

# I. Phänomenologie und Philosophie der Sprache



# Der materiale Stoff der Sprache

## Phänomenologie einer Verdrängung<sup>1</sup>

CLAUDIO MAJOLINO (ROM)

Auf den ersten Blick klingt der Terminus "materialer Stoff" sehr seltsam. Er sagt einerseits zu viel, andererseits zu wenig. Er scheint ein unnötiger Pleonasmus zu sein, eine überflüssige Redundanz, die sich zudem philosophischer Betrachtung würdig erweisen soll. Aber worin sollte dieser philosophische Wert liegen? Es handelt sich um etwas, das von Anfang an einer Verdrängung anheimgefallen ist. Verdrängung wird hier – in einem nicht technischen Sinne – als ein Abwehrmechanismus definiert, der darauf abzielt, etwas besonders Schmerhaftes vom Bewußtsein fernzuhalten. Verdrängen kann also die Möglichkeit sein (um ein wenig mit der psychoanalytischen Terminologie zu spielen), die Wirkungen eines philosophischen Schmerzes fernzuhalten. Verdrängen heißt so: *einen bestimmten* Abwehrmechanismus einrasten zu lassen, um etwas ertragbar zu machen, das sonst nicht ertragbar wäre. Beim "materialen Stoff" hat jemand – und hier vermutet man "jemand von Wichtigkeit" – der Philosophie diesen angeblichen "Schmerz" erspart, indem er etwas (sehr Schwieriges) ferngehalten oder ihm wenigstens eine "Stellung" gegeben hat, die seine Wirkungen dämpfen konnte.

Aber es handelt sich um noch mehr. Eine solche Verdrängung benötigte, wegen einer sozusagen methodologischen "Verwirrung", eine *phänomenologische* Analyse. Aber was bedeutet eigentlich "Phänomenologie einer Verdrängung"? Sicherlich nicht eine einfache Suche nach Gründen. Man muß daher eher die phänomenologische Konstellation des Problems beschreiben, und zwar sowohl die Verdrängung selbst als auch das von ihr Verdrängte. Was wiederum heißt: nicht eine Phänomenologie der Verdrängung, die auf den Fall des sogenannten "materialen Stoffs" angewandt wird, sondern die phänomenologische Analyse jenes Verdrängungsprozesses, der hier mit der

Unterdrückung des "materialen Stoffs" selbst zusammenfällt. Jene Verdrängung, welche die Spuren jenes "Wichtigen" (und sehr "Mächtigen") trägt und dem es einen unerträglichen Schmerz bereiten würde, wenn er sich nicht verteidigen könnte.

### *1. Materialprinzip, Transzendenz und Stellung der Hyle*

Was für ein Schmerz ist es jedoch, den der "materiale Stoff" mit sich bringt? Warum vor allem von so etwas wie einem "materialen Stoff" sprechen? Um Klarheit zu gewinnen, fängt man am besten *mit dem Anfang* an. Die westliche philosophische Tradition kannte von Anfang an das Problem der Materie, und sie dachte es *auf ihre Weise*. Bei Aristoteles ist jenem Ursprung des Vergehens und Veränderns, jener "...", von der der platonische "Timaios" spricht (51a), eine besondere Behandlung zugekommen – und ein Name: *hyle*.<sup>2</sup> Sowohl in der Physik als auch in der Metaphysik hat die Hyle eine besondere ontologische Würde erhalten. Vor allem in der Metaphysik, in der sie unter den Merkmalen der *ousia* als dem Brennpunkt der mannigfaltigen Bedeutungen des Seins aufgeführt wird, spielt sie eine Hauptrolle beim Problem des Seins des Seienden. Und genau in diesem ousiologischen Licht hat die Tradition die Materie betrachtet. Die Hyle ist für Aristoteles "in einem gewissen Sinne" (*de tropo*) Ousia, so wie sie auch, in einem anderen Sinne, die *morphe* und das *synholon* ist.

Aber die Materie kann in der aristotelischen Betrachtung an sich nur teilweise den Namen der Ousia für sich fordern. Es ist vielmehr die Form (*morphe*), die als "früher und mehr seiend als die Materie" (Met. Z 3, 1029a 6-7) definiert wird, und es ist stets die Form (*eidos*), die "das Sosein eines jeden Dinges und sein erstes Wesen" wird (ebd. 1032b 1-2). Es muß sofort hinzugefügt werden, daß das Problem hier nicht einfach jenes des Vorrangs des formalen vor dem materialen Prinzip ist. Von unserem Gesichtspunkt aus handelt es sich nicht darum, für die Materie einen Ehrenplatz, irgendeine wichtige Stellung einzufordern – eine Stellung, die im übrigen Aristoteles selber ihr schon hat zukommen lassen. Es handelt sich auch nicht darum, die aristotelische Ordnung einfach umzukehren, und zwar deshalb, weil wir – den Überlegungen Michel Henrys folgend – davon überzeugt sind, daß die zwei Termini des traditionellen Begriffspaares

Form/Materie miteinander verschwistert sind, das heißt Termini des "ontologischen Monismus" darstellen.<sup>3</sup> Einfach nur die Hierarchie umzukehren, würde sehr wenig bedeuten, da die Materie selbst, wie wir sehen werden, ihre Fremdheit vom Denken der Transzendenz her bezieht. Diese Fremdheit, wenn sie angemessen phänomenologisch betrachtet wird, ist in der Lage, die Unzulänglichkeit der Rede von der Ousia aufzudecken, um – und dies ist unsere These – *auf ihre Weise* deren Aufbau zu untergraben. Kehren wir folglich zu Aristoteles zurück und fragen wir uns, in welchem "Sinne" es möglich sein kann, die Hyle als Ousia zu denken; unter welchen Bedingungen man dem Hyletischen jenes "Mehr" an Sein zukommen lassen kann, welches ihm unter anderen Umständen verweigert wird.

Aristoteles zeigt, daß er die Hyle von den sinnlichen Realitäten (*ta aistheta*), von den Körpern (*ta somata*) aus, versteht. Die Begegnung mit dem Anwesen eines Seienden zeigt der aristotelischen Materie ihr Maß; es ist dies das Problem des Wesens (als eines substantiellen Quid) der Ousia eben. Die sinnlich Seienden zeigen sich als aus der Verfügbarkeit eines materialen Grundbestandes hervorkommend, der sich als ihr determinierender und beständiger Zug erweist. Aristoteles behauptet, wenn man jegliche Bedingtheit wegnehme und vom Operieren der Kategorien abstrahiere, dann bliebe die Hyle als *Rest*, auf den sich ein Jegliches – Affektion, Aktion oder Potenz – beziehe. Wenn man vom Seienden ausgeht, zeigt sich die Hyle – wie des weiteren Heidegger kommentiert hat – als das *Verfügbare*. Bestimmungsgrund heißt hier also das, was auf mannigfaltige Weise bestimmbar ist; das, was wegen seiner "Konsistenz" fähig ist, auf verschiedene und mögliche Weise geformt zu werden. Aristoteles kann daher behaupten: "Ich kenne aber Materie, was an sich weder als Etwas noch als Quantitatives noch durch irgendeine andere der Aussageweisen bezeichnet wird, durch welche das Seiende bestimmt ist." (Met. Z 3, 1029a 20 f.) Ein weiterer Zug, von dem aus er den Charakter der Hyle bestimmen wird, ist die *dynamis*: die Fähigkeit, eine gewisse Form zu empfangen. Nach Aristoteles ist diese Möglichkeit immer nur gegeben, sofern sie im Akt vollendet wird (vgl. Meth. Th 8), so wie die bloß materiale Fähigkeit nur insofern vorhanden ist, wie sie in der Verwirklichung des Seienden vollendet wird (vgl. Met. H 1, 1042a 27 f.). Die Hyle wird also als letzter Terminus beschrieben, im Gegensatz zum Sein der Kategorien und der Morphe oder des Eidos definiert, denen die Hyle von Anfang an als kon-form entspricht.

Wenn nun unser Ziel nicht einfach darin besteht, die aristotelische Hierarchie umzukehren, so bleibt jetzt noch unbedingt zu verstehen, inwieweit die Morphe "mehr" Sein als die Hyle ist und aus welchem Grund Aristoteles am Schluß das Gegenteil für "unmöglich" hält (Met. Z 3, 1029 a 27). Es scheint hier klar, daß das wirkliche Telos der Hyle die sinnlich Seienden, die Körper, die Somata sind – anders gesagt jene bestimmten Aistheta, für welche die Form letztendlich den Phänomenalitätsgrund und daher das Wesen bestimmt. Die sowohl ontologische als auch phänomenologische Struktur der Morphe und auch des Eidos ist jenes Prinzip, welches im Strukturieren sowie Bestimmen der diffusen "Verfügbarkeit" der Materie besteht, welche von *Anfang an* schon auf die Bestimmtheit des Seienden hin eingestellt ist – jenes Seienden, insofern es in einer bestimmten hylemorphischen Konkretion individuiert wird. Eingeschrieben in die Frage des Seins des Seienden kommt der Materie an sich eine besondere Stellung innerhalb eines horizontalen Schemas zu, in welchem einerseits das Seiende und andererseits der eigentliche Grund des Seins des Seienden jeweils den *terminus a quo* und den *terminus ad quem* darstellen. Wenn die Hyle ein materiales Apriori ist und deshalb so etwas wie ein formendes Prinzip benötigt, dann deswegen, weil wir uns innerhalb der Rede der Ousia befinden.

Aristoteles versucht also, vom Seienden ausgehend, die Hyle mit den Zügen der Substantialität beziehungsweise der Objektivität zu denken. Aber die Ousia muß bestimmte Prädikate besitzen: 1. sagt man sie nicht von Anderem (*kath' hypokeimenou*); 2. ist sie das, was an sich als Absolutes (*kat' auto*) und Abgetrenntes (*to choriston*) bestehen kann; 3. ist sie etwas Bestimmtes und Individuiertes (*tode ti*). Wie wir schon gesagt hatten, behauptet Aristoteles, daß der Name *ousia* "in einem gewissen Sinne" auch der Hyle zukommt, aber eben nur "in einem gewissen Sinne". Die Materie als Bestimmungsgrund hat nur das erste der Prädikate der Ousia: Man sagt sie nicht von Anderem. Die Materie kann also nur als *hypokeimenon* Substanz genannt werden. Jegliche mögliche Bestimmung muß vom immer zur Verfügung stehenden Bestand der Materie ausgehen, aber für sich selbst genommen ist sie "nicht genug" *ousia*, weil sie nur einen von deren Zügen besitzt (vgl. Met. Z 3, 1029a 6-10 u. 26-30).

Die Hyle "genügt nicht" zur Bestimmung des Seins des Seienden, besser gesagt: sie ist nicht dafür geeignet. Wenn der einzige Zug der

Ousia hingegen das Hypokeimenon wäre, dann geschähe das Gegen- teil: Das Sein des Seienden würde mit der allgegenwärtigen Materie zusammenfallen. Aber wie Aristoteles exemplifiziert, ist das Wesen eines Hauses "das Weshalb", die "Ursache", durch die dieses bestimmte Material ein Haus ist.<sup>4</sup> Das Problem der "Ursache" des Hauses löst sich in das Problem des Eidos auf, das aus dieser Hyle ein bestimmtes Seiendes macht: "Die Ursache für die Hyle ist die Form [eidos], durch welche sie etwas Bestimmtes ist, und das ist das Wesen." (Met. Z 17, 1041b 7-9) Hierdurch zeigt sich, daß die Hyle "nicht genug" Wesen ist. Die ousiologische Frage des Wesens schließt aus, daß das materiale Prinzip über die Frage des Seins des Seienden entscheiden kann – über jene Frage, innerhalb derer die Materie selbst gedacht wird. Die Materie kann höchstens in einem gewissen Sinne – in der Art und Weise des Hypokeimenon – über das "Faktum" der Existenz eines Seienden entscheiden. Das Schema ist mithin folgendes: Wenn es 1. Existierendes gibt, dann gibt es auch Materie. Wenn es 2. Materie gibt, dann gibt es noch kein Wesen. Mithin ist es 3. eigentlich das Wesen, das die Materie für die Parameter der Frage des Seins des Seienden geeignet macht, das heißt das Eidos. Die Verwandlung des Existierenden in Seiendes ist deshalb die Geschichte der Ontologisierung der Materie, welche in der Tat durch die Bezeugung ihrer Nicht-*kon*-formität mit den Parametern der Ousia zusammenfällt. Aber welches sind nun die Züge dieser ousiologischen Nicht-Konformität? Es sind dies das *choriston* und das *tode ti*; und hiermit nähern wir uns dem Thema der eingangs genannten Verdrän- gung.

Denn es ist jetzt deutlich geworden, weshalb *hyle* und *ousia* nicht miteinander übereinstimmen. Der Hyle fehlen die Getrenntheit und die Bestimmtheit, das heißt, *ihr fehlen die Kennzeichen der Transzen- denz*. Das Eidos kann als substantielles und objektives Quid wirken, weil es sich einerseits abtrennen lassen kann, nämlich jene "Entfernung" und "phänomenologische Distanz" zu gewinnen vermag, von denen aus es als Bedingung wirkt, "damit sich uns etwas als ein 'Phä- nomen' darbietet", wie M. Henry<sup>5</sup> sich ausdrückt, und also jene Form sein kann, die bewirkt, das etwas sich *als etwas* zeigt. Andererseits kann das Eidos gerade deshalb in Funktion treten, weil es selbst ein Quid ist, ein individuelles, objektives Wesen, von dem ein Begrenztes

(*horismos*) möglich ist – und darüber hinaus noch: von dem (und von dem nur) ein Horismos möglich ist, welcher an sich und für uns unter bestimmten noetischen Bedingungen wahrnehmbar und erkennbar ist. Aristoteles selber läßt gerade der Hyle nicht die Attribute der Transzendenz zukommen. Und trotzdem kann er, da das ontologische Schema sein Nachdenken bestimmt, die Hyle nicht anders denn *als* Wesen denken, das heißt, ihr eine Stellung, einen phänomenologischen Ort geben, von dem aus das so ontologisierte Prinzip der Materie irgendwie kon-form mit den Parametern der Ousia wirken kann.

"In einem gewissen Sinne" (*de tropo*), so scheint nun klar zu sein, bedeutet für Aristoteles "von einer gewissen Stellung aus". Als Bestimmungsgrund, als materialer Verfügungsbestand, als *hypokeimenon* und als *dynamis* – von dieser Stellung aus hat die Materie an den Parametern des Wesens teil, und in diesem Sinne ist sie auch auf gewisse Weise – und zwar als "materialer Horizont" – *ousia*. Wenigstens theoretisch verdient sie es nun, jene distanzierte Stellung (*tropos*) zu sein, von der aus sie *als* Wesen funktionieren kann, und sie gewinnt heimlich jene Individualität, die ihr Aristoteles *de facto* nicht zukommen läßt. Die Distanzierung der Materie vom Faktum der Existenz stellt sie nachträglich auf das Seiende ein, nachdem ihr ihre ontische Kontingenz aberkannt worden ist. Aber um dies gerade tun zu können, muß man die Materie von der kontingenten Existenz abtrennen und aus ihr ein Prinzip oder eine phänomenologische Bedingung machen. Die *hyle aisthete* (insoweit sie *ousia* ist) gilt nämlich nicht als sinnlich wahrnehmbarer Stoff, sondern als Substrat des Vergehens und Veränderns – sie ist also schon ideale Materie. Die Hyle wird also trotz ihrer vermeintlichen Unabtrennbarkeit zu einer Art umgekehrtem Horizont, und die Materie wird letztlich entweder Materie-der-Form (in bezug auf ihre ontische Bestimmung) oder Form-der-Materie (umgekehrter Horizont).

## 2. Materie und ontologische Verdrängung

Bis hierher haben wir *nur* eine gewisse Fremdheit der Hyle gegenüber der Transzendenz bemerkt. Sie kann nicht als objektives Wesen gedacht werden, und trotzdem wird sie als transzendentes Prinzip gerade

innerhalb jenes Bereiches verwahrt. Dies geschieht durch das heimliche Zuschreiben der Züge, die ihr schon nach Aristoteles selber nicht zukommen. Man muß daher die Materie als etwas Nichttranszendenten denken, und diese Frage ist zum erstenmal umfassend von der materialen Phänomenologie M. Henrys gestellt worden. Aber wir können jetzt auch noch etwas anderes bemerken. Die Ousiologie – das heißt die Tradition selbst als Ontologie – stellt nicht nur die heimliche *Begegnung* von Materie und Wesen dar, sondern sie ist auch gleichzeitig sozusagen die Geschichte einer *Trennung*. Mit ihr, wie das aristotelische Beispiel zu zeigen scheint, hat die Tradition die philosophischen Wege des Individuums, des Abgetrennten (und man kommt nicht umhin, zwischen diesen beiden eine gewisse "Korrespondenz" zu bemerken) von dem Weg der Materie geschieden. Insofern die Individualität und das Abgetrenntsein Züge der Transzendenz sind, gehören sie nicht zur Hyle. Das heißt, Materie/Individuum/Abgetrenntes sollen sich nicht begegnen, wobei wir jedoch wiederholen müssen: *insofern sie Züge der Transzendenz sind*. Kann also nicht der Verdacht auftreten, daß eben *das ontologische Fragen* diese Begegnung unmöglich macht? Wenn es sich so verhält, ist es dann vielleicht die philosophische Weise der Frage selbst (nämlich des *logos tes ousias*), die – indem sie Prinzipien und Seiende verteilt – nur mit sich selbst kon-forme Elemente produziert? Und ist es ebenfalls nicht die logisch-sprachliche Weise der philosophischen Darstellung selbst, welche die Transzendenzen produziert, indem sie alle ihre Inhalte – eben als *Inhalte* – in eine Konformität mit dem ontologischen Konformismus zwingt? Es gibt also eine Art von "Sympathie" zwischen der philosophischen Darstellung und ihrem Dargestellten, und dies gerade insofern, als alle ihre möglichen Objekte eine gewisse notwendige und wesentliche Verwandlung durchmachen, so daß sie eine bestimmte Verwandtschaft mit der Darstellung selbst erhalten können.

Was geschieht mithin in der Tradition mit dem Thema des Verhältnisses Individuum/Materie? Die Materie wird vom Seienden, das heißt von der Seiendheit des Seienden aus gedacht, dessen Erscheinung die Selbstaufhebung der Materie zeigt, insofern sich die Materie als Materie-einer-Form offenbart. Durch diese Selbstaufhebung *bessorgt sich* die Tradition den doppelten Zugang zum radikal Abgetrennten und zum Individuum. Die ontologisierte Materie, die Ma-

terie-der-Form (im doppelten Sinne des Seienden und des Wesens) wird so wegen ihrer besonderen Abneigung für das Individuum beibehalten – und dies ist der Preis, der für ihre Stellung im "Theater des Wesens" zu zahlen ist. Daher wird der beste Freund des Individuums gerade das Wesen als dessen "ewiger Begleiter" sein. Für die Tradition erscheint das Individuum sogar erst, wenn die Materie wegfällt; wenn man die Materie ausschließt und so die Materie-der-Form (ein Zug der Absolutheit des Wesens) erscheint. Das Individuum wird so *mit dem Universellen vermählt*. Seit Aristoteles kennt die Tradition, solange sie Ontologie ist, das Individuum als etwas Anti-Materielles, als ein Etwas, das ein transzendent-transzendentales Streben in sich trägt; ein Streben nach jenem Abgetrenntsein, dem es seine Besonderung verdankt. *Oder* die Tradition wird das Individuum zusammen mit der Materie verwerfen, wobei beide – nicht zufällig dann – durch Ausschließungen definiert sind, zum Beispiel durch das Unmittelbare als das Einseitige, Unfaßbare, Undurchsichtige und so weiter.

Um diesen Übergang besser verstehen zu können, kann ein Hinweis auf das Thema der Intelligibilität nützlich sein. In der Metaphysik heißt es, daß die sinnlichen Gegenstände (anscheinend) die leichter erkennbaren seien, obwohl sie in Wirklichkeit nur eine erste Stufe im Hinblick auf das darstellen, was "an sich" erkennbar ist. Ontologisch früher, und folglich als solches erkennbar, ist das Wesen; ontologisch später, aber zuerst für die Erkenntnis in der Doxa gegeben, ist hingegen die sinnliche Realität – von Seienden bevölkert. Die eine besitzt eine absolut-ontologische, die andere eine relativ-ontische Intelligibilität (vgl. Met. Z 3, 1029b3 1-15). Nun könnte man erwarten, daß die Hyle, insofern sie Wesen ist, am leichtesten, am klarsten "der Natur nach" (*te physisi*) erkennbar sei, während sie am schwierigsten, am dunkelsten "für uns" (*pros hemas*) sein sollte. Hingegen zeigt sich etwas Merkwürdiges: "Wenig erkennbar an sich, aber erkennbar für das Individuum", ist für Aristoteles gerade schon die Materie. Wenn Aristoteles damit beginnt, die grundlegenden Bestimmungen der Ousia zu erforschen, so beginnt er – ganz seinem methodologischen Prinzip folgend – mit dem "für das Individuum am leichtesten Erkennbaren". Und dort fängt genau seine Behandlung der Hyle an (1029a ff.). Die Materie ist das "zuerst" Erkennbare, solange sie Prädikat eines Gegenständlichen ist; und sie müßte das absolut Erkennbare sein, insofern sie Wesen und wesentliches Prädikat ist. Aber trotzdem läßt sich diese wesentliche Intelligibilität nicht finden. Während das Eidos auch in Abwesenheit des Seienden absolut erkennbar bleibt (da dies sein noetischer

Zug selbst ist, der seine Intelligibilität bestimmt), verliert hingegen die Hyle, sobald sie vom Seienden getrennt ist (*chorismos*) ihre Intelligibilität, die ihr eventuell nur in einem nominalen oder logischen Sinne bleibt ("wenn sie Wesen ist . . . , dann ist sie erkennbar"). Und Aristoteles gesteht selbst zu: "Die Hyle ist an sich nicht erkennbar". (Met. Z 10, 1036a 9-10) Des weiteren ist das *synholon* insofern nicht erkennbar, als es seine Undurchsichtigkeit gerade seiner materialen Herkunft verdankt.

Die Hyle scheint sich also zwischen der Preliminarität/relativen Intelligibilität des Seienden (der ontologischen Posteriorität) und der Preliminarität/absoluten Intelligibilität des Wesens (der ontologischen Priorität) zu befinden. Klar erscheint, daß es einerseits das Seiende ist, das der Materie die preliminäre Intelligibilität verschafft. Insofern das Seiende unmittelbar mit materialer Konsistenz erscheint, ist die Hyle ein ontisches Prädikat (wie die Formulierung "materieller Gegenstand" zeigt), und insofern gehört ihre Intelligibilitätsschicht schon zu jener der sinnlichen Realität. Später – oder besser gesagt: früher – findet man sie als wesentliches Prädikat, und deswegen müßte ihr die absolute Intelligibilität zukommen, während hingegen das "Erkennbarste" nur die Form als "Wesen des Wesens" ist. Wo ist also die Erkennbarkeit der Hyle? Wo ist ihre phänomenologische Positivität? Diese gibt es nicht! Die Materie ist gerade jener Zug am Wesen, dem eine eigene Intelligibilität verweigert wird. Nur in Begleitung der Form (im *synholon*) erhält sie eine Art abgeleitete Intelligibilität, nämlich die des Seienden. Von seiten des *tode ti* aus geschieht daselbe, denn entweder ist dieses die Individualität des Seienden (erkennbar auf Art und Weise der Erkenntnistheorien: sichtbar für die Augen des Körpers) oder das individuierte Wesen (auch dieses mit besonderen Blicken erkennbar: sichtbar nämlich für die Augen der Seele). Das heißt, das *tode ti* ist das Reale, das Ideale – oder das *individuum ineffabile*. Entweder ist das Individuum nur in Begleitung des Wesens (und dann ist es mehr als *individuum*), oder es ist allein und wird sozusagen Schall und Rauch, da die einzige Intelligibilität vom Wesen herrührt. Für die Tradition sind die Materie und das Individuum entweder mehr als sie selbst, in sich "heterogen" (im Sinne von M. Henry), oder ihre Phänomenalität zerfällt. Nur wenn das Wesen sie begleitet, so daß sie nicht allein und abgetrennt sind, geben sich die beiden im transzendent-phänomenologischen Sinne.

Nun können wir schließlich das zweite Element klären, das uns zum Thema der Verdrängung hinführt. Das Verdrängte scheint gerade dieses Verhältnis von Materie/Abgetrenntem/Individuum zu sein. Es bildet ein unheimliches Verhältnis, das die Grenzen des Wesens (zer)stört; ein Band, das die ousiologische Tradition nicht hat denken können und dessen sie sich bemächtigt, indem sie es entweder innerhalb ihrer Grenzen (über die es jedoch gelegentlich hinausragt) aufnimmt und als Band zerstört, oder indem sie es (schon zerstört) als Negatives verstößt. Den betreffenden Mechanismus haben wir bereits gesehen, nämlich der Form, dem Wesen, der Ousia das zuzuschreiben, was ihnen am fremdesten ist, um es so innerhalb dieses Bereichs aufzugreifen und aufzulösen, und zwar durch ein erneutes *divide et impera*. *Die Metaphysik ist genau diese Zuschreibung*. Die Verdrängung, wie nun schon deutlich sein dürfte, ist keineswegs die der Materie, sondern sie ist jene Verdrängung/Zuschreibung, welche als Trennung die Begriffe innerhalb der Grenzen des Wesens zwingt. Sie führt anders gesagt in den Bereich der Ousiologie die Negativität ein, welche eine Art von problematischem und manchmal unbegreifbarem "Unterbewußten" der Realität ist. *Verdrängen und Ontologisieren sind hier also Synonyme*. Diese dunkle Seite des Ontologischen ist in Wirklichkeit dem Ontologischen selbst höchst nützlich. Die unbewußt gemachte Materie hat, wie wir gesehen haben, alle Seinsarten des Bewußtseins des Realen (des Wesens), wobei sie nur mit einem negativen Zeichen versehen wird, und dasselbe gilt für das Individuum in bezug auf das Seiende. Durch die doppelte Negation wird die Materie im *synholon* wieder positiv; sie kehrt zu jenem Seienden zurück, das ihr wirklicher Grund und Zweck war. Und wenn es andererseits wahr ist, daß es *ousia* dort gibt, wo ein *horismos* möglich ist, dann ist die Definition oder die bestimmende Rede von der Materie unmöglich, weil die Materie kein Individuum so wie das Seiende oder das Wesen besitzt.

Wenn wir nun unbedingt von Negativität sprechen wollen, gehört den Termini des Verhältnisses deshalb eine radikale Negativität zu, weil der negative Pol (zum Beispiel Materie-der-Form/Seiendes oder Form-der-Materie/Wesen) eine Rolle innerhalb des "Theaters des Wesens" spielt, und zwar gerade dank jener ousiologischen Verschreibung, die wir Verdrängung genannt haben. Aber diese radikale Negativität

tivität ist auch eine phänomenologische Positivität. Wenn dies in der Tat so ist, dann kann ihre Thematisierung vielleicht in der Lage sein, die ganze ontologische Struktur aus den Angeln zu heben. Indem diese Thematisierung nämlich die Existenz von ihrem Begleiter, dem Wesen, trennt, überläßt sie die Existenz jetzt ganz allein dem Denken – und dies bedeutet, die Materie von der Ontologie zu befreien, sie dem Individuum zurückzugeben, sie in ihrer radikalen (Ab)Getrenntheit zu denken.

Nun könnte man hierbei sicher insgesamt besser von "Vorschreibung" als von "Verdrängung" sprechen, wenn wir die psychoanalytische Terminologie korrekt benutzen wollen. Aber es geht hier eher darum, die innere Dynamik dieses Vergangs zu unterstreichen, als herauszufinden, welche psychoanalytische Kategorie demselben zuzuschreiben ist, denn letztere benutze ich, wie schon gesagt wurde, in einem nicht technischen, sondern in einem sozusagen "evokativen" Sinne. Man muß sich daher fragen, woher die Tradition die kohäsive Kraft des Wesens nimmt, so daß dieses die Termini (wir nennen sie jetzt noch so) des Verhältnisses voneinander trennt und gleichzeitig doch auch an sich zieht. Wie wirkt dieser sogenannte "Abwehrmechanismus"? Wie ist die ousiologische Verschreibung eigentlich möglich? Warum benötigt die Tradition die "Begleitung" des Wesens? Um darauf zu antworten, ist es angebracht, jene Vorgehensweise zu betrachten, der die Tradition ihr Denken anvertraut. Und es wird sich herausstellen, daß all dies mittels der Solidarität des Logos geschieht, weshalb wir an dieser Stelle beginnen werden, detaillierter von der *Sprache* zu sprechen, von jenem letzten Element, welches schon im Titel angekündigt wurde. Wenn es nämlich so etwas wie eine eigene Verfassung der philosophischen Darstellung selbst gibt, die mit der Ontologie solidarisch ist, wie wir schon erwähnten, dann muß man dazu übergehen, jenes logische Medium genau in Augenschein zu nehmen, in dem sich die philosophische Rede artikuliert.

"Der materiale Stoff der Sprache" könnte daher der Titel für jene Begegnung sein, welche die westliche philosophische Tradition (aufgrund ihrer Darstellung und ihrer Sprache) bisher nur hat verdrängen können – das heißt ein Titel für die Begegnung von Materie/Abgetrenntem/Individuum, durch welche die Termini der traditionellen Negativität eine phänomenologische Positivität herausfordern. Nach der

"materialen Phänomenologie" im Sinne M. Henrys können wir nämlich daran zweifeln, ob die einzige Art und Weise, die Individualität zu denken, jene der Tradition sei – nämlich die der Quidditas. Aber wie kann man in einem nicht-ousiologischen Sinn eine Zusammengehörigkeit von Materie und Individuum denken? Und kann man darüber hinaus wirklich von einer radikalen Getrenntheit der Materie sprechen? Wenn die Materie nicht "Wesen" sein kann, dann deshalb, weil sie den Ort eines Objekts oder einer "Sache" bestimmt, welche radikal von dem Objekt, das zur ousiologischen Tradition gehört, verschieden ist – welche so sehr Existenz ist, daß es nicht Wesen sein kann.

### *3. Inhalt und sprachliche Phänomenalität*

Das aristotelische Beispiel hat gezeigt, wie die Tradition versucht hat, die Materie als ein Wesen beziehungsweise als ein Quid zu denken. Trotz alledem erweist sich dieser Versuch selbst als aporetisch. Die Hyle scheint nicht dazu geeignet zu sein, als Quid zu wirken. Und trotzdem ist der Status der Quidditas ein Faden, der sich ständig durch die abendländische Philosophie zieht und deren Rede über die Materie bedingen wird. Denn es handelt sich im Grunde eigentlich um nur *eine* Rede – um die Darstellung einer Sache. Obwohl der Bereich der Erfahrung prinzipiell vorhanden ist, den die philosophische Reflexion erst begründen möchte, bewegen sich ihre Elemente (Begriffe, Prinzipien, Termini und so weiter) sowie die Art und Weise, sie miteinander in Beziehung zu setzen (logisch-syntaktische Unterordnungen), immer schon auf der Ebene der Sprache und gehorchen jenen Gesetzen, welche die philosophische Darstellung als solche im vorhinein unterschrieben hat. Bevor sie auf irgendeine Weise diese Frage geklärt hat, gibt die philosophische Rede im Fall der Materie vor, *von etwas* zu sprechen, das heißt von einem Quid, und zwar von einem eher sprachlichen als von einem ontologischen Quid. Wenn man von Materie spricht, meint man "etwas", eine schon vorhandene leere Stelle (man könnte auch einfach sagen: einen Namen), die der Logos ausfüllen soll. Die Frage des *ti estin* (oder des *ti onomazein* wie eines *ti legein*) ist bereits auf sprachlicher Ebene eine ontologische Frage. Mit anderen Worten eine Frage, die in sich schon auf die

Ebene hinweist, auf der die Antwort zu finden ist, nämlich auf die Ebene des Logos mit all dessen strukturellen Qualitäten, welche als solche bereits die Übereinstimmung zwischen dem Fragen und Gefragten, zwischen der Sprache und dem "Was", garantieren. Diese Garantie ist durch die phänomenologische Auflösbarkeit des *Was* in sein sprachliches *Wie* gegeben. "Kein Ding sei, wo das Wort gebracht", lauteten die Zeilen Stefan Georges, die Heidegger in einem – nicht ohne Grund mit *Das Wesen der Sprache* betitelten – Vortrag<sup>6</sup> kommentierte. Wir sagen auf weniger lyrische Weise: "Es gibt kein Was (kein Quid), wo das Wort (beziehungsweise die Sprache) fehlt." Wenn es einen Logos gibt; dann gibt es auch Washeit, dann gibt es "etwas" als ein Etwas, das sich unter den Kennzeichen der Quidditas zeigt – "an sich", als Individuum und abgetrennt, das heißt als eine ideale, bestimmte, transzendenten Einheit.

*Exkurs:* Es geschieht schon bei einer natürlichen Einstellung, bei der Neigung, die auf einer eidetischen Möglichkeit beruht, Spannungen zu begegnen, die verschiedenen Erfahrungsschichten angehören und in den Bereich der Sprache sowie der ihr eigenen Intentionalität übersetzt werden. Eine solche Neigung hat beispielsweise die Psychoanalyse im Fall der Angst unterstrichen: Die Angst – was Heidegger in "Sein und Zeit" (§ 40) bestätigt – ist gerade wegen ihrer rein affektiven Natur *ohne Objekt*. Sie stellt eine "affektive Komplikation" dar, bei welcher es sich (um in einer triebökonomischen Sichtweise zu sprechen) um einen Affektbetrag, um ein Anwachsen von Affektivität handelt, welches sich als unbezähmbar erweist. Die Angst bildet das Anwachsen von Affektivität, die das Selbst *aus keiner Richtung* erfaßt. Die Angst ist eben "alles". Die Funktion der Sprache greift dann ein, wenn eine solche Angst ein "Was" finden muß, auf das sie sich richten kann, eben auf etwas, das die "Angst" hervorruft. Die Furcht, das heißt die Angst vor . . ., oder das, was Freud in einem gewissen Sinne die "Realangst" nennt, ist psychisch eher ertragbar als die Angst im Sinne des bedrohlichen Triebes, da jene Furcht intentional gerichtet ist, insofern sie eine Verbindung zu einer verschieden begründbaren Gefahr besitzt (eben als Furcht vor einem Etwas). Dieses "Was" der Furcht katalysiert die Affektivität und läßt sie intentional werden. Dies widerruft natürlich nicht deren affektive Natur, denn auch die Realangst bleibt Angst. Aber ihre Intensität wird erträglicher, da diese entscheidend das Maß der Affektivität ist. Der Angst ein Objekt zu geben, ist aber nur möglich, indem man sie auf die sprachliche Ebene überträgt, was bedeutet, daß sich über die Intentionalitätsabwesenheit des Affekts die Intentionalität der Sprache lagert. Auf dieser Ebene greift mit anderen Worten die

symbolische Funktion ein. Wenn die Überlagerung gelingt, macht die sich einstellende Reaktion endgültig die Nicht-Intentionalität des Affekts rückgängig, indem sie diesem sozusagen *ein Objekt leih*t, welches auch in einem retrospektiven Sinne das ihm eigene ist. Diese quidditative Erfüllung verschafft dem Affekt einen symbolischen und intentionalen "Kanal", in den er sich zumindest teilweise hinein entladen kann. Die Rolle der Sprache ist in diesem Fall (welcher nicht den einzigen innerhalb der Psychoanalyse darstellt) also eine zweifache, denn 1. funktioniert sie als ein intentionaler "Kommutator" sowie 2. als ein mehr oder weniger vollständiger "Katalysator". Noch allgemeiner gesagt ist jede Negativität in eine polare Negativität verwandelbar, welche die leere Stelle in der sprachlichen Intentionalität bildet. Und dies gilt nicht nur für den Zusammenhang der Angst, sondern grundsätzlich.

In der Sprache selbst wohnt also eine gewisse *komplexe* quidditative Natur, welche unter zahlreichen Spielarten die erstere dazu verpflichtet, sich mit der Ontologie zu solidarisieren. Es ist nämlich kein Zufall, daß die zeitgenössische philosophische Reflexion "die Katze aus dem Sack gelassen hat" und ausdrücklich den transzendentalen Zug, der die Sprache charakterisiert, thematisierte. Des weiteren ist es ebenfalls kein Zufall, daß die neue Ontologie sich ganz offen als "Sprachphilosophie" bezeichnet und die traditionellen Fragen der Philosophie auf einem sprachlich-philosophischen Niveau gelöst oder zumindest in Angriff genommen worden sind. Um zu verstehen, wie dieses System, (sich) Objekte auszuleihen, funktioniert, ist eine phänomenologische Betrachtung desselben nützlich. "Von etwas zu sprechen", und zwar sowohl zu anderen wie zu sich selbst im "einsamen Seelenleben" (Husserl), bedeutet in phänomenologischen Terminen, innerhalb der Sprache "etwas" durch die *Phänomenalität des Inhalts* zu zeigen. Die Sache der Rede, bevor sie überhaupt zu einem Gegenstand wird, das heißt zu einem sich-erstreckenden Referenten, zu einem in In-der-Welt-Seienden und Realen, ist ein Inhalt, das "Wo-von" der Rede. Die sprachliche Verfassung, die Sprache in ihrer Entfaltung, ist die Erscheinung einer Sache in einem bestimmten "Wie". Anders gesagt das, wovon man mit der Sprache spricht, beziehungsweise das, was sich zeigt, was innerhalb der Sprache in der Weise des Inhalts zum Phänomen wird. Es ist kein Zufall, daß Husserl aus seiner Phänomenologie der Sprache die ek-statische Funktion der *Anzeige* ausgeschlossen hat, und zwar nicht so sehr als eine der

Sprache fremde Komponente, sondern als ihr "außerwesentlich" erscheinend.<sup>7</sup> Die Phänomenalität der Anzeige ist diejenige der außersprachlichen und referentiellen Verweisung; ihr eigentliches Korrelat ist nicht ein Inhalt, sondern eine Sache, nämlich einerseits der Akt/die Akte oder die besondere bedeutende, subjektive Intention, die sich in der Mitteilung oder im informativen Austausch äußert, sowie andererseits der reale Gegenstand.<sup>8</sup>

Der *Ausdruck* hingegen ist dank der ihm eigenen Verfassung in der Lage, das Hinweisen "aufzuheben" und selbst Phänomen zu werden. Was sich in doppelter signitiver – nämlich sinnlicher und intentionaler – Schichtung phänomenalisiert, ist ein Inhalt; etwas, das sich als Phänomen in und mit demselben gibt. Der Inhalt erfordert also nicht den Eingriff einer anderen Phänomenalität, wie zum Beispiel die der "Sache" des Hinweisens (Akt/e oder Gegenstand). Der Ausdruck kann auch einen bestimmten psychischen Gehalt "kundgeben", aber nur, insofern er als Anzeige funktioniert. Wenn sich hingegen streng genommen der psychische Gehalt selbst *als Sprache* – und nicht *durch* die Sprache – phänomenalisiert, so gibt er sich *als Inhalt*, und dies auch unabhängig von dem, was Husserl "Überzeugung oder Vermutung von Sein" nennt (LU II/1, 25: § 2). Aber zwischen Ausdruck und Anzeige gibt es vor allem eine Unterscheidung in bezug auf die Art der Einsichtigkeit, die jeweils gegeben ist. Wenn im Erlebnis der Ausdruck einsichtig ist, dann deshalb, weil in ihm das, was sich phänomenalisiert, als ein Inhalt "in einem wirklichen Erfassen" gegeben ist, während es beim "vermeintlichen Erfassen" anders ist, in dem der Referent der Anzeige gegeben ist (LU II/1, 34: § 7). Die Sache gibt sich als Inhalt; so ist sie leibhaftig. Andererseits kann die signitive Intention unerfüllt bleiben, ohne den ihr eigenen phänomenologischen Charakter zu verlieren, da sich im Ausdruck die Sache schon als Inhalt phänomenalisiert. Die Sache ist dann schon da,<sup>9</sup> und zwar auch ohne die Deckungssynthese von erfüllenden und signitiven Akten. In dem Moment, in dem man "S ist p" sagt, besitzt die Aussage einen Inhalt, der als einsichtig erscheint, auch wenn *de facto* die Sachen anders oder *out of reach* sind. Der sprachliche Inhalt kann auf jene Art und Weise beschrieben werden, mit der Husserl das Noema charakterisiert. Dies ist das Ausgedrückte als solches, das heißt das Ausgedrückte, insofern es nichts anderes enthält, als was dort "wirklich

erscheint": das Ausgedrückte als Eidos, der immanente Gegenstand der Sprache. Und deswegen ist in der Sprache unmittelbar eine Art Reduktion im Gange, denn der reale Gegenstand ist als solcher "eingeklammert".

Die Phänomenalität des Inhalts muß jedoch *strictu sensu* auch von der *Bedeutung* unterschieden werden. Sie erschöpft sich nicht im Ge-meinten, nicht im Sachbezüglichen, so wie sie auch nicht mit dem idealen Sinn des Ausdrucks identisch ist. Es handelt sich hier eher um etwas, welches das Ganze der Sprache angeht und mit deren Struktur selbst eins ist, nämlich als phänomenologisches Spannungsfeld zwischen den Polen des Be-deutens und der Sache. Die einfache signitive Intention ist nur eine noetische Komponente, welche die schon ideal-sinnliche Komponente, wie Husserl sich ausdrückt, "besieelt" und diese als "Brücke" funktionieren läßt, um zu den Bedeutungenen überzuleiten.<sup>10</sup> Das sprachliche Noema, irreell wie das Noema überhaupt, ist andererseits weit mehr als eine Synthese der zwei noetischen Komponenten; es ist das Sich-zeigen "eines Sachverhalts als Werteinheit". Das Wie dieser Erscheinung gehört zu jener Art von Phänomenalität, welche die Sprache selbst bietet. Der Unterschied zwischen Inhalt und Bedeutung gehört, wie man sagen könnte, zu dem phänomenologischen Gesichtspunkt, von dem aus man die Frage betrachtet. Obwohl Husserl sie manchmal als Synonyme benutzt (LU II/1, 46 ff.: § 12), ist die Bedeutung das *Was* des Ausdrucks, das heißt ideelle Einheit, intentionales Korrelat der signitiv-ausdrücklichen Akte, während der Inhalt hingegen das *Wie* der Sache in der Sprache ist und sowohl den noetischen wie auch den noematischen Pol des ausdrücklichen Erlebnisses einschließt, insofern jene überhaupt erscheinen. Der Ausdruck bezeichnet die Sache *mittels* ihrer Bedeutung, und die Sache zeigt sich im Ausdruck *als Inhalt*. Der Inhalt ist effektiv jene quidditativ-phänomenologische Wirklichkeit, welche die Sprache innerhalb der ihr eigenen Immanenz erschafft. Be-vor der innere Referent der Sprache irgendeine Bedeutung darstellt, ist er bereits Inhalt.

*Exkurs:* Man kann dazu ein einfaches Beispiel anführen. Wovon sprechen gerade jene zwei Menschen, die sich in diesem Augenblick einer Fremdsprache bedienen, die ich nicht verstehe? Ich weiß nichts vom Sinn oder von der Bedeutung ihrer Worte, aber ich bin sicher, daß sie *über etwas* sprechen.

Und diese Gewißheit würde auch dann bestehen bleiben, wenn die zwei Leute nur Blödsinn reden würden, um mich auf den Arm zu nehmen. Es ist hinreichend, daß ich ihre Laute als Ausdrücke wahrnehme, damit gleichzeitig deren Sprache-sein "etwas" (ein X) als Inhalt zeigt. Die Sprache hat *a priori* gemäß ihrer phänomenologischen Verfassung Inhalte, die jeweils durch die einzelnen ausdrücklichen intentionalen Akte und durch die bestimmten Bedeutungen realisiert werden. Wir könnten hier eben von so etwas wie von einer leeren Stelle als einem X sprechen. In diesem Sinne geht man mithin von einer Art Teleologie der ausdrücklichen Erlebnisse (mit ihren bestimmten Intentionen als einem konkret von Sinn beseeltem Phänomen beziehungsweise mit ihren Bedeutungen) zur Sprache als einem phänomenologischen Modell über. Das heißt, man geht vom Akt des Sprechens, des rein deskriptiv genommenen Sich-Ausdrückens, zum Erlebnis des Sprachlichen selbst über – hin zu dem, was der Sprache als solcher eigen ist. Die Sprache drückt etwas (Bedeutung) als ein Etwas (Inhalt) aus. Es geht also hauptsächlich nicht darum, zu verstehen, was passiert, wenn wir gemäß der intentionalen Verfassung der ausdrücklichen Erlebnisse und der Korrelation zwischen jenen Erlebnissen und ihren möglichen, realen oder idealen Objekten sprechen. Vielmehr geht es darum, festzuhalten, was passiert, wenn wir die Sprache und die "Sachen" in der Sprache erleben, das heißt zu beschreiben, wie das ausdrückliche Erlebnis funktioniert beziehungsweise was so etwas wie ein Erlebnis der Sprache selber sein könnte. Daß diese zwei Sachverhalte übereinander liegen können, wie es Bedeutung und Inhalt im konkret-ausdrücklichen Erlebnis sind, mag verständlich erscheinen. Daß eine solche Differenzierung jedoch nicht notwendig sein soll, scheint zweifelhaft zu sein. Denn wenn das ausdrückliche Erlebnis gleichzeitig auch Erlebnis der Sprache ist, so gilt nicht das Gegenteil. Ohne Zweifel bildet das Erlebnis der Sprache etwas, was das Sprechen oder das Sich-Ausdrücken einschließt; es erschöpft sich aber nicht darin. In der Sprache wird nicht nur die kontingente Bedeutung zum Phänomen (und die ideale Bedeutung ist in diesem Sinne auch kontingent), sondern es zeigt sich außerdem jedesmal die Fähigkeit, jenen Horizont hervorzu bringen, innerhalb dessen wir "etwas" als Quidditas erleben. Insoweit sie Form ist, bildet die Sprache gerade ein solches phänomenologisches Feld.

Nun hat vor allem die Phänomenologie die Besonderheit der sprachlichen Schicht in bezug auf die anderen Schichten der Erfahrung unterstrichen. Diese Besonderheit besteht in dem, was wir *die phänomenologische Gleichgültigkeit* nennen können, insofern jeder noematische Sinn als solcher auf die Ebene des sprachlichen In-eins-setzens

übertragbar bleibt.<sup>11</sup> Jedes Erlebnis ist dergestalt einer sprachlichen Vergegenwärtigung fähig. Um diesen Sachverhalt zu klären, kann man auf verschiedene Arten von Motivationen zurückgreifen. Einerseits kann man an eine besondere eidetische Bestimmung der Erlebnisse selbst denken, wodurch sich letztere im ausdrücklichen Sinn einrichten werden. Es würde sich in diesem Fall dann um eine innere Sagbarkeit handeln, die in den eidetischen Gehalt der Erlebnisse selbst eingeschrieben ist, wobei diese Sagbarkeit die ausdrückliche Übersetzbartigkeit des noematischen Sinnes gründet und garantiert. Die Sprache ist auf diese Weise wesentlich mit dem eidetischen Gehalt der Erlebnisse verstrickt. Einigen Phänomenologen der hermeneutischen Richtung scheint dies die wahrscheinlichste Hypothese zu sein. Aber es gibt eine zweite Hypothese, die nicht so sehr auf die preliminär-ausdrückliche Kon-formität der verschiedenen Erlebnisse gerichtet ist, sondern eher auf die Gleichgültigkeit, die der Sprache als ein eigener eidetischer Zug zukommt. Zwischen den "parallelen Strukturen" der ausdrücklichen und der nicht-ausdrücklichen Schichten tritt eine phänomenologische Distanz auf, die es der Sprache erlaubt, als "Kommutator" von Intentionalität und als noematischer "Katalysator" zu wirken. Dieser Parallelismus wirkt im Fall der ausdrücklichen Schicht des Erlebnisses als Gleichgültigkeit. Husserl nennt dies die Unproduktivität der Sprache:

Die Schicht des Ausdruckes ist – das macht ihre Eigentümlichkeit aus – . . . nicht produktiv. Oder wenn man will: *Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung, erschöpft sich im Ausdrücken und der mit diesem neu hereinkommenden Form des Begrifflichen.* (*Ideen I*, 287: § 124)

Der Ausdruck ist in der Lage, jegliche Erlebnisschicht zu ergreifen. Diese Unproduktivität hat mit dem formalen Charakter der ausdrücklichen Schicht zu tun: "Ausdruck" ist eine merkwürdige Form, die sich allem 'Sinne' (dem noematischen Kern) anpassen lässt und ihn in das Reich des 'Logos', des *Begrifflichen* und damit des '*Allgemeinen*' erhebt." (*Ideen I*, 286) Insofern der Ausdruck Form ist, besitzt er folglich eine besondere produktive Unproduktivität. Er ist wesentlich "anpassend" und deshalb imstande, "etwas" in das Reich des Logos zu erheben sowie in die Universalität zu übertragen. "Erheben" heißt dabei, daß er in Wirklichkeit den noematischen Sinn in demselben Au-

genblick verändert, in dem er ihn als kon-form ausdrückt. Der Ausdruck übt an den intentionalen Unterschichten neue intentionale Funktionen aus, so daß Husserl behaupten kann, daß der Ausdruck jene Unterschichten in seiner eigenen Farbengebung vergegenwärtige beziehungsweise ihnen eine neue Form von Begrifflichkeit gebe – mit einem Wort gesagt, daß er sie ausprägt: "In noetischer Hinsicht soll unter dem Titel 'Ausdrücken' eine besondere Aktschicht bezeichnet sein, der alle übrigen Akte eigenartig anzupassen und mit der sie merkwürdig zu verschmelzen sind, eben so, daß sich jeder noematische Aktsinn und folglich die in ihm liegende Beziehung auf Gegebenständlichkeit im Noematischen des Ausdrückens 'begrifflich' ausprägt." (*Ideen I*, 286)

Das Sprachliche ist folglich vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus gesehen "eine geistige Formung", "ein eigentümliches intentionales Medium". Aber *Medium* soll hier nicht im Sinne eines Mittelgliedes aufgefaßt werden, sondern im Sinn des von uns genannten "Kommunitators". Es handelt sich um eine Art von Formung, die in der Lage ist, auf eine besondere Weise zu objektivieren, einen besonderen Typus von Einsichtigkeit zu geben beziehungsweise die Farbengebung des noematischen Kerns und dessen Sinnes zu verwandeln. Nach dieser zweiten Hypothese, wie wir sie vorstellen, ist es nicht das Erlebnis selbst, welches schon immer auf den Ausdruck hin orientiert ist, sondern es ist der Ausdruck als solcher, der eine Art von noetisch-noematischer Veränderung bewirkt, so daß er bestimmte Objektivitäten und Universalitäten herstellt. Außerdem gibt er auch die Gehalte der Erlebnisse in der Weise der ausdrücklichen Inhalte, so daß der Ausdruck vom Sinn der verschiedenen Erlebnisse auf deren Bedeutung hinführt. In seinem Sich-Überlagern erhebt der Ausdruck das Erlebnis zum Logos, indem er es als Inhalt phänomenalisiert. Offensichtlich handelt es sich dabei nicht, wie wir schon sagten, um eine Ausbreitung der Phänomenalität der Sprache in ihr fremde Bereiche. Im Gegenteil handelt es sich um eine Zentripetalkraft, die in sich den noetisch-noematischen Zusammenhang der anderen Schichten einschließt, ohne daß sie extentional ihre Grenzen überschritte, welche immer dieselben bleiben. Damit sich jedoch "etwas" in der Sprache als Inhalt und gleichzeitig im Erlebnis als Gehalt gibt, muß es zumindest einer eigenen Modalität nach erscheinen. Einer Modalität

nach, welche sich sofort verändert, sobald sie auf die ausdrückliche Ebene erhoben worden ist und deren phänomenologische Verfassung widerrufen wird. Diese neue Vergegenwärtigung ist gleichzeitig eine noematische Verwandlung; es ist ein neues Objekt im Umlauf, das logisch gespägt ist – *es gibt ein Was* mit anderen Worten. Es geschieht aber außerdem noch etwas anderes. Wenn nämlich die ausdrückliche Schicht die anderen Unterschichten nicht nur wider-spiegelt, sondern dank ihrer "unproduktiven Anpassung" mit ihnen verschmilzt, dann scheint die Behauptung gerechtfertigt zu sein, daß "das ausdrückliche Vorstellen eben selbst Vorstellen" ist, ebensowie "das ausdrückliche Glauben, Vermuten, Zweifeln" genau das Glauben, Vermuten, Zweifeln selbst ist (*Ideen I*, 287). Man kann folglich auf die husserlsche Frage, was die nicht-ausdrücklichen Erlebnisse im hinzutretenden Ausdrücken erfahren, ohne weiteres mit Husserl selber antworten: Es wird auf sie im Ausdruck verwiesen.

Aber es bleibt dabei etwas ungelöst. "Verweisen" kann "Anzeigen" bedeuten – oder "Hinweisen", was eine Unterordnung des Ausdrucks *in bezug auf* die Anzeige einschließen würde, wobei der Ausdruck dann natürlich seine eigene Einsichtigkeit verlöre. "Verweisen" kann also auch etwas anderes bedeuten, und zwar, daß die ausdrückliche Vergegenwärtigung die einzige ist, sofern "das ausdrückliche Vorstellen eben selbst Vorstellen" genannt wird (*Ideen I*, 287). Diese Vergegenwärtigung ist in ihrer Verschmelzung mit den vor-ausdrücklichen Erlebnissen imstande, sie als Washeiten zu zeigen. Deren Farbengebung ist dann Erhebung in die Quidditas, so daß diese Quidditas auf das Vorausdrückliche projiziert wird. Das "Verweisen" bestünde mithin in dieser "Projektion". Die Einsichtigkeit des Ausdrucks hat in das Erlebnis den "Verdacht" gebracht, daß die Quidditas allen Schichten angehöre. Ich würde sagen, daß es sich um einen *erfreulichen* Verdacht handelt. Es geschieht gerade nach der Begegnung mit der Sprache, in die das Erlebnis unausweichlich immer verwickelt ist, daß für den Phänomenologen ein Augenblick von Ungeduld und Begeisterung gleichzeitig möglich ist. Er fühlt, daß er es jetzt verlangen kann, alle Erlebnisschichten in quidditative Wesenheiten verwandeln zu dürfen. In den *Ideen I* (§ 125) geht Husserl nach den zuvor zitierten Stellen denn auch dazu über, die Beziehungen zwischen der ausdrücklichen Schicht und jenen Unterschichten zu untersuchen, die er jetzt noch "begründend" nennt. Dabei verstärkt er die Aufgabe der "Klärung" und ist nunmehr bereit zu sagen, daß der "Verworrenheit" der beiden Schichten ihre "Klärung" vorgezogen wird. Zuerst sind in der Tat alle Akte des Bedeu-

tens "in den Modus der originären spontanen Aktualität zu überführen" und *danach* alles Nicht-Lebendige der Unterschichten in Lebendiges, das heißt ihr Unanschauliches in Anschauliches "zu verwandeln" (ebenda 289 f.).

Alles Nicht-Lebendige! – heißt es. Nachdem die Sprache ihre Objekte als quidditative Inhalte vergegenwärtigt hat, kann man den Verdacht hegen, daß ein solches Quid (das die Wirkung einer Form, eines Horizontes, einer Gleichgültigkeit und einer inneren Distanzierung ist) auf eine sozusagen ontologische Quidditas verweist, an der die Wesenheiten im allgemeinen als Korrelate der Erlebnisse teilhaben. An dieser Stelle scheint Husserl uns etwas von dem Weg der Phänomenologie selbst zu erzählen. Dieser war von der *1 Logischen Untersuchung* ausgegangen, um am Leitfaden der Intentionalität zu den noetisch-noematischen Strukturen der Erlebnisse im allgemeinen zu gelangen. Was wir davon haben festhalten können, ist bei Husserl die prinzipielle Übersetzbarkeit jeder Art von Erlebnissen – auch der affektiven – in intentionale Termini, weil diese Erlebnisse nach seiner Behauptung immer vorstellbar sind, denn es gibt ein "Was", das sich vor-stellt. Die Überlagerung erfolgt dabei allerdings so, daß sie später eigentlich nicht mehr erkennbar bleibt. Denn Husserl wird nie auf die Frage antworten, welche *neuen intentionalen Funktionen die ausdrückliche Schicht auf die anderen Unterschichten ausübt* (vgl. *Ideen I*, 290). Selbst die "Klärung" soll diese Antwort nicht liefern, denn sie ist bereits das, was die Phänomenologie durch die Überlagerung für sich erhält.

Wir können somit das Ergebnis wie folgt schematisch zusammenfassen: 1. Die Sprache phänomenalisiert nach dem Modus des Inhalts, der sich als *ideal, bestimmt* sowie als *immanente Transzendenz* zeigt. 2. Die Sprache ist dank der ihr eigenen Gleichgültigkeit beziehungsweise der ihr eigenen formalen Distanzierung in der Lage, ihr eigenes Phänomenalitätsprinzip auf jeden möglichen Inhalt auszubreiten. 3. Alles, was sich in der Sprache zeigt, bekommt daher die quidditative Farbengebung des Inhalts. 4. Alles ist potentiell in Quidditas übersetzbbar, das heißt, alles ist wenigstens einmal als ein Quid erlebt worden, sofern es mit der Sprache verschmolzen war. 5. Auf diese Weise wirkt die Quidditas als vermeintliches Modell für das Wesen überhaupt. Wenn all dies zutrifft, dann ist jede sprachliche Erhebung gleichzeitig eine intentionale wie noematische Verwandlung, denn die

Inhalte der Sprache bieten eine quidditative Objektivität. Immer dann, wenn diese Objektivitäten verlorengehen (wie beim Beispiel der Angst zuvor), sagt die Sprache, wo man sie wiederfinden kann. Immer, wenn wir die Sache in der Sprache suchen, werden wir sie bereits gefunden haben, nämlich als ein Quid. Und wenn es die Sprache ist, welche die Ousia erfunden hat, werden wir diesseits der Sprache weitergehen müssen.

#### *4. Der Verdacht der Sprache, die notwendige Darstellung und die Materie*

Man kann nun vielleicht auf die Frage antworten, die wir am Ende des zweiten Teils gestellt hatten. Die Tradition nimmt die kohäsive Kraft des Wesens gerade aus der Sprache, aus deren Kredit beziehungsweise Verdacht sowie aus deren Objekten, das heißt aus den Inhalten. Die "Begleitung" des Wesens, wie wir uns ausdrückten, ist für die Sprache notwendig, weil sie eine Art Garantie für die quidditative Individuiertheit des Erfahrbaren als solchem darstellt. Der sprachliche "Kommutator" macht die Sachen "ertragbar", wie wir im Fall der Angst sahen. In der Sprache wohnt daher sowohl ein Bedürfnis als auch dessen Befriedigung. Indem man dem Verdacht der Sprache glaubt, befriedigt man auf der ausdrücklichen Ebene ein Bedürfnis, welches aber an sich etwas anderem angehört. Denn die Ur-Intentionalität der Sprache ist derart beschaffen, daß sie nie unbefriedigt gelassen werden kann, da das intentionale Streben nach einem Inhalt sowie dessen Vergegenwärtigung gemeinsam und gleichzeitig geschehen. Eine solch transzendentale Macht der Sprache stellt eine Art Garantie insoweit dar, als überall dort, wo Sprache ist, man nicht allein existiert. Es handelt sich jeweils um ein Was; es gibt ein Was. Nur in diesem Sinne kann man sagen, daß die Sprache "Erschlossenheit" (Heidegger) ist – insofern sie nämlich auf die Objektivität ausrichtet. Oder um es brutaler zu sagen: indem sie diese *erfindet!* Die Erfindung des traditionellen Wesens ist daher also vielleicht die Wirkung jenes Verdachtet, der sich stillschweigend in die Sprache eingenistet hatte. Der Verdacht in der Tat, daß diese intentionale Einrichtung zur Phänomenalität des Erfahrbaren selbst gehört, das heißt, Transzendenz und Wesen der Erscheinung eins sind.

Es ist nicht auszuschließen, daß es etwas Ähnliches war, das sich Aristoteles eingestand, als er sagte, es gebe "nur von der *ousia horismos*" und "der *horismos* [sei] der *logos* des Wesens" (Met. Z 5, 1031a 1-2). Dies bedeutet, daß "es das Wesen nur von jenem gibt, dessen *logos* ein *horismos* ist" (Met. Z 4, 1030a 6-7). Es scheint mir, daß Aristoteles in diesem privilegierten Verhältnis zwischen dem quidditativen Logos schlechthin und dem Wesen eine Wahlverwandtschaft bestätigt, von der wir sprechen. Gerade insofern das Wesen quidditativ ist, ermöglicht sich von ihm her ein *horismos*, das heißt ein spezifisch-ontologischer Logos. Die Thematisierung dieser besonderen Zugehörigkeit von Logos und Ousia ist der ehrlichste Augenblick in der Tradition. Danach wird es uns nicht mehr wundern, wenn wir in der Metaphysik von einer gewissen Symmetrie zwischen den Teilen des Logos und denen der Sache lesen (Met. Z 10, 1034b 20 ff.). Und es wird uns auch nicht weiter wundern, wenn die zeitgenössische Philosophie, welche die Güter der Tradition gut verwaltet, offen zugibt, sich mit Leib und Seele der transzendentalen Feinbearbeitung der Sprachphilosophie zu widmen.

Die philosophische Darstellung ist folglich urteilend und operiert innerhalb der Sprache, wodurch sie auch die Gebiete des Inhalts bewohnt, bevor sie ihr eigenes Objekt (die Seele, das Sein, das Bewußtsein und so weiter) definiert hat. Sie weiß noch nicht, wovon sie reden wird, aber sie weiß schon, daß sie "von etwas" reden wird. Das Quid operiert in der Philosophie bereits stillschweigend von der sprachlichen Schicht aus. Aber die Tradition hat diese Quidditas auf die ontologische Ebene erhoben, indem sie die Frage nach dem Sein des Seienden erarbeitete. Sie hat diese Bindung, die ihre Rechtfertigung geworden ist, thematisiert und sich damit für den Logos sowie für dessen enge Verwandtschaft mit dem Wesen entschieden. Insgesamt hat sie sich dadurch für die phänomenologische Macht der Transzendenz entschieden. Mit anderen Worten *hat sie sich dem Verdacht der Sprache blind anvertraut*. Sie operiert nicht nur mit dem Verdacht – oder mit der Hoffnung – des Logos, sondern sie macht ihn zu dem ihr eigenen *modus operandi*. Können wir also in diesem Sinne sagen, daß die abendländische Philosophie stets "Sprachphilosophie" gewesen sei? Insofern das Wesen der Quidditas gedacht worden ist, ließe sich mit Ja antworten. Die Philosophie ist also wesentlich logisch-sprachlich, denn sie vertraut sich dem Verdacht der Sprache an und ihr phänomenologisches Modell ist das der Transzendenz. Um es mit den Worten Michel Henrys zu sagen, ist alles, was sich innerhalb jenes

ek-statischen Horizontes gibt, im buchstäblichsten Sinne aus sich selbst "herausgeworfen", seiner eigenen Phänomenalität entkleidet, um sich als Inhalt in einem anderen phänomenologischen Medium zu geben.<sup>12</sup> Dieses Aus-sich-selbst-herausgeworfen-sein, welches dem Schicksal der Transzendenz der Sprache eigen ist, bildet in Wirklichkeit einen anderen Modus, um von der "Begleitung" des Wesens zu sprechen. Denn alles, was sich durch den Verdacht oder mittels der Wirklichkeit der Sprache effektiv zeigt, ist seiner Individualität, seiner phänomenologischen Getrenntheit (was hier nicht Distanz, sondern Positivität bedeutet) entkleidet. Es gibt sich als kontingente Erfüllung einer leeren – ihm oder irgendeinem anderen zugeschriebenen – Stelle, das heißt einer Stelle, die immer zur Verfügung steht. Es folgen daraus zwei Dinge, nämlich die Stelle und das, was diese zufälligerweise besetzt: das Wesen und das Seiende, das Objekt und die Objektivität. Was schon im Verdacht vorhanden ist, besteht darin, was die Spezifizität des Individuums widerruft, dieses verdoppelt oder ihm als Begleiter "Gesellschaft leistet" – es anders gesagt "beruhigt".

Ich glaube, daß an dieser Stelle nun sicher – mindestens – zwei Fragen auftauchen werden. Die erste stellt sich ganz spontan: Weshalb muß man beruhigt werden? – wobei diese Frage selbst schon implizit nach einem Quid fragt. Oder in einer anderen Formulierung, die wir zu Beginn benutzten: Worin besteht jener Schmerz, den die Tradition fernhalten will, indem sie sich der Sprache anvertraut? Sodann gibt es noch eine weitere Frage, welche stillschweigend, wie ich mit Sicherheit glaube, all unsere letzten Überlegungen begleitet haben wird: Was hat die Materie mit all dem zu tun? Auf diese zwei Fragen kann man eine gemeinsame Antwort geben. Die materiale Phänomenologie nach M. Henry erlaubt uns, einen "Sprung" zu machen, nämlich von etwas immer Problematischem – aber gut durch seine Stellung Definiertem – zu etwas weit Unsichererem hin. Es handelt sich um den Übergang von der impressionalen Materie (von derjenigen, die uns als sinnliche Materie von außen affiziert) zur *pathischen Materie* hin, das heißt zu jener Materie, die den Stoff eines wirklich sinnlichen oder immanenten Fühlens ausmacht. Mit anderen Worten geht es um den Übergang von der Materie als ontischem Prädikat, als reeller Komponente der Erlebnisse (welche in der Immanenz der absoluten Subjektivität durch ihre Abschattungen die Tran-

szendenz einer Welt von Seienden bezeugt) zur affektiven Materie hin, welche nichts mehr bezeugt beziehungsweise, wenn sie unbedingt etwas bezeugen muß, nichts anderes als sich selbst bezeugt, nämlich *unser rein phänomenologisches Leben als solches*.

Ich spreche aus zwei Gründen von einem Sprung, weil wir 1. in der Tat mit dem "Pathischen" außerhalb der Objektivität sein müssen und weil es 2. keine logische Begründung gibt, die uns zu diesem Übergang zwingt. Die logische Begründung funktioniert im Gegenteil *via Sprache* in einem entgegengesetzten Sinne, wie wir zu zeigen versucht haben. Der Verdacht der Sprache verleiht dem Pathischen "Objektivität". In dem Augenblick, wo wir von dieser sprechen, zeigt sich die pathische Materie – entgegen all unseren guten Vorsätze – als Inhalt einer Rede, als ein Etwas. Wie es stets geschieht, wird sie ihrer affektiven Erscheinungsart entzogen und zeigt sich sprachlich "gefärbt". Wir könnten daher versucht sein, "eine schöne Rede" über sie zu halten; beispielsweise sagen, wie sie funktioniert, wie sie wirkt – und müssen dann entdecken, daß wir uns ihr immer schon anvertraut haben. Wie die Tradition hätten wir in diesem Fall nur folgende Alternative: Ihr entweder eine andere Stelle zuzuweisen und sie mithin zu transzentalisieren – oder die Negativität zuzugeben.

Des weiteren könnten wir zudem den Ausdruck "jenseits der Sprache" auch als ein "ohne die Sprache" verstehen. Aber dann stellt sich die Frage, weshalb hier überhaupt noch weiterzureden sei. Der "Sprung" der materialen Phänomenologie kann jedoch, wenn er einmal vollzogen wurde, nicht rückgängig gemacht werden. Wir können uns in der Tat nicht dem Gefühl entziehen, und haben wir auch dabei ein "Objekt", so handelt es sich um ein "brennendes Objekt", um ein "heiße Eisen". Und doch wissen wir irgendwie, daß es sich hier lohnt, das Risiko der radikalen Gegen-Reduktion einzugehen, denn schließlich ist auch das Sich-dem-Verdacht-der-Sprache-anvertrauen nicht nur einerseits so etwas wie ein Bedürfnis und andererseits auch etwas irgendwie "Erfreuliches", sondern es besitzt selber eine gewisse pathische Natur. Wenn wir diesmal sogar wissen, daß wir mit einem Verdacht arbeiten, so wissen wir nunmehr ebenfalls, daß wir mit der phänomenologischen Wirklichkeit der pathischen Materie allein sind. Und noch mehr wissen wir: Ohne Wesen, allein mit dem Pathischen zu sein, heißt ganz allein sein. Der Kreis scheint sich nun endlich zu schließen, und wir könnten sogar der Wiederkehr des Verdrängten

beiwohnen, insofern wir nämlich die Termini des Verhältnisses in ihrer Zusammengehörigkeit zu betrachten imstande sind. Über die "Begleitung" des Wesens hinaus – von letzterem durch die Gewißheit des Verdachts getrennt und allein mit der affektiven Materie – erfahren wir, wie ich denke, unser Individuum-sein. Dieses radikale, unumgängliche Individuum-sein, welches verdrängbar, aber *nicht eliminierbar* ist, garantiert, weshalb die "Apparate" der Transzendenz bisher so gut funktioniert haben. Deren Ziel ist es, diese konkret-eidetische Singularität, welche mit ihrer pathischen Erscheinung eins ist, ertragbar, verwaltbar sowie verarbeitbar zu machen. Das rein phänomenologische Leben, das einzige Leben, von dem wir eine wirkliche Erfahrung haben und welches das unsrige ist – tut weh. Es ist die Erfahrung jener Absolutheit (Getrenntheit), die mit einem total-pathischen Stoff eins ist. Und eben als Absolutheit kann diese Erfahrung das "Ereignis" einer radikalen Individualität im Sinne einer affektiven Einsamkeit sein. Deswegen ist es zugleich immer erfreulich, die Leihgaben der Sprache anzunehmen und sich ihnen anzuvertrauen. Wie immer hat die Philosophie aus der Not eine Tugend gemacht.

Der Ausdruck, von dem Husserl gesprochen hat, funktioniert nicht nur *auch* "im einsamen Seelenleben", sondern vielleicht *gerade* dort. Wenn "man im eigentlichen Sinne in solchen Fällen nicht spricht" und "die fraglichen Akte ja im selben Augenblick von uns erlebt sind", warum spricht man dann in der isolierten Rede? In diesen Fällen spricht man eigentlich nicht, sondern "man stellt sich nur als Sprechenden vor" (LU II/1, 36: § 8). Es bleibt zu fragen, warum geschieht dies? Vielleicht, weil Materie/Individuum/Abgetrenntes sich nicht begegnen können sollen und wir ihre Nähe schon allzu gut kennen. In der radikalen Immanenz des "einsamen Seelenlebens" gibt es jenen Stoff, das absolute Individuum, das sein radikales Pathischsein auch nur auf eigene Kosten erfährt – als Bedürfnis, zu verdrängen. Der "materiale Stoff der Sprache" ist daher nur dies.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Es gefiele mir, wenn dieser Text den Zeilen des "Prometheus Unbound" von Percy Bisshe SHELLEY folgen würde: "A Voice: In the deep? / Semichorus of Hours II: Oh!

*Below the deep.*" Warum? Vielleicht, weil ich niemals dieses "Below the deep" habe denken können – vielleicht, weil die nächsten Seiten ein Versuch für mich sind, es zu denken. Wer mich nur ein wenig kennt, wird sich nicht wundern, hier diese Widmung zu finden: *Für Marcella*.

<sup>2</sup> Vgl. H. HAPP, Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Berlin/New York: W. de Gruyter 1971.

<sup>3</sup> Vgl. M. HENRY, Phénoménologie matérielle, Paris: PUF 1990, 58 und öfters; Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München: Alber 1992, 146 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Met. Z 17, 1041 b 5-7: "Indem aber das Sein gegeben und vorausgesetzt sein muß, so geht die Untersuchung offenbar darauf, weshalb die Hyle dieses Bestimmte ist. Zum Beispiel, weshalb ist dies ein Haus? Weil ihm das zukommt, worin das Wesen eines Hauses besteht."

<sup>5</sup> L'essence de la manifestation, Paris: PUF 1963 (2<sup>1990</sup>), 76 (§ 9); vgl. Radikale Lebensphänomenologie, 75 ff.

<sup>6</sup> Aus dem Jahre 1957. In: M. HEIDEGGER, Unterwegs zur Sprache (GA 12), Frankfurt/M: Klostermann 1985.

<sup>7</sup> Vgl. Logische Untersuchungen, 2. Bd.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil (2., umgearbeitete Aufl. 1913), Tübingen: Niemeyer 1968, 50 (§ 14) (im Text weiterhin abgekürzt LU II/1). Anzeige ist also "der Motivationszusammenhang, in dem dies sich als objektiv gebende Verhältnis zur Erscheinung kommt" (ebenda 27: § 3). Vgl. auch ebenda. 30 (§ 4): "Und das einzelne selbst in diesen Hin- und Rückweisungen ist nicht der bloße erlebte Inhalt, sondern der erscheinende Gegenstand (oder sein Teil, sein Merkmal u. dgl.), der nur dadurch erscheint, daß die Erfahrung den Inhalten einen neuen phänomenologische Charakter verleiht, indem sie nicht mehr für sich gelten, sondern einen von ihnen verschiedenen Gegenstand vorstellig machen."

<sup>8</sup> Vgl. ebenda. 24 (§ 2): "Einerseits im Hinblick auf die Aktion, welche die Merkzeichen schafft . . . , andererseits im Sinn der Anzeige selbst, also im Hinblick auf das anzuzeigende, beziehungsweise das bezeichnete Objekt."

<sup>9</sup> Vgl. LU I/1, 37 (§ 9): "Der Ausdruck fungiert sinnvoll, er ist noch immer mehr als ein leerer Wortlaut, obschon er der fundierenden, ihm den Gegenstand gebenden Anschauung entbehrt."

<sup>10</sup> Vgl. Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (2. Aufl. 1929), Tübingen: Niemeyer 1981, 20 f. (§ 3).

<sup>11</sup> Vgl. E. HUSSERL, Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III/1), Den Haag: Nijhoff 1976, 284 ff. (§ 124): Die noetisch-noematische Schicht des "Logos". Bedeuten und Bedeutung (im Text des weiteren als "Ideen I" zitiert).

<sup>12</sup> Vgl. Phénoménologie matérielle, 130 ff. (dt. Übers. Radikale Lebensphänomenologie, 178 ff.).