Macht medial verfasst auftritt und auf diese Prozesse rückwirkt. Macht ist nur Macht *in* und *als* Kommunikation. Aber Kommunikation, sprachliche zumal, ist immer machtbestimmt (in der Doppeldeutigkeit fremder Macht über die Sprache oder der eigenen Macht *der* Sprache).

f.) »Macht ist eine Modalisierung kommunikativer Prozesse«¹⁴, heißt es bei Luhmann. *Das* nimmt eine theologische Tradition der Machttheorie auf: Macht *modal* zu konzipieren.¹⁵ Die »Macht der Sprache« sollte man begreifen nicht als absolute im Unterschied zur relativen, sondern als *modale Macht* im Unterschied zur Ursprungs- oder Handlungsmacht (Prinzip, Ursache), bzw. als Modalrelation im Unterschied zum (Handlungs-, Gemüts- oder Seelen-) Vermögen. Wo Möglichkeit ist, ist Macht. Wo Möglichkeiten für uns bestehen, da ist menschliche Macht (wo nicht, da nicht: Ohnmacht). Möglichkeiten zu steigern, ist daher Machtsteigerung, komparativ oder kompetitiv.

Die Macht *der Sprache*, die *ihr eigene* Macht im genitivus subiectivus, kann nicht *jenseits* der Sprache verortet werden (in einem vorsprachlichen Dispositiv oder einer Struktur), auch nicht *jenseits* im Sinne der mächtigen Agenten, die Sprache instrumentalisieren oder im *Jenseits* der übermächtigten Patienten, die von den Machtwirkungen überwältigt werden. Die Frage ist allerdings – wie bei *jeder* Macht, wie und woher Sprache diese Macht zukommt? »Von oben« hieße, sie würde von einer »höheren Macht« ermächtigt, von Gott, Fürsten oder Semiotikern etwa. »Von unten« hieße, sie würde von denen ermächtigt, die sie beherrscht, den Sprachbeherrschten. Dann käme ihr Macht zu durch Anerkennung, Konsens, Zustimmung oder ähnlich affirmative Rezeptionen. Macht der Sprache als *ihr eigene* zu suchen, fragt indes anders: nach den *ihr eigenen Möglichkeiten*, was sie *ermöglichen* und was *nicht*. Sprache als Möglichkeit und Ermöglichung *ist* Macht im modalen Sinne. Ihre Ohnmacht ist entsprechend nicht »ihr« Unvermögen, sondern ihre Unmöglichkeit: was ihr unmöglich ist (oder mit ihr unmöglich).

14 Luhmann, *Macht*, a. a. O., 32; Vgl. Röttgers, *Spuren der Macht*, a. a. O., 311 ff.

15 Möglichkeit *kann* auch verstanden werden als Vermögen (des Gemüts, der Seele u. a.) eines Handlungssubjekts, das fähig ist zu x (homo capax). Macht als Möglichkeit ist daher zu unterscheiden als *Substanz* (ontologisch, als Kraft auch physikalisch), Subjekt (subjektivitätstheoretisch) und als *Relation* (modal). Die Ambivalenz findet sich bereits in der dynamis als Modalität und Vermögen (eines Subjekts), also einer Relation oder einer Eigenschaft von Substanzen (oder Personen).

7. Macht als modale Relation

Wenn Macht modal bestimmt wird und daher nicht mit »etwas Wirklichem« identisch ist – ist sie »eigentlich« unsichtbar (latent oder verborgen?, jedenfalls nicht empirisch oder unter dem Mikroskop sichtbar). Möglichkeit ist nicht gleich Wirklichkeit, daher für den empirischen »Wirklichkeitssinn« kaum zugänglich (allenfalls in Spuren oder Symptomen). Insofern hat »Macht« einen transzendentalen Status: als Möglichkeitsbedingung (richtiger: als bedingende Möglichkeit) diesseits der Wirklichkeiten, in denen wir leben und sprechen.

Ist dann die Macht der Sprache »nur« ihre Möglichkeitsdimension – im Unterschied zur Wirklichkeit der Sprache (im Sprechen)? Liefere man damit Gefahr, die Wirklichkeit zu verdoppeln als vorläufige Möglichkeit – und die Verwirklichungen ihrer Macht zu übersehen? Macht der Sprache ist jedenfalls nicht in erfüllter Anschauung gegeben, sondern zeigt sich in Metonymien und Metaphern (auch Narrationen, Szenen, Gesten, exempla). So gründet in dieser Entzogenheit ihr Manifestations- oder Darstellungsbedarf.

In dieser Eigenart von *modaler* Macht liegt eine Antwort auf Agambens Frage, »Warum Macht der Herrlichkeit bedarf.«¹⁶ Die Nichtidentität von Macht und ihren Verwirklichungen (bzw. Möglichkeit und Wirklichkeit) begründet ihren Wirklichkeitsbedarf (Darstellungs-, Deutungsbedarf): Herrschaft braucht Herrlichkeit, Macht braucht Manifestationen – und die Macht der Sprache daher den *Sprachegebrauch* (Sagen und Hören). Ohne Verwirklichung bliebe die Möglichkeit leer. Daher ist – seltsamerweise – die modale Macht der Sprache *angewiesen* auf das, *worüber* sie Macht hat. Hier scheint ein asymmetrisches (chiasmatisches) Bedingungsverhältnis zu bestehen.

Das führt in eine paradoxe »Gegebenheitsweise« von Macht, die man auch »Entzugsweise« nennen könnte: Macht als Möglichkeit ist der Anschauung und Sichtbarkeit entzogen – aber sie wäre nicht, wenn sie sich nicht zeigte und »irgendwie« bemerkbar machen würde. Gilt etwa: *zeigt* sich die Macht, zeigt sich die *Macht* nicht mehr? Als Sich-Zeigen von Macht galt theologisch traditionell die Offenbarung Gottes, von der Schöpfung über die Geschichte, den Kult bis zu Inkarnation und Auferweckung. Gott ohne *revelatio* wäre nur ein *deus absconditus* (*supra nos, nihil ad nos*). Nur *für uns* wird seine Macht relevante Macht – üblicherweise heilvoll wirkende Macht.

Wie verhält es sich im Vergleich dazu mit der Sprache? Wenn sie Macht als Möglichkeit ist, sind dann nur die verwirklichten Möglich-

16 Vgl. Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, 12.

keiten ›wirkliche Macht‹ der Sprache? (Auch wenn die ungeschriebenen Bücher meist die klügsten sind?) Pragmatistisch würde das nahe liegen. Rhetorisch auch, denn Rhetorik ist die Kunstlehre des wirkungsvollen und darin mächtigen Sprachgebrauchs. Aber – die Wirklichkeiten der Sprache sind stets ›nur noch‹ Spuren ihrer Macht¹⁷ – und daher sind die Wirklichkeiten, in denen wir sprechen, nicht mit der Macht der Sprache identisch. Letztere bleibt eine Welt von Welten, ein infiniter Möglichkeitshorizont, der unmöglich abzuschreiten ist. Die Lexis, das Gesagte, ist daher nicht-identisch mit der Macht der Sprache, sondern nur deren Sediment.

Damit geht eine Unterscheidung einher: ist die Macht (der Sprache) wirklich nur als wirksame, aktual. ›Eigentlich‹ wäre ihre Verwirklichung dann sekundär, sie wäre vor allem Möglichkeit (nicht erst Wirklichkeit), wie die Theoretiker symbolischer Macht sagen.¹⁸ Es geht darin um die Alternative von Möglichkeits- oder Wirklichkeitsprimat.¹⁹ Hermeneutisch sollte man unterscheiden: die bloßen Möglichkeiten sind und bleiben Möglichkeiten, auch als ungenutzte. Und diese Unendlichkeit der Macht der Sprache sollte man nicht mit einem Wirklichkeitsprimat (aristotelisch) verkürzen. Aber erfahrbar oder relevant werden diese Möglichkeiten nur, wenn sie als *Ermöglichung* des Sprechens wahrgenommen werden – wenn sie sich, wie subtil auch immer, zeigen, indem sie etwas eröffnen oder verschließen, Selektionen lenken und darin unser Sprechen orientieren. Die Möglichkeiten werden mächtig (wirksam) im Sprechen, etwa in den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, etwas auszusprechen (eine Erfahrung, ein Trauma). Und sie *bleiben* mächtig, mächtiger noch als der Sprecher, wenn sie fortwirken (wie Texte). Nur variiert und wandelt sich in diesem Prozess vom Ungesagten über das Sagen zum Gesagten die Modalität der Macht.

Die *potentia absoluta* indes wäre kein zureichendes Modell für die Macht der Sprache – sie wäre *potentia abscondita*. *Potentia absoluta* ist selber möglicherweise nonsense und nur ein Grenzbegriff für eine solche Macht, der mehr möglich ist, als *für uns* denkbar (und damit möglich). Selbstredend unterliegt auch die *potentia absoluta* u. a. logischen Grenzen. Und schon der Ausdruck selber ist nur sinnvoll in Relation zur *potentia ordinata*. Macht ist nichts ›an und für sich‹, sondern nur in Verhältnissen bzw. Relationen.

17 Daher Röttgers Titelformulierung ›Spuren der Macht‹.

18 Vgl. Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, München: Gesellschaft für sozialwissenschaftliche und ökologische Forschung, 1978.; Vgl. Röttgers, a. a. O., 55 f. Vgl. Luhmann, *Macht*, a. a. O., 32: »Die Symbolisierung als solche ist unerläßliches Requisite der Machtbildung«.

19 Die dritte Option wäre: Macht ist weder Wirklichkeit noch Möglichkeit, sondern Prinzip und Struktur, wie Foucault vertreten würde.

Schon die griechische *dynamis* war als Möglichkeitsbegriff doppelt verwendbar als Modalbegriff wie als Vermögensbegriff, also als modale Relation oder als Eigenschaft von etwas oder jemandem. Als Vermögen eines Handelnden (oder des Gemüts etc.) wird sie auf die ›Kapazität‹ von etwas oder jemandem reduziert. Konstellationen, Strukturen, Systeme oder Prozesse hingegen ›vermögen‹ nicht wie eine Person. Sie sind *modale Relationen* mit Ursachen, Regeln, Kräfte und Modifikationen.

Sprache ist ein Relationengefüge, das seine Relate in mögliche, kontingente, wirkliche und unmögliche Verhältnisse setzt bzw. setzen kann. Als *potentia ordinata* ist sie eine selber geordnete Ordnungsmacht, ein geregelt regeln des Relationengefüge. Als Möglichkeitsgefüge (mit Grenzen und interner Ordnung) *ermöglicht* sie *dies*, aber nicht *jenes*. Sie ist begrenzende Ermöglichung der Wirklichkeit (des Sprechens). Ihre Ordnung ist als solche *kontingent* (wirklich, aber nicht notwendig; nicht beliebig, sondern historisch kontingent, darin aber keineswegs unwesentlich). Die Variabilität oder Plastizität der Sprache wirft die Frage auf, inwiefern sie ›legibus soluta‹ sein kann? Ordnungsüberschreitungen sind ja offensichtlich möglich (Fehler, Abweichung etc.).²⁰ Aber es wird mit einer Überschreitung nicht eine neue Sprachordnung geschaffen, zumindest nicht im Akt der Überschreitung, sondern ggf. erst in deren Rezeption. Sprachliche Ordnungsüberschreitungen werden im Wiederholungsfalle zu neuen Möglichkeiten oder später zur Regel.

Wer oder was ist in Fragen der Sprache souverän? Die Sprachverwender? Die Sprache selber? Die Wiederholungstäter (Rezipienten)? Die Ordnungshüter (Duden)? Wenn ein Fehler oder eine Überschreitung durch Wiederholung zur Regel wird, ist das eine Ordnungsveränderung *ohne Souverän*. Wer die Überschreitung zur Regel ›macht‹, sind die Rezipienten, die Imitatoren. Souverän ist nicht der originale oder originelle Abweichler (Klassiker, Dichter, aber auch Ignoranten: habe fertig...), sondern diejenigen, die ihn als wiederholungswürdig rezipieren. Auch für die Macht der Sprache scheint daher das theologisch-politische Symbol des ›leeren Throns‹ (Agamben) oder des leeren Zentrums (Lefort) zu passen: Sprache ist eine Macht ohne souveränen Machthaber.

Macht ist nur Macht in Relationen (kausal, handelnd, wirkend, *ermöglichend*), wobei die *modale* Macht eine Ordnungsrelation²¹ ist: Sie ordnet Kontingentes, Mögliches, Wirkliches, Notwendiges und Unmögliches einander zu und bestimmt darin, was möglich ist und was nicht. Sprache als modale Macht ist dementsprechend nicht nur das Sensorium des Möglichkeitssinns, sie ist auch Sinn und Geschmack fürs *Unmögliche*. Und souverän wirkt sie, indem sie über die Grenze

20 Für Gott oder den absoluten Fürsten ist eine Ordnungsüberschreitung oder ›verletzung unmöglich: quod principi placuit...

21 Röttgers, *Spuren der Macht*, a. a. O., 84.

von möglich und unmöglich entscheidet mit der besonderen (gleichsam divinen) Potenz, diese Grenze verschieben zu können: Unmögliches als möglich zu erzählen und in der Lektüre wirklich werden zu lassen (wenn auch in besonderem Modus).

Volker Gerhardt notierte einmal, Macht sei eine Möglichkeitsrelation, in der »das Mögliche als gegenwärtig erlebt«²² wird. Sprache ist Macht in genau dem Sinne einer Möglichkeitsrelation. Hier kann man aber noch weiter gehen: eine Möglichkeitsrelation, »in der das *Unmögliche* als möglich erlebt wird« und das so sprachlich Ermöglichte als gegenwärtig oder künftig: etwa dass Tote sprechen, fiktives Personal agiert, kommende Generationen das Wort ergreifen etc. (wie in Lukians Totengesprächen). Was man der potentia absoluta Gottes zuschrieb oder in der Neuzeit der Technik, nämlich Unmögliches möglich und wirklich werden zu lassen, galt immer schon für die Sprache: ihr (oder *in* und *mit* ihr?) ist es möglich, diese Grenze des Möglichen zu verschieben und damit die Grenze unserer Welt zu erweitern. Umgekehrt: Sprachverbote oder Sprachverlust verengen die Welt, in der wir leben (Zensur wie Aphasie und Trauma). Die psychoanalytische Arbeit an und in der Sprache ist daher Sprachgewinn als Weltgewinn: erzählen, um zu überleben, wie in den Erzählungen aus tausendundeiner Nacht.

Dabei ist Macht nicht nur Komplexitäts- und Kontingenzreduktionsfaktor, wie Luhmann meinte und Ermöglichung (Potentialisierung durch Dispositionsbegriffe²³, stets mit der Frage »für wen«), sondern auch ein »Kontinuitätsermöglichungsfaktor«, wenn man wie Odo Marquard formulieren wollte. In sozialen Prozessen *ermöglicht* die in diesem Sinne mächtige Sprache nicht nur, sondern *ist* Kontinuität: sie ermöglicht und verwirklicht Kontinuität, etwa als Geschichte. Sprache *ist* die Genesis der Geltung und zeigt die Geltungsmacht der Genesis. Sie ermöglicht die continuity over time des Subjekts (resp. personale Identität und Handlungskontinuität), selbst wenn es als Käfer erwacht. Macht der Sprache heißt dann: Sprache ist ein (offenes und plastisches) System von Ordnungsrelationen (von Grammatik über Semantik bis zur Pragmatik), das Kontinuität (Anschlussfähigkeit) ermöglicht und sichert, Synthesis bzw. Wissen und Handeln (wie Denken und Wollen) ermöglicht, von der Artikulation bis zur Performanz.²⁴

22 Volker Gerhardt, »Macht und Metaphysik«, in: *Nietzsche-Studien* 10/11, 1981/82, 193-209, 207; vgl. Röttgers, *Spuren der Macht*, a.a.O., 320.

23 Vgl. Luhmann, *Macht*, a.a.O., 32 f.

24 Nur zeigt sich hier eine gravierende Grenze dieser Macht: die Figur des Dritten zu Wissen und Handeln (Logos und Ethos), die man Pathos und Parthe nennen kann, sind nicht selten Phänomene manifester Sprachnot bis zur Aphasie – und umgekehrt Themen solcher Plerophorie, dass sich das Problem darin wiederholt.

Sprache hat insofern »transzendentalen« Charakter, als sie nicht mit dem identisch ist, »was sich zeigt«, sondern als Möglichkeit unsichtbar, latent oder entzogen bleibt. Sie ist präsent, ohne repräsentiert oder realisiert sein zu müssen (daher potentia i.S. der Möglichkeit und Ermöglichung). Auch nicht mehr gebrauchte Sprachen sind nicht machtlos: sogenannte *tote* Sprachen. Zwar gibt es auch bei denen eine Schwundform des Gebrauchs: archivarisch oder museal. Aber das Lateinische als halbtote Sprache bleibt in seinen Wirkungen und den damit gegebenen Möglichkeiten wirksam. Eine Sprache aber, von der keiner mehr etwas weiß, eine gänzlich *vergessene* Sprache, hätte ihre Macht vermutlich verloren. Wenn beispielsweise die Sprachen namens Theologisch oder Freudianisch dereinst tot und vergessen wären, hätten sie dann noch »Macht«? Solch ein Gedankenexperiment macht merklich: es gibt Sprache wie Religion nur als *Sprachen* (als natürliche oder positive) und stets in Mundarten oder Dialekten, wie Kantianisch oder Hegelianisch. So ist »Macht der Sprache« ein leicht *metaphysisch* klingender Singular, wenn Sprache doch immer plurale tantum ist. Macht der Sprachen ist daher stets Macht im Konflikt mit anderen Sprachen. Lacanianisch verdrängt Freudianisch, Religionswissenschaftlich das Theologisch, Empirisch verdrängt Epistemisch oder Analytisch das Hermeneutisch – leider. Sprachspiele werden nicht nur intern, sondern auch *gegeneinander* gespielt.

Sprache *hat* nicht nur, sondern *ist* Macht (wie Gott). Sie »hat« daher nicht Handlungsmacht, sondern *ist* eine *Ordnungsmacht*.²⁵ Sie ist eine Macht, die den Willensentscheidungen *vorausliegt* (non-decisions)²⁶. Das dürfte der Grund sein, warum die Genealogien und Archäologien der Macht (Foucault, Agamben u. a.) an den Dispositiven so interessiert sind: als Diskursstrukturen, die den Agenten voraus- und dem Sprechen zugrunde liegen, es ermöglichen, limitieren und dirigieren. Dem Scotus nannte diese Macht als eröffnende und limitierende Möglichkeit »objektive Macht: das Möglichsein der Handlung vor ihrer Wirklichkeit. Das ist (gegen Thomas) nicht ohne einen gewissen Restplatonismus denkbar: es »gibt« dann Macht diesseits der Wirklichkeit, in einem Raum von Möglichkeiten (die teils auch nie wirklich werden, aber dennoch sind im Modus der Möglichkeit).

Setzen dann in entsprechender Weise Machtgenealogien voraus, dass Machtstrukturen *sind*, und zwar dies- oder jenseits der Subjekte und deren Entscheidungen und Praxen? Die syn- oder diachronen Semiologien der Macht sondieren die Grenzen des Möglichen, innerhalb derer sich die Wirklichkeit der Diskurse zu halten hat (»abgerichtet« gleichsam). Das Interessante daran ist, dass indirekt damit die Grenze

25 Vgl. Röttgers, *Spuren der Macht*, a.a.O., 74.

26 Vgl. Röttgers, *Spuren der Macht*, a.a.O., 373 f.

von Möglichkeit und Unmöglichkeit vermessen wird, mit der latenten These, wer über diese Grenze gebiete, sei der Souverän, der zu exkludieren vermag.

Wem aber könnte solch eine Grenzziehung zugeschrieben werden? Denen, die sie akzeptieren, kraft ihrer Anerkennung in Kraft setzen? Den Ahnen, den Toten, den Altvorderen, die »eben so gesprochen haben? Oder besonderen Subjekten, Sprachfürsten, denen sich spätere unterworfen haben? Der Sprache »selbst: jedenfalls wäre per se *nicht unmöglich* – sie bestimmt nicht selber über ihre Regeln. Die Grenzziehung von möglich und unmöglich ist machtbesezt – aber ohne, dass ein Machthaber zu identifizieren wäre, der darüber entscheiden könnte. Insofern ist es *ursprungslose* Macht, bzw. eine Macht, die nicht als Ursprung zu verstehen ist (kein principium im Plotinischen Sinne). Sie deswegen »an-archisch« zu nennen, ist zwar möglich, aber seltsam mehrdeutig.

Ceterum also: die Macht der Sprache ist *modale Macht*, ohne Subjekte als deren Träger ausmachen zu können. Nur ist diese Macht nicht wirksam, ohne dass ihr gefolgt würde, nicht ohne Anerkennung. Daher sind die Sprecher derjenigen Macht unterworfen, der sie sich unterwerfen, indem sie so oder so sprechen. Statt einen Souverän zu unterstellen oder eine Aristo- oder Oligarchie, liegt es nahe hier ein demokratisches Machtmodell zu unterstellen: die Sprecher wählen die Regeln, denen sie folgen. Aber eben so schlicht ist es nicht. Denn die Diachronie durchkreuzt dieses Modell. Es ist immer schon gewählt, wie zu sprechen ist. Und wer davon abweicht, wählt allenfalls für spätere im Voraus. Dass es einen eigenen Berufsstand mit Standesvereinigung gibt, der sich die Lizenz zur professionellen Abweichung ausgestellt hat (der Schriftstellerverband), ändert nichts daran. Deren Sprachrevolten werden allenfalls mit der Zeit und der Rezeption zu dem, was sie vielleicht sein wollen.

8. Macht der Sprache – im Gespräch mit der Psychoanalyse

In psychoanalytischer Perspektive ist die modal verstandene Macht der Sprache dreifach näher zu bestimmen: Sie ist zunächst *real*, wie sich in ihren Wirkungen zeigt. Analytisch wie hermeneutisch ist nur eine heikle Frage, ob das Genannte bereits das Gebannte ist, ob Sprache etwa im Therapieprozess wie die Namensgebung wirkt, also etwa Distanz und Herrschaft über das Genannte bedeutet, gar Freiheit davon. Bis an die Grenze zur Magie reicht die Auffassung, im Sagen des Problems werde es auf Distanz gebracht, erkannt, gar beherrscht und damit fast geheilt (davon, es zu verdrängen und wiederholen zu müssen). Wie Jonas'

These von der »Unsterblichkeit der Taten« gälte die Auferstehung in der Unsterblichkeit der Worte: was gesagt worden ist, wird immer gesagt worden sein und wieder gesagt werden?

Die Auffassung, die auch in der Phänomenologie (Entselbstverständlichung), der Soziologie (Entzauberung) und der Hermeneutik (Vorverständnis) wirksam ist, scheint durchaus fraglich. Eine benannte und erkannte Illusion etwa bleibt gleichwohl wirksam, auch wenn sich das Verhältnis zu ihr wandelt – nicht ohne Anklang an eine Transsubstantiation des Problems (oder Transsignifikation). Das wäre die schwächere, m.E. haltbarere Bestimmung: zu sagen, wovon ich besessen bin, wirkt nicht exorzistisch, aber es ist ein relativer Freiheits- und Distanzgewinn, die Gewärtigung, dass sich das Selbst zu sich selbst verhalten *kann* (und es darin schon tut).

Die Sprache in Sprach- wie Denkgewohnheiten hat immerhin die Macht, unseren Verstand zu verhexen, wie Wittgenstein zeigte und sagte, wohl auch in der Hoffnung, mit Worten einen Gegenzauber zu finden. Ist es das, was wir hoffen dürfen: das die dunklen Seiten der Macht (der Sprache) von ihren hellen vertrieben oder wenigstens erleuchtet werden? Das *therapeutische* Modell weckt theologische Erinnerungen. In der katholischen Abendmahlsliturgie heißt es »Aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund«. Therapeutisch würde das wohl so gewendet werden: sprich nur ein Wort, so wird *deine* Seele gesund. Sprechen als Sprachgewinn und Weltwiedergewinnung?²⁷ Wird damit von der Sprache eine Heilungsmacht erwartet, die die Sprache »per se« hat und auf die der Mensch »per se« zugreifen kann? Vielleicht dann, wenn man sich daran erinnert, dass in »der Sprache« die Stimmen der Anderen präsent sind (ähnlich dem Gewissen).

Macht der Sprache ist real und wirksam, aber darin geht sie nicht auf. Sie ist »offensichtlich« *symbolisch* als Ordnungsrelationengefüge, wie oben exponiert. Sie ist aber (vor allem?) auch *imaginär*, nicht nur im Sinne Lacans, sondern mehr noch im Sinne Blanchots: sie ist das Reich von Unwirklichkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, deren Macht darin besteht, *wirklicher* als die Wirklichkeit sein zu können und gleichwohl nie in der Wirklichkeit oder ihren Symbolisierungen aufzugehen. Das Messianische, die Eschatologie oder das, was wir zu hoffen wagen, zeigen das an.

Zur Macht der Sprache gehört die ihr eigene Möglichkeit, Möglichkeiten (reale und irreale), also auch Unmöglichkeiten (negative und eröffnende) »zur Welt zu bringen«. Damit ist Sprache das Wie nicht nur

27 Vgl. Philipp Stoellger, »Das Pathos der Melancholie und ihre Metaphern«, in: Georg Schönbächler (Hg.), *Melancholie zwischen Pathologisierung und Idealisierung*. Zürich: Collegium Helveticum Heft 8, 2009, 21–38.

der Wahrheit, sondern auch der Wirklichkeit des Möglichen und Unmöglichen. Ein Beispiel dafür gibt die Gleichnistheorie. Denn das Reich Gottes kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache. Die Form ist die dem Kommenden entsprechende Gegebenheitsweise. Gott kommt darin zur Sprache – und zur Welt. Oder Inkarnation ist ›Artikulation‹ und umgekehrt.

Diese Figuren des Kommenden (auch des Vorvergangenen) sind ›Objekte des Begehrens: Sprache weckt nicht nur Begehren und bestimmt es, sondern es wird erst zum geteilten, gemeinsamen Begehren, indem es sagbar wird (z. B. erzählt). Insofern ist Sprache *die Möglichkeitsbedingung des Mit-Seins*²⁸. Sprache hat darin die Macht zur ›wundersamen Wandlung‹: Sie vergemeinschaftet wie das Abendmahl, offeriert das Begehrte und vermehrt es im gemeinsamen Verzehr, in der auch die Teilnehmer gewandelt werden, wenn sie denn begehren und verzehren, was sie dort teilen. Das Abendmahlsgeschehen ist so gesehen eine Metonymie des Sprachgeschehens.

In diesem Register des Begehrens und Verzehens bleibt die Sprache sc. ambig: sie sagt nicht nur, was der Fall ist, sondern was das Heil ist – aber im Sagen und Teilen dessen vergeht es auch wieder, auch wenn es ›reale Gegenwart‹ gewesen wäre im Vollzug. Der Realentzug und die Realabsenz sind der Schatten dieser vorübergehenden Erfüllung. Positiv gewendet: die Gegenwart im verklingenden Wort hält das Begehren wach, indem das Wort auch wieder verklingt. ›Präsenz im Entzug‹ könnte man das nennen – womit sich eine *andere Präsenz zwischen* Repräsentation und der vollmundigen realen Gegenwart andeutet.²⁹

Mit dem negativen Sinn des Vorübergehens (der *annihilatio*) zeigt sich schließlich auch die Ohnmacht der Sprache. Anders als die imaginären Worte Gottes, die eine dauernde Welt schaffen³⁰, sind die Worte, die ›wir‹ sprechen, nicht von derselben Wirkmacht und Dauer. Zwar wird immer gesagt worden sein, was gesagt wurde; aber es ist nicht infallibel ›der Fall‹, was gesagt wird, weil es gesagt wird. Diese Differenz der Sprache Gottes von ›unserer‹ lässt sich auch souveränitätstheoretisch formulieren: Gott kann nicht lügen, das heißt es ist stets der Fall, was er sagt, weil er es sagt (und er sagt es *quia principi placuit*). Sein Wort kann daher nicht fehlerhaft sein, weil geschieht, was er sagt und es deswegen

28 Vgl. Philipp Stoellger, ›Mit-Teilung und Mit-Sein – Gemeinschaft aus ›Neigung‹ zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft‹, in: Elke Bippus/Jörg Huber/Dorothee Richter (Hgg.), *MIT-SEIN. Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen*, Zürich/Wien/New York: Voldemeer/Springer, 2010 (= T:Gv08), 45–64.

29 Vgl. Philipp Stoellger/Thomas Klie (Hg.), *Präsenz und Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen: Mohr, 2011.

30 Was auch ein Problem impliziert: nicht fiktiv sprechen zu können.

ist und in Ordnung ist. Diese Sprache Gottes zeigt, was unserer Sprache unmöglich ist: in *dieser* Weise wirklichkeitssetzend und selbstbewahrend zu sein. Das gilt in imaginär sublimierter Weise für die Sprache der Literatur und Erzählung, die setzt, was sie sagt, indem sie es sagt. Aber genau das ist die Ausnahme von der Regel.

Von der ›Macht der Sprache‹ mit solcher Emphase zu sprechen, klingt in psychoanalytisch geschulten Ohren vermutlich nach verkannter Projektion: als würde der Sprache (dem geheimen Gott der Sprachphilosophie) übertragen, was doch, wenn überhaupt, Macht der Sprecher sei, der Subjekte, die sich so erniedrigen, indem sie ihr Vermögen dem großen Anderen namens Sprache übertragen und ihm zum Opfer bringen. Für diesen Blick zeigt sich in der Metapher von der ›Macht der Sprache‹ vermutlich eine ›devote Geste, eine Selbstunterwerfung, in der die Selbstentmächtigung der Ermächtigung eines Abstractum dient, vermutlich (so die Hermeneutik des Verdachts), um sich von der so konstituierten Macht selber wieder um so kräftiger ermächtigen zu lassen (oder aber, im Zeichen der jouissance die Unterwerfung zu genießen). Das kann man so sehen. I would prefer not to...

Damit ist eine richtige Kritik am (imaginären) singulare tantum ›der‹ Macht ›der‹ Sprache notiert. Es geht um verschiedene Möglichkeiten verschiedener Sprachen. Pragmatisten würden sagen, es gehe ohnehin ›nur‹ um die Macht der Sprecher (womit die Frage nach der Macht *der* Sprache übersprungen wäre). Aber die analytische Hintergrundthese, es gehe letztlich immer nur ›um's eine‹ oder um das Subjekt, das sich so verkennt, umbenennt und wiederkehrt, muss man nicht teilen.³¹ Damit entsteht die Frage, ob ›die Sprache‹ (oder diese und jene) nur eine Figur der Selbstverkenntung und -täuschung ist, oder ob ›Sprache‹ eine Figur des Anderen wäre, die *nicht* reduzierbar ist auf die Deutungsaktivität der sich täuschenden Subjekte.

Zum ›Dreifuß der Passivität‹ zählte Paul Ricoeur den Eigenleib, die Fremderfahrung und das Gewissen. Es sollte auch ›die Sprache‹ dazugehören. Denn in ihr melden sich die Stimmen der Anderen, auch die der Toten. ›*Wer spricht?*‹, wenn ich spreche oder gar ›ich‹ sage? Das ist die Frage nach den darin mitsprechenden Fremden, auf die das eigene Sagen stets antwortet, auch wenn man dessen nicht gewahr wäre.³² Daher ist die ›eigene‹ Sprache stets auch ein Medium der Fremderfahrung, der ›Unzugänglichkeit des original Unzugänglichen‹ – und zwar nicht nur des *eigenen* Anderen, sondern auch des Fremden. Daher muss eine ›Xenologie‹ (B. Waldenfels), eine Phänomenologie des Frem-

31 Das wäre das Modell einer Identitätsphilosophie im Zeichen ›des Einen‹.

32 Zu meinen, wer auf der Kanzel steht und predigt, predige stets nur seinen abwesenden Eltern, ist vermutlich übertrieben – trifft aber einen Aspekt dieser unvermeidlichen Responsorik in allem Sagen.

den, stets auch Sprachphänomenologie sein, Arbeit an den Stimmen der Anderen ausgehend von der hermeneutischen Grunderfahrung des Nichtverstehens³³ (oder psychoanalytisch: des Sich-selbst-Nichtverstehens).

Die Möglichkeiten der Sprache sind stets vorgängig die Möglichkeiten der Anderen, die schon gesprochen haben und mitsprechen im eigenen Sprechen. Die Literatur zeigt das nur zu deutlich (und gelegentlich übermächtig). In der Sprachkritik führt das in eine verzweifelte Krankheit zum Tode, die in Aphasie enden kann. Im Wettstreit der Dichter und deren Kritikern führt das in einen leicht narzisstischen Agon. Beide Formen sind Schemata, in denen die Macht der Anderen als Bestreitung oder Gefährdung der eigenen Macht aufgefasst werden. – Eine Alternative wäre, ›die Macht der Sprache der Anderen‹ als Selbstermächtigung aufzufassen. Die Sprache der Anderen spielt einem Möglichkeiten zu, die man von sich aus nie hätte und dankend aufnehmen kann. So würden Seelsorger, therapeutische Philosophien und wohl auch Psychoanalytiker wohl ihr Sprechen (oder ihr ›Wie nicht sprechen‹) deuten können. Dieses irenische Modell kann allerdings problematisch werden, wie es Hermeneutiken des ›Einverständnisses‹ demonstrieren: Anerkennung der Tradition bis zur Feier derselben und im Grenzwert Gehorsam ihr gegenüber würden die *eigene* Stimme vollendet finden im Einklang mit den Stimmen der Anderen. Die Lizenz zur Differenz, der Spielraum des Idiomaticischen, würde zumindest sehr klein, wenn nicht eng und beklemmend. Pietistische Hermeneutiken demonstrieren das gelegentlich mit (unglücklicher) Selbstverleugnung, mit dem Ausgang in die indirekte Selbstermächtigung, sofern die (geliebte) eigene Stimme die der Alten repräsentiere.

Demgegenüber würde es etwas diskreter die Differenz wahren und den Spielraum zur eigenen Rede eröffnen, wenn die Macht der Sprache als Anspruch und Ermächtigung zum *selber* Sprechen verstanden würde. Mit und gegen Lévinas gesagt: das Gesagte als belebenden Anspruch des eigenen Sagens zu verstehen. Das hieße, die Macht der Sprache nicht als Exklusion oder Inklusion des eigenen Sprechens, sondern als Erschließung, Ermöglichung und Eröffnung – ethisch formuliert als kreative Passivität der Inanspruchnahme des eigenen Sagens.

9. Deixis der Sprache

Unter der Frage nach einer Horizonterweiterung der Hermeneutik durch die Bildtheorie ist Sprache nicht nur Gesagtes und Sagen oder

³³ Vgl. dazu Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr, 2010, 252ff, 296ff.

nicht nur *langue* und *parole*, sondern *eine* Weise der Deixis (eine unter anderen): Sprache wie Sprechen *sagen* nicht nur, sie *zeigen* auch, und zwar durchaus dem Bild verwandt. Zu sagen heißt stets auch zu zeigen: etwas, sich selbst, das Zeigen selber (zumindest in selbstreflexiver, ästhetisch gestalteter Weise) und dabei zeigt *sich* manches und oft anderes als intendiert. Diese vierdimensionale Deixis ist *nicht nur* dem Bild zu eigen, sondern auch der Sprache, was in der gemeinsamen ›Gestik und Rhetorik‹ von Bild und Sprache gründen dürfte. Exemplarisch dafür sind Metaphern, Gleichnisse und Narrationen.

Dazu muss, wenn auch nur kurz, das Verhältnis von Sagen und Zeigen differenziert werden (begrifflich gefasst als Lexis und Deixis): Unter dem *Sprachprimat* gilt: Was wesentlich ist, muss sich *sagen* lassen. Zeigen sei sekundär, beziehe sich indistinkt (semantisch dicht) auf Unsagbares. Die übliche Asymmetrie neigt sich zugunsten des Sagens. Zum Bild tritt maßgebend das Wort, um zu interpretieren, die Bedeutung auszusagen und in den Diskurs zu überführen. Das Verhältnis von Traum und Traumdeutung wie das von Bild und Bildbeschreibung ›zeigen‹ (!): »beim Verstehen des Bildes, das man als manifesten, offen zugange liegenden Inhalt oder ›Stoff‹ begreift, beruft man sich auf das Wort, unter dem man eine latente, unter der Oberfläche der Abbildung verborgene Bedeutung versteht.«³⁴ Demgegenüber steht die Tradition der *Vision* als Vollendung des Verstehens: vom Sagen zum *Sehen*, *was sich zeigt*. Unter dem *Bildprimat* gilt: Erst sieht man, was sich zeigt, dann sagt man vielleicht etwas, aber initial und final gehe es um Wahrnehmung und zwar möglichst um optische und sei es mittels des ›inneren Auges‹. Dem folgt der Evidenzprimat der Phänomenologie (mit deren positivistischen Anfangsgründen).³⁵

Die Konstellationen von Sagen und Zeigen sind so vielfältig wie nur möglich. Was man nicht sagen kann, kann man zeigen (oder es zeigt sich). Muss dann gelten, wie Wittgenstein meinte (*Tractatus*, 4.1212): Was man zeigen kann, kann man nicht sagen und was man sagen kann, kann man nicht zeigen? Das verträte eine gegenseitige Exklusion von Sagen und Zeigen, die man verschärfen kann bis zur These der »*Trennung von Sagen und Zeigen*«³⁶. Visibilisierung und Versprachlichung

³⁴ William J. Thomas Mitchell, »Was ist ein Bild?«, in: Volker Bohn (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, 17-68, hier 57.

³⁵ Seit Wittgenstein sind Sagen und Schweigen wie im Spätwerk Sagen und Zeigen bekanntlich Antagonismen, deren Verhältnis initial und final vom Zeigen dominiert wird, wie in der exemplarischen *zeigenden* Weise seines (späteren) Philosophierens.

³⁶ Dieter Mersch, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink, 2002, 41.

wären dann zwei getrennte Bereiche. Die paradoxe Aufgabe wäre dann unvermeidlich, das Unsagbare zu sagen, etwa die »*Transzendenz* des ›Daß‹«. ³⁷ Mersch selber sucht ein »*Sagen des Zeigens*« – indem er »dem, was sich nur [!] *zeigen* ließe, eine Sprache zu verleihen sucht« ³⁸. Das Problem dieser ›diastatischen‹ Trennung liegt auf der Hand. Schließen sich Sagen und Zeigen wechselseitig aus, hätte die Deixis zwar ungeheure Kompetenzen: all das, was sich nicht sagen, sondern nur zeigen lässt zu zeigen. Aber die eigene *Bildlichkeit der Sprache* (wie in den Metaphern) und die Präsenz des Sagens im Zeigen (Sprache im Bild) wären ›unreine‹ Phänomene. Zudem ließe sich das, was sich zeigt (oder was man zeigt) nicht mehr sagen. Die Deixis würde sprachlos. Das *mus*s nicht so sein, zumal nicht im Bildgebrauch in wissenschaftlichen Kontexten.

Sagen und Zeigen benennen (sinnvollerweise) eine variable Kopräsenz von zwei nicht aufeinander reduzierbaren Arten der Zeichen. Im Sagen zeigt sich etwas. Aber nicht nur im Sagen, sondern in allem Tun und Leiden. Im Grunde gilt dann ein Primat des Zeigens. Aber wird im Zeigen dann auch etwas gesagt? Und lässt sich sagen, was sich zeigt?

Im Sinne einer konvergenten Konstellation von Sagen und Zeigen müsste gelten: Was man sagt, muss man auch zeigen (können). Was man zeigt, muss man auch sagen (können). Das gälte etwa für die Einheit von Leben und Lehre Jesu; aber wohl auch für die geforderte Konvergenz von Bild und Wort in den Naturwissenschaften: Was man zeigen kann, kann man auch sagen. Was man zeigen kann, kann man nicht sagen, bevor man es (sich) gezeigt hat. Was man sagt, muss man auch zeigen können. Behauptungen müssen gezeigt werden können. Und was man zeigt, muss man auch sagen können. Wobei die (gern bildkritisch geforderte) Kontrolle durch die Sprache gegenüber dem Experiment oder den visuellen Formen des Zeigens bzw. der Visualisierungen eher sekundär zu sein scheint. Zumindest für Bilder, Diagramme und Graphen in geistes- wie kulturwissenschaftlichen Zusammenhängen gilt meist: was man zeigt, muss man sagen (können). Nur – die Fülle und Dichte eines Bildes oder die Konsistenz eines Graphen ist keineswegs sprachlich einfach zu wiederholen, bzw. die Sprache mitnichten notwendig ein Differenzierungsgewinn.

Man kann statt dem Hiät, der Kopräsenz und der Konvergenz noch andere Konstellationen denken. Vorgeschlagen sei hier der *Chiasmus*: Was man sagt ist mehr und anderes, als was man zeigt. Was man zeigt ist mehr und anderes, als was man sagt. Beide überschreiten den Horizont ihres jeweils Anderen. Ihr Widerstreit kann als gegenseitige *Erweiterung* konzipiert werden. Dabei geht das Sagen auf das Unsichtbare, das Zei-

gen auf das Unsagbare. Beide werden erst zu *Antagonisten*, wenn man den potentiellen Preis der *Visibilisierung* bemerkt: Das Zeigen richtet sich nicht nur auf das Unsagbare, sondern auch auf das Unsichtbare. Es visibilisiert das bisher nicht Sichtbare. Das was die Domäne von Reflexion und Wort war, wird zur Sache des Zeigens. Und dabei werden die metaphysischen Themen durch die physikalisch ›meta-physischen‹ umbesetzt.

Beide, Sagen und Zeigen haben ihre *Latenzen*: Visibilisierung ist stets auch Invisibilisierung. Sagen ist stets auch Verschweigen. Daher korrigiert das (Sich)Zeigen das Sagen, indem es das Verschwiegene (zum Teil) zeigt oder das im Sagen Vergessene wahrnehmbar macht. Und das Sagen korrigiert das Zeigen, indem es das immer unsichtbar Bleibende oder Gemachte noch namhaft machen kann. Aber beide haben auch ihren *Überschuss* in sich: Was man sagt, ist immer auch mehr, als man sagt. Was man zeigt, ist immer auch mehr, als man zeigt. Sagen und Zeigen haben jeweils einen *nichtintentionalen* ³⁹ Überschuss, von dem die (teils autonomen) Wirkungspotentiale zehren.

Was bildtheoretisch oft agonal konzipiert wird, die Macht des Bildes gegenüber der Macht der Sprache oder des Wortes (wie zwischen Aaron, dem Bildverehrer, und Mose, dem Wortverehrer und Bilderfeind) konvergiert in der *Macht der Deixis* – konkret in der Geste des Zeigens wie des Deutens (auf und von etwas). Denn das Deuten ist eine Geste, in der Wort und Bild sich berühren: wenn auf etwas gezeigt wird und ein Wort hinzutritt, entsteht Bedeutung: Semantik aus der Mantik. Die Urszene dessen ist sc. ›Adam und die Tiere‹. Und was dort erzählt wurde, wiederholt und variiert sich dauernd: etwa wenn Duchamp meinte, der Künstler der Zukunft werde keine Artefakte mehr schaffen, sondern schlicht auf etwas zeigen und sagen ›Das ist Kunst.‹ ›Macht der Deixis‹ – das ist auch die Erwählung, etwa der Propheten. Es ist auch eine politische Geste, wenn der Herrscher deklariert, der da ist der Feind, die Achse des Bösen. Etwas heller zeigt sich das im Gebrauch der Hostie mit den Worten ›Das ist mein Leib; oder wenn Johannes der Täufer auf Christus zeigt ›Jener muss wachsen ...‹. Etwas schlichter geschieht das bei Ärzten, wenn sie auf ein Bild zeigen und sagen ›das ist dies, nicht jenes‹. Oder wenn in Tradition von Joseph beim Pharao die Analytiker Träume deuten als wären sie ein Rebus und sagen ›dieses ist in Wirklichkeit jenes, oder alles im Grunde immer nur eines‹. Interpretation ist

³⁹ Zum Übergang »vom Ereignis des Sichzeigens zum Zeigen-als« vgl. Mersch, *Was sich zeigt*, a. a. O., 42. »Der Differenz zwischen *Sichzeigen* und *etwas zeigen* ist so die Unterscheidung zwischen *Intentionalität* und *Nicht-Intentionalität*, *Sinn* und *Ereignis* immanent. Dieses geht jenem vorweg: Das intentionale Zeigen geschieht allererst auf der Basis solchen *Sichzeigens*« (Mersch, *Was sich zeigt*, a. a. O., 65).

³⁷ Mersch, *Was sich zeigt*, a. a. O., 36.

³⁸ Mersch, *Was sich zeigt*, a. a. O., 42.

methodisch disziplinierte Deutung, etwa eines Satzes, von dem gesagt wird, er bedeute jenes, womit er gedeutet wird.

Anthropologisch explizieren lässt sich diese These der Basalität der Deixis – als gemeinsamer ›Wurzel‹ von Bild und Wort – mit Hinweis auf Wolfram Högbe. Falls man die ›Deutungsnatur‹ des Menschen als ›geschichtliche Konstante‹ ansprechen könnte⁴⁰, die unsere Deutungskultur (oder -kulturen) orientiert, wird Cassirers These vom animal symbolicum (oder Blumenbergs vom animal metaphoricum) rückgebunden und metonymisch bezogen auf das basale Deuten als Bestimmung des Menschen. Gewonnen wird dadurch die Rückbindung der Deutungspraktiken an die stets basale Ausgangslage, um Worte zu ringen⁴¹; hermeneutisch auf das basale Nichtverstehen, sprachlich auf die Urszene, dass einem die Worte fehlen. Als retrospektive Horizontweiterung der Semantik fungiert dann die (formal gefasste) *Mantik*: ›mantische Bedeutungssubstanzen, zu denen uns noch die Worte fehlen, erschließen uns bereits eine qualitative Welt, in der wir faktisch leben und in der unsere Existenz auf dem Spiel steht‹⁴². Der Einspruch gegen Gadamer ist deutlich: »Sein, das verstanden werden kann, ist eben nicht schon Sprache«⁴³. Dazu verweist Högbe u. a. auf Baumgartens ›cognitio sensitiva‹ als »Kontingenzorgan« und »Seele unserer Deutungsnatur«⁴⁴, wie auf Leibniz' anticartesische Rehabilitierung der cognitio confusa. Damit sind Formen ›prälektischer‹ (Högbe: pronominaler) Erkenntnis wie Kommunikation angedeutet, die gemeinhin als ›pristin‹ gelten, als vage, unbestimmt, unterdifferenziert und wenig ›rational‹. Eine teleologische Sprach- und Erkenntnistheorie würde wohl erst im vollbestimmten Begriff den Gipfel von Erkenntnis wie Sprache sehen. Dann würde man etwa mit Cassirer eine Steigerungslogik von der Sinnlichkeit zum Sinn vertreten (in Hegel wiederholender Weise). Das wird zweifelhaft, wenn Prägnanz stets sinnlicher Sinn ist, und prägnanzsensible Erkenntnis einen Sinn für Sinnlichkeit entfaltet. In ästhetischen wie religiösen Kontexten ist das nicht pristin, sondern basal, stets mitgesetzt.

Die ›ikonische Differenz‹ Gottfried Boehms hat hilfreicherweise einen Unterschied markiert: dass Text und Bild so verschieden sind, dass die Texthermeneutik nicht einfach auf Bilder übertragen werden sollte. Bilder werden nicht ›gelesen‹, auch wenn gern so gesprochen wird. Nur hat die Stärke der Differenz Verkürzungen und Proteste provoziert. Als

40 Wolfram Högbe, *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen* (Système orphique de Léna), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992, 15.

41 Högbe, *Metaphysik und Mantik*, a. a. O., 16.

42 Högbe, *Metaphysik und Mantik*, a. a. O., 17.

43 Högbe, *Metaphysik und Mantik*, a. a. O., 17.

44 Högbe, *Metaphysik und Mantik*, a. a. O., 65.

wären damit zwei Reiche geschieden, die keinerlei Kontakte pflegten. ›Schriftbildlichkeit‹ ist dann eine Programmformel, die den Grenzverkehr, die Ein- und Auswanderungen bis in Hybride der ›Diagrammatik‹ erörtern. Selbstredend gibt es Formen von Bildlichkeit mit Text und Schrift, so wie Text und Schrift selber nicht bildlos sind.⁴⁵

Vorzuziehen wäre, nicht objektbezogen oder ›substantiell‹ Schrift und Bild zu unterscheiden, sondern Formen und Funktionen. Zeigen ist nicht gleich Sagen und umgekehrt. Wenn die Differenz von Sagen und Zeigen etabliert ist, könnte man dies terminologisch weiterführen als Lexis und Deixis. Bildlichkeit ist genuin deiktisch, Sprache wie Schrift dagegen lektisch. Das ermöglicht, Verflechtungen, Kreuzungen und Komplikationen dieser Differenz zu formulieren – unter Wahrung der Differenz. Die *lektische Deixis* der Sprache ist ihr *Zeigen im Sagen*. Die Formen der Unbegrifflichkeit, metonymisch die Metapher, sind deiktische Formen der Lexis: *sie zeigen etwas* (transitiv, aktiv) und in ihnen zeigt sich etwas über das Gesagte hinaus (intransitiv, reflexiv).

Damit wird ein Missverständnis der ikonischen Differenz vermieden: als wäre die Deixis ›alektisch‹ oder ›aphatisch‹ und als wäre die Lexis deiktisch impotent. Ist doch die Differenzthese (zur Differenzwahrung) nicht eine Exklusion, sondern die Ermöglichung, verschiedene Verhältnisse zu bestimmen – wie es hier versucht wird. Die deiktische Potenz der Sprache wird dann benennbar und differenzierbar. Die Bildlichkeit von Text und Schrift ist bekannt bis in die Gestalt des ›Würfelwurfs‹; aber die Deixis von Sprache ist deutlich weniger beachtet und komplizierter zu explizieren. Gilt Sprache doch oft als ›unanschaulich‹ und nur zu hören (bis in die schlechten Alternativen Hören versus Sehen Gottes in der Religionsgeschichte). Einfach wäre zu sagen: Sprache wird deiktisch, indem sie sich zeigt und gezeigt wird – in Schrift, Text und Buch bis in Bibliotheken. Aber die deiktische Potenz der Sprache zeigt sich schon früher. Ein Bild zeigt etwas und zeigt sich und zeigt das Zeigen, wobei sich noch anderes mitzeigt. Insofern *ist* Bild mehrdimensionale Deixis. Das gilt aber nicht nur fürs Bild, sondern auch für die subtile Bildlichkeit in der Sprache: sie zeigt sich, etwas als etwas, zeigt ihr Zeigen und dabei manches andere auch noch. Eine Metapher zum Beispiel zeigt auf etwas und zeigt etwas als etwas (›Der Papst ist ein Fuchs‹ oder ›Wir sind Papst‹) und zeigt darin sich (exponiert sich, macht sich angreifbar) und zeigt darin nolens volens eine Art zu Sehen, zu Denken und zu Sprechen (etwa die protestantische Differenz oder einen etwas ergauten germanischen Nationalstolz).

Damit sinnt die deiktische Lexis eine Art zu Sehen an: sie spielt eine Perspektive zu und mit ihr den Horizont des Sosehens. In heikler Ver-

45 Vgl. dazu weiterführend Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn*, a. a. O., 178 ff.

kürzung wäre zu vermuten, dass Geltungen in solchen Deutungspraktiken entstehen. Hier muss man nicht gleich den ›Willen zur Macht‹ am Werk sehen oder eine ›pouvoir symbolique‹. Es geht auch vorsichtiger: als was etwas gesehen wird, hängt daran, *wie* es gesehen wird und als was es gedeutet wird. ›Namen‹ sind dafür basal. Aber das ›als was‹ der Deutung reicht bis in Theoriepräferenzen, die anders sehen, denken und sprechen lassen. Insofern ist die basale Form der Macht der Sprache ihre Deutungsmacht.

10. Deutungsmacht der Sprache

Deutung, Deixis, Zeigen – das sind brauchbare Namen für diese ursprüngliche Geste, die Wort wie Bild miteinander teilen. Bild wie Wort sind dann mächtig in der Gestalt von *Deutungsmacht* (nicht von Ursprungs- oder Handlungsmacht). So wird mit Deutungsmacht eine besondere *Modalität* von Macht artikuliert – die Macht des Möglichen, des *wirklich* Möglichen und möglicherweise Wirklichen bis zum Erhellenden, Plausiblen, Hilfreichen oder Heilsamen.

Die Macht der Sprache ›zu *deuten*‹ ist *eine* Dimension von Deutungsmacht. Vom Zeigen (als Geste, als Praxis in der Lexis) zum Deuten (als deiktische Lexis) führt der Weg des ›als‹: Wenn sprachlich etwas *als* etwas gedeutet wird (wie der Traumdeuter oder der ›Patient‹ stammelnd versucht), wird Distanz genommen und eine Differenz gemacht – die den Spielraum der Deutung eröffnet (auch den Spielraum zum Missverständnis).

Sprache ist Deutungsmacht, sofern sie die Worte gibt, in denen gesehen, gesagt, geurteilt und gestritten wird. Da diese Vorgaben aber plastisch sind, sind sie veränderungs- und erweiterungsfähig im Gebrauch. Also ist an der Deutungsmacht der Sprechende beteiligt: wie er spricht, bestimmt mit, ob sein Deuten mächtig wird.⁴⁶ Etwas als etwas deuten heißt: auf es so deuten, dass es anders gesehen wird als zuvor, dass es *gemeinsam* so gesehen wird und damit ein anderes wird als es zuvor war.

Die dynamische Polarität von Macht und Deutung erfordert jeweils zu unterscheiden, welches Relat jeweils *dominiert*:

1.) Deutungsmacht als die Macht der Deutung im genitivus obiectivus hieße, die vorgängige Macht ›regiert‹ die Deutung. Dann dominiert die Macht (einer Struktur, einer Institution, eines Souveräns o.ä.). Das

46 Vgl. die Kontroverse von Ulla Unseld-Berkéwicz, *Überlebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008; dagegen Norbert Gstrein, *Die ganze Wahrheit*, München: Hanser, 2010. Wem ›gehört‹ eine Geschichte? Dem, der sie am besten erzählt.

kann man ›Macht von oben‹ nennen. Eine Institution (wie das BVerfG oder ›das Lehramt‹) hat eine rechtlich kodierte Macht, über die Deutung etwa bestimmter Texte zu entscheiden. »Der Souveränitätsgewinner im Verfassungsstaat ist der Verfassungsinterpret«, erklärte Vorländer.⁴⁷ Dann erscheint dessen Deutung als souverän, bewehrt mit der Macht dieser Institution, sofern es über den ›Konflikt der Interpretationen‹ (Ricoeur) zu entscheiden vermag. Ist das Produkt der Ausübung dieser Macht noch ›Deutung‹ zu nennen? So zu deuten, ist selber eine Relativierung des Machtanspruchs (und daher strittig). Die Frage bleibt, ob machtbesetzte Entscheidungen rezipiert werden, ob sie sich über die Macht zur Deutung hinaus als Deutungen mächtig erweisen bzw. als plausibel, zustimmungsfähig, hilfreich und praktikabel etc. Auch die vorgängige ›Macht von oben‹ ist auf Ratifikation angewiesen, sonst bliebe sie präntendiert.

2.) Deutungsmacht als die Macht der Deutung im genitivus subiectivus benennt gegenläufig die nicht per se mächtige Deutung, die gleichwohl mächtig *werden* kann. Habermas' Ideal vom ›seltsam zwanglosen Zwang des besseren Arguments‹ ist die kommunikationstheoretische Variante einer Urimpression, die in der Theologie auch belegbar ist, etwa im Ideal einer (nicht repressiven) ›Unwiderstehlichkeit‹ des Wortes Gottes. Das kann gehärtet werden als allmächtiges Wort Gottes, dem keine Kreatur widerstehen könne. Es hat seinen Sitz im Leben allerdings ursprünglich in der unwiderstehlichen Gleichnisrede Jesu, deren Pointe zu ›hinreißen‹ ist, als dass ihr widerstanden werden könnte. Dann ist nicht eine vorgängige Macht die Ermächtigungsinstanz der Deutung, sondern die Deutung *wird* mächtig erst aufgrund ihrer *Wirkung*, Performanz bzw. Rezeption. Von dieser Art sind auch die Formen ›charismatischer Macht‹. Hier regiert die Deutung und deren Rezeption den Sinn von Macht. Dergleichen könnte man ›Macht von unten‹ nennen (nicht normativ). Es ist jeweils klärungsbedürftig, was für ein Sinn von Macht dieser (vermeintlich) machtlosen Deutung ›zuwächst‹. Das *Woher* von Macht bleibt bestimmungsbedürftig: aus der Struktur der Kommunikation, aus der Semantik der Deutung, aus der Pragmatik der Rezeption oder aus der Performanz ihrer Medialität? Die theologische ›Denkgewohnheit‹ (i. S. St. Cavells), Christus verkörpere die ›Macht in der Ohnmacht‹ (i. S. E. Jüngels) dient zur Abwehr einer metaphysischen Machtvorstellung, die bei noch so großer Ohnmacht (des Gekreuzigten) seine immer noch größere und vorgängige Macht voraussetzt. Damit wird auf den Gekreuzigten ›gezeigt‹ als minimalen Grenzwert: auf eine Figur extremer Ohnmacht, deren Performanz und Rezeption ihr eine Wirkungsmacht zugeschrieben hat.

47 Hans Vorländer (Hg.), *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden: VS, 2006, 14.

Woher bezieht eine Deutung ihre Macht, wenn sie mächtig wird? Demokratietheoretisch liegt nahe zu sagen: Lektüre und zwar dort aus der Zuschreibung oder Anerkennung der Leser, der Anderen und Späteren. Macht als vorgängige (immer schon vorübergegangene) Möglichkeit würde *wirklich* erst durch ihre Wirkungen, die in der Rezeption entstehen. Macht der Deutung käme stets aus ihrer Zukunft, der diachron nachgängigen Zuschreibung oder Anerkennung. Aber das wäre eine Reduktion von Macht im Zeichen eines Wirklichkeits- oder Wirkungsprimats (wie auch in Performanzstudien). Wenn Macht *modal* verstanden wird, ist die Macht der Deutung das, was sie ermöglicht: etwa was sie sehen lässt. Wie meinte Paul Valéry in *Mon Faust*: »Nichts liefert einen stärkeren Beweis für die Schöpferkraft eines Dichters als die Treulosigkeit und Unbotmäßigkeit seines Geschöpfes. Je lebendiger er es schuf, desto größer war die ihm verliehene Freiheit. Und noch seine Empörung preist seinen Urheber: Gott weiß es...«.⁴⁸

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2010): *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Angehrn, Emil (2010): *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr, 2010.
- Aquinas, S. Thomae (1964): *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis exposito* V, 14, Nr. 955-960, Torino; Rom: Marietti.
- Baudrillard, Jean (1978): *Oublier Foucault*, München: Gesellschaft für sozialwissenschaftliche und ökologische Forschung.
- Blumenberg, Hans (1981): *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam.
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.) (2000): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen: Mohr.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1930, 12. Auflage 1998.
- Diem, Hermann (1965): *Sine vi sed verbo*, München: Kaiser.
- Gerhardt, Volker (1981/82): »Macht und Metaphysik«, in: *Nietzsche-Studien* 10/11, 1981/82, 193-209.
- Gstrein, Norbert (2010): *Die ganze Wahrheit*, München: Hanser.
- Hogrebe, Wolfram (1992): *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen* (Système orphique de Iéna), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 48 Paul Valéry, *Werke 2. Dialoge und Theater*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990, 253. Er fährt fort: »Der Schöpfer des *Faust* und des *Anderen* hat diese beiden mit solcher Mächtigkeit begabt, daß sie nach ihm zu Werkzeugen des Weltgeistes wurden: sie wuchsen über das hinaus, was sie in seinem Werke waren«.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1968): *Schriften und Briefe Band 1. Sudelbücher*, München: Hanser.
- Lombardi, Luigi (1967): *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano: Giuffrè.
- Lübbe, Hermann: (1988) »Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung«, in: Graevenitz, Gerhart von /Marquard, Odo (Hg.): *Kontingenz*, München: Fink, 35-47.
- Luhmann, Niklas (1975): *Macht*, Stuttgart: Enke, 1975.
- Mattesilano, Matteo (1549): *Tractatus ... electionum verioris opinionis insignis iurisconsulti*, in: *Tractatum ex variis iuris interpretibus collectorum* I, Lugduni.
- Mersch, Dieter (2002): *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München: Fink.
- Mitchell, William J. Thomas (1990): »Was ist ein Bild?«, in: Volker Bohn (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 17-68.
- Röttgers, Kurt (1990): *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg; München: Alber.
- Stoellger, Philipp (2008): »Das Pathos der Melancholie und ihre Metaphern«, in: Schönbächler, Georg (Hg.), *Melancholie zwischen Pathologisierung und Idealisierung*. Zürich: Collegium Helveticum Heft 8, 21-38.
- Stoellger, Philipp (2010): »Mit-Teilung und Mit-Sein – Gemeinschaft aus ›Neigung‹ zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft«, in: Bippus, Elke/Huber, Jörg/Richter, Dorothee (Hgg.), »MIT-SEIN«. *Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen*, Zürich/Wien/New York: Voldemeer/Springer, (= T:G108), 45-64.
- Stoellger, Philipp (Hg.) (2008): *Sprachen der Macht. Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Stoellger, Philipp/Klie, Thomas (Hg.) (2001): *Präsenz und Entzug. Ambivalenzen des Bildes*, Tübingen: Mohr.
- Unselde-Berkéwicz, Ulla (2008): *Überlebens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Valéry, Paul (1990): *Werke 2. Dialoge und Theater*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vorländer, Hans (Hg.) (2006): *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden: VS.

Philipp Stoellger: Vom Sagen des Zeigens und Zeigen des Sagens. Die Macht der Sprache zwischen Sagen und Zeigen, in: Angehrn, Emil/Küchenhoff, Joachim (Hg.): Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Perspektiven, Weilerswist-Metternich: Velbrück, 2012, S. 82-113.