

Einleitung:

Grenzen der Sprache und der Welt

EKKEHARD BLATTMANN (HEIDELBERG)

ROLF KÜHN (WIEN)

Zu den alltäglichen, wissenschaftlichen, religiösen wie dichterischen Erfahrungen mit der Sprache gehört, daß sie nicht "alles" auszusagen vermag, obwohl es an entsprechenden Gefühlen, Intentionen und begrifflichen Vorklärungen nicht fehlt. Bricht beispielsweise eine allzu heftige Überraschung, ein allzu Unerwartetes mit Macht herein, dann "verschlägt es einem die Sprache". Sollen wir sagen, daß hier nur die Aufmerksamkeit zu stark auf etwas anderes gelenkt wird, so daß die sprachliche Zeichenfindung und der Textaufbau nicht sofort nachkommen können, oder liegt das unerwartete Ereignis überhaupt außerhalb des Sagbaren? Beides kann zutreffen, doch ergibt sich dabei ein qualitativer Sprung. Denn es ist etwas anderes, ob meine gewohnte, lebensweltlich eingeübte *parole* für einen Moment nicht mehr realisiert werden kann oder ob die grauenhaften Leiden, die ein Mensch erfährt und von denen wir erfahren, grundsätzlich nicht mehr "ins Wort gehoben" werden können. In diesem Fall tritt das Verstummen ein; ein Schweigen, das bekennt: Es gibt eine Grenze der Vorstellung, der "Referenz auf Welt"; es gibt eine Grenze des Sagens und des Sagbaren, die höchstens noch Klage, Gebet, Verfluchung oder Schrei zuläßt. In beiden Fällen jedoch bliebe die Sprache an eine Ordnung verwiesen, das heißt an eine phänomenologische *Struktur des Sichzeigens*, die adäquat oder inadäquat sein kann beziehungsweise auf eine bloße Möglichkeit des "Erscheinens" als Unterschied zu allem Sagbaren überhaupt hinzuweisen vermag. Im ersten Fall würde es nur bedeuten, daß der erregte Sprecher einen bestimmten Fall der Wirklichkeit im gegebenen Augenblick nicht erfassen kann. Im Fall des "Unsagbaren" schlechthin befände sich die Sprache hingegen selbst unmittelbar in einer *Offenheit des Erfahrens*, durch die sie in ihrem Vermögen wie Unvermögen des Sagenkönnens transzendental begründet wird.

Der Bereich der Folge von noch zu erwartenden wie schon gewesenen Erfahrungen bildet sprachlich die Zuordnungsmöglichkeit von protentionaler wie retentionaler Wahrnehmung, Vorstellung und Bedeutung, und zwar nach Husserl mit dem vorausliegenden Untergrund passiver Einbildungs- und Affektsynthesen. Diese Apperzeptions-systematik gehört mit ihrem je typischen "Stil"-Ausdruck in das weite Untersuchungsfeld von philosophischer Begriffs- und Prädikatenlehre beziehungsweise von logischer wie linguistischer Sprach- und Texttheorie bis in die Versuche einer universalen Semiotik. Das Unsagbare bestimmter Erfahrungen offenbart aber *eine prinzipielle Unmöglichkeit, das Sichzeigende überhaupt abschließend aussagen zu können*. Die Offenheit der Welt des Erfahrbaren beinhaltet nämlich, daß die Offenheit nicht selber zu einer Relation innerhalb jener Relationen gemacht werden kann, in denen sich Sprache sukzessiv bewegt, da es bei dieser Offenheit um grundlegend phänomenologische Fundierungsverhältnisse für "Geltung" überhaupt geht.¹

1. Das Unsagbare und die Weltoffenheit

Das Unsagbare gründet damit augenscheinlich im transzendenten Verweisungscharakter der Sprache selbst aus einer vorgängigen Offenheit heraus, wie sich im Anschluß an Heidegger² sagen ließe, und es wird philosophisch immer darauf zu achten sein, wie sich sprachtheoretische Metadiskurse auf diese Notwendigkeit von Sprache und Wort als einen insgesamt phänomenalisierenden Vorgang beziehen, der nichts außerhalb seiner ihm eigenen Phänomenalität läßt. Husserl deutet diese Schwierigkeit an, wenn er beispielsweise in bezug auf die Leerintentionalität, die zugleich protentional Ausgangs- wie Zielpunkt von Intentionen ist, bemerkt:

Wir brauchen offenbar für das Bewußtsein, in dem etwas als in diesem Sinne Intendiertes ausgezeichnet ist, ein Wort. Hier versagt leider die Sprache, die für phänomenologische Unterschiede nicht interessiert sein kann.³

Doch falls sich die Sprache nicht selbst als insgesamt phänomenologisch ausweisen ließe, das heißt geradezu kein "Interesse" für Genesis als solche ist, so wäre damit das Prinzip der phänomenologischen Deskription als Evidenzausweis des Erscheinenden selbst be-

rührt und ließe sich in seinem Anspruch auf Originaritätsaufweis nicht durchhalten, da an die Stelle von Beschreibung Konstruktion, Analogie, Metaphorisierung und so weiter treten müßten. Wenn zudem in der Sprache "definitiver Sinn" niemals gegeben ist, weil bestimmte menschliche Grenzerfahrungen sowie die Endlichkeit der Sprache selbst (und zwar gerade paradoxerweise wegen der Unendlichkeit ihrer Verweisungen) nicht den Horizont des Erscheinens als solchen benennen können, dann ist die Sprache als Raum der "Offenbarung" im Sinne phänomenologischer Wahrheit grundsätzlich in Frage gestellt. Die äußersten Leiden wie etwa bei Sophokles und Hiob sowie die Genocide verlangen nach einer Ant-wort, um die in den Theodizeen ebenso gerungen wurde wie in der Dichtung, etwa von Paul Celan oder Nelly Sachs.

Verweist das religiöse, mystische und dichterische Sprechen noch an die weltimmanenten Verweisungen iterativen Sinnes, oder besteht seine Offenbarungsmächtigkeit genau darin, die *"Parusie" als solche dem mundanen Sichzeigen schlechthin zu entheben* und eine andere Weise des phänomenologischen Sichoffenbarens anzudeuten? Dieser Aspekt wäre unter anderem auch in den angeführten Untersuchungen Husserls zur Passivität als Trieb und Empfindungsimpressionabilität letztlich anzusetzen, sofern sie sich auf die durchgehende Verknüpfung von Sprache als Be-deuten und Genealogie beziehen.⁴ Falls allerdings das äußerste "Wesen der Sprache" selbst nur noch Geste oder Spur an der Grenze ihrer selbst auf anderes hin im Sinne der "Sprache des Wesens" (Heidegger) sein sollte, das nicht mehr sprachlich im herkömmlich mitteilenden oder expressiven Sinne ist, dann ergibt sich das Dilemma, daß über diese Grenze – zumindest im Raum der Analyse und Reflexion – nur wiederum sprachlich noch gesprochen werden kann oder andere Dimensionen wie Stille, Schweigen, Vergessen, Geheimnis, Gabe, Kunde, Passion und so weiter erst überhaupt von sich selbst her erschlossen werden müssen.

Verweist zudem solche Metasprache als Sprechen über die Sprache – beziehungsweise das nichtsprachliche Künden – an das *Handeln*, in dem die Rede als alleinige Realitätserschließung ihre ontologische Grenze findet (ohne daß damit "menschliches Leben" als solches ebenfalls schon an seiner Grenze angelangt wäre, weil jedes Tun in sich bereits Parusie und Wirkung ist, ohne benannt werden zu

müssen), so ergibt sich daraus insgesamt, daß Sprachbesinnung in der Tat *transzendente Besinnung* sein muß. Wodurch Sprache, Wort, Bedeutung, Ausdruck, Urteil, Zeichen, Geste und so weiter ermöglicht werden und was sie selbst an "Wahrheit" ermöglichen, ist in einer phänomenologischen Erfahrungsbedingung aufzusuchen, ohne dieses Apriori selbst metaphysisch von vorgegebenen ontologischen Kategorien her zu verstehen, die es erst aufzuklären gilt. Die Korrelation Sein/Sprache, ihre gegenseitig sich bedingende Ereignishaftigkeit, die naturgemäß Verstellung und Lüge miteinschließt, kann transzendental daher auch als die genealogische Notwendigkeit verstanden werden, wie Sprache "wird". Diese Genesis meint nicht zuerst die begrenzte, empirisch-historische Entstehung von Sprache und Idiomen, sondern zum einen die phänomenologische Eröffnung des Lichtraumes als solchen, den Sprache im Sprechen über Dinge sagend errichtet wie erfüllt, und andererseits ein solches Sprechen und Künden aus einem phänomenologisch urleblichen Vollzug von Leben als Handeln heraus, die von Begehren, Trieb und Affekt nicht abgeschnitten werden können, wie es zuvor schon anklang, um hier als eröffnende Ursprungsdimension wie etwa bei Maine de Biran oder Merleau-Ponty festgehalten zu werden.⁵ Die je historische und biographische Genesis ist damit nicht für überflüssig erklärt, jedoch ist diesseits davon eine Verbindung von Leben/Sein über eine transzendente *Einbildungskraft* aufzusuchen, da letztere sowohl den Horizont des mundanen Erscheinenkönnens von benennbaren Dingen überhaupt wie das noch ältere affektiv-kinästhetische Begehren des *Sagenwollens* als "Ausdruck" und "Freiheit" ermöglicht, wozu neben dem phänomenologischen Wesen der materialen sprachlichen Strukturiertheit (etwa der "Phonetik") auch das "Fiktionale" der Literatur gehört.⁶

All das Wunderbare der unendlichen Bedeutungswelten mit ihrer Mythologie, Metaphorik und Wissenschaft, die für Europa und andere Kulturen aufgrund der Verbindung von Schrift und Überlieferung entstanden sind, schließt allerdings nicht aus, daß "*die Grenzen meiner Sprache* die Grenzen meiner Welt" nach Wittgensteins Formulierung bleiben (*Tractatus* 5. 6). Vor ihm hatte auch Nietzsche von Ähnlichem schon gesprochen, als er vom "Text der Welt" als Interpretationen sprach, die aus dem menschlichen "Willen zum Schein"

als "Wille zur Macht" hinsichtlich eines nur ästhetisch zu bewältigenden Daseins geboren werden. Den Erfahrungseinschnitt durch das Leiden haben wir dabei schon unterstrichen, dessen größte Wirkung darin besteht, eben keine einheitliche "Lektüre des Welttextes" mehr zu erlauben, wie Simone Weil mit Klarsicht unter Bezug auf ihre phänomenologienahen Analysen von "Malheur" und "Einbildung" herausgestellt hat.⁷ Aber dieser Erfahrungseinschnitt gilt auch für den höchsten Jubel der Seele, da im einen wie im anderen Fall kein Wort das Entsetzen oder die Seligkeit mehr einfangen kann, wie gerade in der Mystik, in deren "dunkler Nacht" oder "jungfräulichen Bildlosigkeit" (Meister Eckart) beides zusammenfallen kann, um manchmal vorübergehend noch "lyrisch" sprachschöpferisch zu wirken, soweit es diese höchste aller menschlich-religiösen oder phänomenologischen Erfahrungen überhaupt zulässt. So kommentierte Johannes vom Kreuz seinen eigenen "Gesang der Seele" aus der vierten Strophe – "Du warst uns Führer, Nacht. Hast uns in Lieb geborgen, Mich im Geliebten, ihn in mir verborgen." – mit den Worten:

Da ist für die Seele so etwas Verborgenes, daß sie diese Erleuchtung weder erkennen noch erklären noch auch sie beim Namen nennen kann. Überdies hat die Seele gar kein Verlangen, ihr einen Namen zu geben und findet auch keine passende Form, keine Ähnlichkeit und kein Mittel, um in genügender Weise eine so erhabene Erkenntnis und eine so zarte geistige Empfindung zum Ausdruck zu bringen. Und wenn sie auch den innigsten Wunsch hätte, sich auszudrücken, und noch soviel Bezeichnungen anführen wollte, sie bliebe immer für ihre Sprachweise etwas Verborgenes, denn jene innere Weisheit ist ein so einfacher, allgemeiner und geistiger Begriff, daß er in keine Vorstellung gefaßt noch als Sinnbild dargestellt in den Verstand eingetreten ist.⁸

Nach diesem Erfahrungszeugnis geht es letztlich nicht mehr darum, "die Grenzen der eigenen Welt" durch Erweiterung der Sprache auszudehnen, was in anderen Lebensbereichen unbedingte Arbeit an einem selbst durch Philosophie, Wissenschaft, Kunst oder Ethos bedeuten kann, sondern gerade *die Grenze als Grenze* anzuerkennen, ohne damit die Möglichkeit des Erfahrens jedoch selbst zu begrenzen. Für diese zweite transzendente Möglichkeit setzen wir den Begriff des *rein phänomenologischen Lebens*, woraus sich die Fragestellung ergibt, wie solch reines Erfahrungsleben als *cogitatio*, Affekt oder

Pathos diesseits vom Wort und in ihm wirkt – und warum es überhaupt des "Wortes" bedarf, wenn dieses Leben in sich seine eigene Erfahrungsfülle besitzt, worauf die Mystik für den Phänomenologen verweisen kann.⁹ Husserls Satz, daß die Sprache kein Interesse an letzten phänomenologischen Unterschieden besäße, bliebe dann genauer als jene Phänomenalisierungsproblematik zu bestimmen, die zu fragen hat, ob es nur eine einzige Phänomenalitätsweise für alles Erscheinende gibt oder ob reine Erfahrung als "Leben" in dem Sinne zu befragen ist, daß es ein "Wort des Lebens" gibt, das nie in einer Welt erscheinen kann. Damit wäre die Einsicht in eine letzte transzendente Sprachgrenze gegeben, ohne auf die Gesamtphänomenalisierung allen Sprechens – des mundanen wie des pathischen – verzichten zu müssen.

Daß zudem diese transzendentalphänomenologische Analyse nach radikal-vor-sprachlicher (und nicht nur ontogenetisch präverbaler) Selbstoffenbarung eine praktische Relevanz besitzt, zeigt sich am Doppelphänomen der heutigen Sprachbenutzung. Auf der einen Seite potenziert sich das Informationsangebot durch Publikations-, Speicherungs- und Wiedergabemöglichkeiten zu einer Art medial "zweiter Welt" mit zusätzlich "virtuellen Realitäten". Auf der anderen Seite zwingt aber die technische Kodifizierung durch Programmierung solcher Informationsbenutzung zu digital typisiertem, letztlich technisch-wissenschaftlich oder ökonomisch bestimmtem Gebrauch, so daß der Fülle an Information die Armut an emotional-ästhetischer Sinnlichkeit entgegensteht. Eine Folge davon ist, daß informative Spracherweiterung nicht unbedingt Welterweiterung sein muß, sondern zur Fixierung bloß *eines* Welttyps als einer rein informativen "Lebenswelt" werden kann. Das leitende Analyseinteresse bezüglich solcher neuerer Spracherscheinungen müßte darin beruhen, ob sich hierbei (vielleicht noch offener als in den Sprachtheorien der Hermeneutik oder des Strukturalismus, aber auch der *ordinary language philosophy*), die geheimen Vorentscheidungen aller bisherigen Sprachanalysen zeigen,¹⁰ daß nämlich die *Aus-sagefunktion* im Vordergrund steht, und zwar als letztes ek-statisches Erscheinenlassen.

Es gilt heute weiterhin als ausgemacht, daß Texte vor allem dem *Verstehen* dienen, dessen Prinzipien folgen und daraus ihre Rechtfertigung schöpfen, wozu gehört, daß sie sich naturgemäß an jeman-

den oder an alle wenden, sofern sie durch Lektüre oder Rede aktualisiert werden können. Diese "Sprach- und Adressatenuniversalität" gilt deshalb grundsätzlich in bezug auf *alles* Erscheinende, wovon der Habermas'sche und andere transzendentalpragmatische Diskurse zehren. Es ist also hier nicht nur *vorbereitend* zu überlegen, ob *langue* und *parole* mit all ihren isolierbaren Schichtungen¹¹ jemals die Kluft zwischen Bedeutungswahrheit und Wirklichkeit als Erfahrung überbrücken werden, sondern ob es eine letzte Realität gibt, die den Sprachstatus *als vermittelnden Wahrheitszugang überhaupt* aufhebt. Das heißt, es steht nicht nur zur Debatte, daß die Sprache niemals selber ihre eigene ontische – wie letztlich auch ontologische – Referenz setzt, sondern ob in gewisser Weise das "Sprachproblem" von der Seite des "phänomenologischen Pathos" aus grundsätzlich relativiert wird. Dabei meint hier Relativierung, daß das transzendente Wahrheits-, Seins- und Phänomenproblem definitiv gesehen keine vorrangige Problematik darstellt, sofern das eigentliche "Wort" ins "Leben" – als an seine Ursprungsstätte – verlagert wird.

2. Die Tauto-logie des Lebens als Pathos

Töte ich nach Hegelscher Manier die Wirklichkeit, sofern das Wort "Baum" nicht der wirkliche Baum ist, so wird dieser *Irrealitätscharakter* jedes Sprechens (da es nicht *ist*, was es sagt) dann aufgehoben, wenn die Diskursivität schließlich den Blick für das freigibt, was mächtiger als sie ist, nämlich für die Übereinstimmung meines Sprechens mit der inneren Ermöglichung als Leibbewegung – oder als Rhythmik beziehungsweise Schwingung, wie Kandinsky sagte und malte. Die Sprache ist dann kein "Mord", da sie im letzten Fall gar nicht mehr als solche getrennt für mein Bewußtsein existiert, denn der "Diskurs" ist als eine solche Bewegung nicht Diskurs seiner selbst, sondern (metaphorisch gesprochen) wie eine transparente Scheibe, durch die hindurch das Pathos der "inneren Notwendigkeit" sich manifestiert. Natürlich ist der phänomenale Sachverhalt komplizierter, weil Sprache nicht nur aus einzelnen Wörtern besteht, sondern zugleich ganzheitlich lebensweltliche und kulturelle Apperzeptionsstrukturen ins Spiel bringt. Aber was die Sprache letztlich erscheinen läßt, ist nicht der Baum, sondern der *Affekt*, sind nicht Dinge und

kategoriale Relationen, sondern ist die passiv-impressionale Rekurrenz. Aus diesem Grund kann die Sprache ihrerseits etwas sein, was selber unmittelbar affiziert, weshalb auch ihre Offenbarungsmächtigkeit zunächst nicht in einem Sehenlassen besteht (in dem sich jedes Wort entfaltet), sondern in der phänomenologisch-transzendentalen Selbstobjektivierung des reinen Lebens. Sieht man die Sprache unter diesem affektiv urphänomenologischen Aspekt, dann ist ihr alleiniges Ziel nicht nur Entbergung der Dinge in der Lichtung der verborgenen Seinspräsenz beziehungsweise Verstehen der Wahrheit eines solchen Ereignisses oder empirisches Protokoll. Dies bedeutet zusammengefaßt: Sie ist primär kein Logos der Erkenntnis oder der Vorstelltheit, sondern sie gehört gleichursprünglich mit zum "Logos des Lebens", der nie etwas anderes als sich selbst sagen kann. Dieser Logos des Lebens ist nämlich das *Pathos* seiner eigenen inneren Gewißheit von Freude und Leid, die in ihrer gegenseitigen Umverwandlung Selbststeigerung des Lebens sind.

Obwohl die Philosophie durch keine methodologische Vorentscheidung davon ausgeschlossen werden muß, in ihrer Begriffsarbeit ebenfalls solche Steigerung *qua* apodiktischem Wissen oder *qua* Ausloten des Denkbaren zu sein, so ist dieser Sachverhalt doch besonders an Poesie, Roman, Erzählung und so weiter als Weisen der Fiktion, des Imaginären oder gar des Halluzinatorischen zu erkennen.¹² Denn wenn der literarische Stil beziehungsweise jede Textart im weitesten Sinne einem "Atmen" oder einer inneren "Vibration" gleicht (so wie es einen einstimmigen "Stil" der Wahrnehmung in ihrem fortschreitenden Bewährungsvollzug hinsichtlich des doxisch Seienden nach Husserl gibt), dann existiert auch ein pathischer Logos, der – in der Vielfalt textueller Erscheinungen – das Leben *als* Affektivität vollzieht. Und zum Beispiel auch in der Malerei bei Kandinsky etwa ist der malerische Inhalt in bezug auf die Welt- oder Naturdarstellung abstrakt, das heißt es findet (wie in der Musik) keine Dingfiguration mehr statt. Dafür jedoch ist die Abstraktion in bezug auf die "seelische Schwingung" die absolute Konkretheit dieser Subjektivität selbst, denn die malerischen Elemente des benutzten Materials, der Form und der Farbe sind als perzeptive Weltelemente zur reinen Manifestationsweise des seelischen oder affektiv-phänomenologischen Lebens geworden. Deshalb läßt sich sagen, *die Kunst mache das an*

sich Unsichtbare sichtbar, ohne es in die Weltphänomenalität hinein zu ent-äußern. Analog gilt auch für die Sprache, daß sie ihre Wurzeln als ihr Wesen in der Urleiblichkeit als jener Kraft besitzt, die auf einem Bild in der Bewegung einer von der Hand gezogenen Linie zum Beispiel "zum Ausdruck kommt".

Auf diese Weise ist das Sprachproblem zunächst kein Schauspiel, das vor unseren Augen oder Ohren ablief, sondern es realisiert sich diesseits von Hören und Sichtbarmachen in seiner lebendigen Ursprungsstätte als rein affektive Hervorbringung im Sinne der Lebendpotenzierung. Radikalphänomenologisch läßt sich dann eigentlich auf dieser letzten Ebene nicht mehr zwischen Wort und Leben beziehungsweise Sprechen und Pathos unterscheiden, weil das Wort nicht mehr länger von einer Metaphysik der Vorstellung oder des intentionalen Bedeutungsbewußtseins her verstanden wird, sondern von seiner Affektwirklichkeit her. "Ich bin die Wahrheit und das Leben", heißt es beim Evangelisten Johannes, der damit über eine bloß christologische "Satzaussage" hinaus die *Erscheinensidentität von Wahrheit und Leben als Wesen des Selbstoffenbarens* begründet, das dem göttlichen Leben phänomenologisch als solchem eignet. Die religiösen Sprach- und Traditionsprobleme sind damit nicht hauptsächlich bloß textkritischer und oder exegetischer Natur, sondern es handelt sich dabei vor allem um die kaum genutzten Möglichkeiten der Phänomenologie als solcher – um die prinzipiellen Modi des Erfahrenkönnens in dessen Wesen.¹³

Damit zeichnet sich innerhalb sprachlicher Grenzbestimmung unsere Erkenntnisabsicht hinsichtlich "Sprache und Pathos" in ihren Grundlinien ab. Die faszinierenden wie komplexen Sprachanalysen in wahrheits- oder bedeutungstheoretischer Hinsicht werden zum Anlaß einer reinen Phänomenologie des Lebendigen, Leiblichen oder Pathischen als ermöglichtes "Sagen", wobei sie sich wie bei den Differenzierungen des Tanzes oder der Musik je abändern können. Auch in Musik und Tanz gibt es eine "Sprache", aber zum Ausdruck wird sie erst, wenn tänzerisch oder musikalisch nichts mehr "dargestellt" wird, das heißt, wenn der Tanz in sich Bewegung und die Musik in sich Ton oder Melodie ohne signifikante Absicht ist. Sprachphänomenologie dieser Art würde mithin allgemein in bezug auf "Texte" besagen, daß unsere Vermögen als "Ausdruck", als Poten-

tialitäten des Leibes im Sinne des fundamentalen "Ich kann" (welches all unsere Motivationen und Aktionen begleitet) das transzendente Apriori des Sprechen-könnens beinhalten – und zunächst nicht die Information, den Adressaten, den Sprechakt und so weiter. Ist Ur-Leiblichkeit aber Pathos als absolut- phänomenologisches, subjektives Leben, dann bedeutet dies, daß es eine *Wesensgeschichte dieser Originarität als "Geschichtlichkeit" des affektiven Sichoffenbarens* gibt. Solche Historialität spielt zu jedem Augenblick der Zeit, sogar vor der Zeit als Ekstase, weshalb sich daraus eben die zentrale Frage nach dem Imaginären oder der Fiktion ergibt, die eine solche "Geschichte des Lebens" in dessen innerpathischer Umverwandlung gerade auszudrücken vermag, ohne der Weltreferenz zu bedürfen, wie sie natürlich insbesondere der Halluzination fehlt. Von daher wird nochmals einsichtig, daß die Frage der "Spracheröffnung" in einem doppelten Sinne anzusprechen war, nämlich als Welt- oder Wahrheitsoffenheit einerseits (die zugleich die Endlichkeit des hermeneutischen Sinnes ist), sowie als "imaginärer" Akt des Begehrens oder Affekts andererseits, wo die *imaginatio* nicht nur die kantische Bildgestalt jeglicher Welt oder Objektivierungstranszendenz ist, sondern die reine *cogitatio* im Sinne Descartes' im Augenblick absoluter Vorstellungs- und Horizontreduktion wie im Traum (*Les passions de l'âme*, Art. 26).

Erzählt mithin jedes Wort wie jeder Text seine affektive "Geburt im Leben", dann bedeutet jeder sprachliche Akt – sei er äußerlich vernehmbar oder der fortgesetzt "innere Dialog" – eine Hervorbringung des Wesens dieses Lebens im Sinne einer Produktion, wo die absolute Phänomenalisierung des immanenten Pathos stets die eidetisch notwendige Modalisierung desselben als seine Selbstumverwandlung ist. Damit ist die *Befreiung* von jenem Gewicht gemeint, mit dem das Leben unzertrennbar selbstaffektiv auf sich lastet, weil es sich niemals in seinem absolut-passiven Eigenwesen von sich selbst lösen oder distanzieren kann. Sofern Literatur als Kunst die maximal gelungene Verwirklichung dieser innerpathischen Historialität ist, beinhaltet sie von eben diesem Innerpathischen aus Glück und Freude, nicht aber erst von ihren ideellen Bedeutungsgehalten her. Dies gilt selbst da, wo sie Grausamstes berichtet, wie etwa bei Homer, wo in der "Ilias" die Schrecken des Krieges trotz

allem von einem tiefen Gefühl der inneren Ruhe begleitet sind, wie diese dann später auch am Ende oder jeweils schon in den Chorgesängen der ältesten griechischen Tragödien herrscht. Ohne hieraus eine allgemein kultur- wie sprachphilosophische Theorie ableiten zu wollen, daß alles Sprechen seit den anfänglichsten Mythen und Riten der Versuch sei, das Unheimliche zu bannen, so bleibt doch die Grundbewegung davon weiterbestehen. Das pathische Leben durchschreitet sein Sicherleiden in der Anstrengung als affektiver Selbstbeladenheit, um zu einer "Erleichterung" hinzufinden, so wie bestimmte Worte manchmal "erlösend" wirken. Und so strebt grundsätzlich jede Art von Sprechen prospektiv eine "Lösung" im theoretischen wie praktischen Sinne an.

Diese lebensteleologische Selbstbewegung als jeweilig rein sich selbst bedürftendes Leben nannten wir auch *Begehren*, das im literarischen Text die Gestalt der "fiktiven Ereignishaftigkeit" oder "pathischen Historialität" annimmt. Die "Lust am Text", wie Roland Barthes sagt,¹⁴ ist dann nicht nur ein behaupteter Wert gegenüber der Indifferenz der Wissenschaft und dem Puritanismus der ideologischen Analysen, um festzustellen, daß sich das Eigentliche solcher Lust als Sicherfreuen *nicht sagen läßt* und mithin auch die einfache Unterhaltung unterschreitet. Vielmehr ist dieses Sich-nicht-sagen-lassen gerade das phänomenologische Wesen des an sich Unsichtbaren. Das besagt, daß der aufzusuchende "Logos" des affektiven Pathos in seiner Selbstoffenbarung als wirkliches *Sich-sagen* kein Logos der Beziehung des Menschen zu einem Objekt mehr ist, welche in der philosophischen Tradition als transzendente Bewußtseinslehre letztlich erarbeitet oder zur modernen Wissenschaft wurde. *Das nicht-sagbare Leben ist schlicht-tautologisch gesprochen jenes Leben, das leben will, ohne daß wir aus seinem eigensten Grund wüßten, warum es leben will. Und als solches ist es so das Leben aller, das heißt ein solches, wofür es bei niemandem irgendeinen Ersatz gibt.* In der Welt als konstitutiver Außenheit ist es immer möglich, Alternativen und Varianten in jede Raum- und Zeitrichtung zu finden. Das reine Leben hingegen "existiert" nur wie gegen sich selbst erdrückt, ohne etwas anderes an seiner Stelle kennen zu können. Weil der Objektbezug hier wesenhaft fehlt (indem die Möglichkeit dazu aus einer originären Distanz heraus nicht "da" ist), bleibt die phänomenologische Aufklä-

rung solchen Lebens auch nur in äußerster Epoché durchzuführen, um so die "Sprachgrenze" selbst als originär-genealogische Grenznotwendigkeit zu artikulieren. Wir verwiesen schon darauf, daß bei solcher Epoché als "Gegenreduktion" zur universal gesetzten Weltphänomenalität die Sprache selbst als ontische – sowie letztlich ontologische – Referenzproblematik den Platz für eine affektive Transparenz freigibt, wo die phänomenologische Unsichtbarkeit des Lebens zu dessen zu verstehender pathischen Modalisierung im reinen *Wie* des leiblichen Sprechens wird.

Da die phänomenologische Motivation genau dieses "Wie" des Erscheinens in seinem originären Selbsterscheinen vor jedem erst zu konstituierenden Welthorizont betrifft, beinhaltet das affektiv-pathische Wie des Sprechens in seiner Transparenz urleblicher Ermöglichung stets die Wesenshistorialität solchen Lebens als transzendentaler Selbstauslegung dieses Lebens. Die Anfrage an die Hermeneutik als fundamentalontologische oder geschichtliche Sinnunendlichkeit ist daher kein Urteil von oben auf das "Dasein" oder auf die kulturelle "Sinnvernetzung" herab.¹⁵ Sie beinhaltet eine phänomenologisch-methodologische Problematik von entscheidender Konsequenz für alles Sagen: Warum besitzt das Leben als originäres Erscheinensprinzip eine eigenteleologische, innere Historialität, die Steigerung zum paroxystischen "Ausdruck" hin ist, sich aber ebenfalls paradoxerweise gegen sich selbst wenden kann, wie Nietzsche unter anderem durch den Zusammenhang von Dionysos und Apollo betonte? In einer lebensphänomenologischen "Sprachanalyse" geht es daher um eine prinzipielle Geschichte, um *das Geburtsprinzip jeder "Geschichte"* (die jedes Sagen ist) vor der hermeneutisch interpretierbaren Geschichtlichkeit. Denn wenn das mundane Sagen auf ein pathisches Sagen zurückverweist, dann kann die Letztreferenz des mundanen Sagens nicht wieder in einem Welt- oder Vorstellungssagen liegen: *"Sprache als Pathos" im Sinne einer unausweichbaren Meta-Genealogie des im Erzählen affektiv sich Ereignenden will somit phänomenologisch analysieren, was diesseits dieser Geschichte (Historie) und Geschichten (Narrationen) zu jeder Zeit sich ereignen kann – nämlich die Pathosumverwandlung in Sicherfreuen oder Selbsterstörung.* Die Faszination des "Fiktiven" in der Literatur ist daher zunächst kein Gattungs- oder Formproblem der Narrativität als

linguistischer oder soziologischer Disziplin, sondern sie entspricht fundamental dem Lebenwollen des Lebens, sich selbst aus sich selbst heraus weiterzuführen und dabei als reine "Selbstimplosion" das Imaginäre – ohne Vorweg-Vergewisserung in einem Bild von Welt – zu erproben.

Die Sprache entspricht von dem Augenblick an dem Willen des Lebens, im Sinne des *conatus* als Passion des Seins "zu sein", und zwar *solange es an sich selbst glaubt*. In diesem seinem ursprünglichsten "Glauben" an sich begehrt es Anmut und Schönheit, die andere Namen für das Empfinden als Belebung und Offenbarung sind, wie Hölderlin wußte.¹⁶ Die Korrelation von Sprache und lebendigem Sein als pathische Mitzugehörigkeit besagt dann, daß der Offenbarungsgrund des "Seins" als dessen Selbsterscheinen Affekt ist. In unserem Zusammenhang ist er die *Kraft*, sich selbsterprobend im Wesen der Sprache – wie in jeder Kunst – als "Medium" der eigenen Trunkenheit des Lebens zu sagen. In der narrativen Konstruktion eines Romans beispielsweise ist die innere Beziehung von Einbildung und Pathos nicht auflösbar, denn es gibt einerseits jene *Trunkenheit* der Bildfülle als solche wie in jedem Kunstwerk und andererseits die Bilder oder Vorstellungen der *Angst*, welche der Affekt als transzendentes "Menschsein" überall hervorbringt, wenn er als reines Leben – von allem entblößt – phänomenologisch auf sich selbst allein zurückfällt. In der Halluzination oder im Wahnsinn beherrscht das Pathos daher das Bild ganz unmittelbar. Das freie Spiel der imaginären Fiktion im literarischen Erzählen – ohne objektiven Referenten – kann dieses Band von *Affekt/Bild* am reinsten deutlich machen, um damit das gesuchte *Wesen der Sprache als Transparenz des Pathos zu sein*. Das imaginäre Bild ist nämlich nicht so sehr eine Projektion, in welcher das Pathos sich selbst "narzißtisch" Sehen möchte (da es bereits als je ipseisiertes zuinnerst schon immer um sein "Ich" weiß), als vielmehr das Unterfangen, sich von seiner Trunkenheit und Angst zu befreien.

Ist das Leben in seiner phänomenologisch-metaphysischen Erscheinungsbedingung das (man denke etwa an Dostojewskij oder an Kafka), was ohne Ausflucht vor sich selbst absolut mit sich selbst beladen ist, dann ist die imaginäre Projektion – allerdings ohne jeden verfälschenden Rückgriff¹⁷ auf das "Unbewußte" wie bei Freud – die Absicht,

sich von der reinen Affektivität des Pathos zu lösen. Da diese Lösung aus leibenseidetischen Gründen nicht gelingen kann, bleibt das imaginäre, fiktive oder objektive Bild eine prinzipielle Irrealität, denn es kann seinerseits nie die Ursprungsstätte des Lebens selbst einnehmen, was aber gerade die innere Umverwandlung des Lebens *während* der Bildwerdung als Vorstellungsprozeß nicht ausschließt. Die Sprache als literarisches Werk wie als einfachstes Sagen beinhaltet die Freude des Sinnlich-Ästhetischen, worin das Pathos des Sicherleidens zum Pathos des Sicherfreuens wird, die beide phänomenologisch dieselbe Substanz, dasselbe "Fleisch" des Erscheinens sind, nämlich die selbstaffektive Einheit von Sichempfangen und Sichgeben als ewig-autarker Lebensrealität. Eine Theorie der Kunst wie eine Theorie der Sprache ist damit radikalphänomenologisch der Versuch, *diese transzendente Gesetzmäßigkeit des in in sich antinomischen und doch geeinten Lebens als dessen originäres Sagenwollen und -können aufzuklären*. Sprachliche Ästhetik existiert am Ursprungsort des sich material-phänomenalisierenden Lebens selbst bereits und entsteht nicht erst als Gegenstand einer gleichnamigen Disziplin, die zudem methodisch das Sichtbarmachen als Objektivierungsimperativ von den Wissenschaften direkt übernommen hat, ohne sich der apriorischen Unmöglichkeit solcher Visualisierung bewußt zu sein.¹⁸

3. Sprache als "Selbstbefreiung" des Pathos

In der Sicht früherer Jahrhunderte standen Mikro- und Makrokosmos in spiegelbildlicher, gleichgewichtiger "Korrespondenz". Ebenso kann ein sprachliches Kunstwerk, zum Beispiel ein Roman, ein solches "Gleichgewicht" als Möglichkeit der "Korrespondenz" aufgreifen, um bei der individuell-phänomenologischen Historialität der Angst oder Spannung, die erzählt wird, eine Einheit entstehen zu lassen, die rein pathisch ist, nämlich als Verbundenheit von idealer Projektion und verborgenem Affekt in einer fiktiven "Schöpfung". Das Reich der Bilder, Helden, Episoden und Intrigen kann daraufhin zur Entbergung des Selben werden, das heißt des Lebens, das sich in dieser Art "Spiegel" selbst zum Erscheinen bringt, und zwar unter dem Wesenszug dieses Lebens, der besagt, *daß dieses Leben "alles oder nichts"*

ist: mit ihm alles gewonnen und alles verloren gehen kann. So sind etwa bei Heinrich von Kleist, für den die Sprache bis in den verästelten Satzbau hinein einerseits alles an Wirklichkeit in seinen Erzählungen und Dramen bedeutet, um andererseits alles daran im intersubjektiven Miteinander zerbrechen zu lassen,¹⁹ die tragischen Entwirrungen einer jeweils für absolut erachteten Idealität (als Recht, Erbfolge, Gefühl, Liebe etwa) die sukzessive Aufdeckung des von Beginn an verborgen eingeschriebenen Scheiterns eines emphatischen Lebens. Solche Umkehr des Wesens des rein phänomenologischen Lebens von der Fülle seiner "Lust" in das "Entsetzen" des Grauens (Nietzsche) ist kein bloß existentieller Verlauf, sondern eidetisch die rein immanente "Dramatik" des Lebens als solchem, so daß Heil und Unheil die beiden Pole seiner jeweiligen Möglichkeit als absoluter Selbstmodalisierung sind. Das Gehen in der scheinbar ideell-zeitlosen Geordnetheit einer Stadt, wie in "Ulysses" von James Joyce, ist unter anderem diese fiktive Bewegung zwischen Raumgestaltung als Wort und "Innenvorgang", in dem stets noch ältere Schichten der Seele als die aus der Chronologie abgerufenen Worte empordrängen. Hierin sucht das Verborgene als Leben seine Strukturierung und damit seine ästhetische "Präsenz", ohne der Illusion irgendeiner Identität mit der Vorstellung zu verfallen, weil das Fiktive oder Imaginäre *par excellence* die Epoché solch ekstatischer Identifizierung ist.

Diese Bewegung des reinen Wesens "Leben", welches das "Sein" als verlangendes Begehren ist und in keinem anderen Kunstbereich reiner existiert als in der Musik, ist anders gesagt das affektive Leben als Aufsteigen solchen Begehrens, so wie jede Musik aus dem Schweigen anhebt und dorthin zurückfällt.²⁰ Im Emporsteigen als Hervorbrechen wird die Meta-Genealogie der absoluten Subjektivität erzählt, und eine ästhetische Literatur- wie Sprachtheorie ist deren Analyse und Darstellung, die nichts mit den objektiven Dingveränderungen mittels Kausalität in der Natur zu tun hat. Die absoluten Modalisierungen des Pathos, welche ohne irgendeine Unterbrechung stattfinden, sind wie eine Wanderung zwischen Gipfel und Abgrund, da im rein phänomenologischen Leben nichts aufgeschoben werden kann, sondern in der Absolutheit des jeweiligen Eindrucks, Gefühls oder Tuns jegliche Affektion genau so ist, wie sie ist, und zwar in einer Notwendigkeit, die aller Freiheit vorausliegt. Dennoch kann

letztere gerade daraus die Macht ihres Vermögens schöpfen, sofern es ohne lebendigen Trieb (als eine mit ihrer eigenen Kraft beladene Affektivität) keinerlei Ermöglichung irgendeines Ereignisses gäbe. In einem sprachlichen Kunstwerk herrscht, wie in jeder wirklichen Kulturleistung, diese Notwendigkeit als ein Nicht-anders-sein-können, so daß der Dichter René Char mit Recht festhielt, in der Kunst gebe es "kein Verzeihen" für das Mißlungene. Genau diese äußerste Gesetzhaftigkeit, die strenger noch als jedes grammatische, stilistische oder metrische Regelwerk ist, muß eine Ästhetik des Pathos als "Sprache" einholen. Solche Ästhetik hat in der Tat kein Objekt mehr, weil die Weltgesetzlichkeit als Referenz aufgehoben ist, um allein dem Platz zu lassen, *was uns nicht um unsere Zustimmung fragt, um zu sein*, das heißt dem Begehren als Nicht-Objekt.

Insofern impliziert diese "Sprachtheorie" auch keine "Subjektphilosophie" im herkömmlichen Sinne, weil ein solch "pathisches Subjekt" als lebendiges Individuum, als transzendente Humanitas, nicht in den Bereich des Cogito als eines "Ich stelle mir vor" gehört, sondern in die absolut-historiale "Situiertheit" des vollkommen passiven Eingetauchtseins in das rein phänomenologische Leben, das uns seine innertonalen Strukturen ungefragt als sein Erscheinenswesen auferlegt. Hier kann auch keine Existenz über ihre Essenz entscheiden, wie Sartre dachte, da in radikaler Weise alles Maßgebliche schon entschieden ist, nämlich das Sicherfahren als Sicherfreuen und Sichertragen, vor dem kein projekthaftes Entweichen möglich ist. Hier finden ebenfalls jegliche Philosophien vom "Tod des Subjekts" als unbewußt-sprachlich strukturiertem "Systemfall" ihre Grenze, denn ohne reine Affektivität, die "ich bin", gäbe es keinerlei Produktion in einer "Ordnung", sowie zuvor überhaupt deren Möglichkeit.²¹ Andererseits ist natürlich auch die Sichtweise des Künstlers oder Sprechenden als eines "Schöpfers" überdeterminiert, denn streng phänomenologisch kann eine Ego-Geburt als absolute Genese nur durch das Leben und nicht durch ein reflexiv-ontifiziertes "Ich" stattfinden, welches in einem vorgängigen, rein passiv gegebenen "Mich" gründet.²²

Die Kompossibilität von Subjekt und Sprache ist folglich als Problem der Selbstheit (Ipseität) weder eine Frage letztlich der Vorgestelltheit noch des Unbewußten als dessen Pendant, *denn eine*

Sprache gibt es nur als "Ich"-Sagen. Beinhaltet die Affektivität die Unmöglichkeit phänomenologischer Natur, vor sich in einer Distanz als "Lichtung" zu erscheinen und darin das Affektive objekthaft zu benennen, dann ist die Selbstheit des Ego als absolute *cogitatio* das reine Erscheinen als Prinzip seiner selbst aus dem Leben heraus, worauf jedes "Ich bin" verweist. Jacques Lacan erkennt daher in seinem Verständnis des Unbewußten als einer sprachlichen Struktur die phänomenologischen Fundierungsverhältnisse, wenn er das Subjekt auf die Intention verkürzt, sich als "Andersheit" zu sagen, und das Cogito dabei zu einem propositionalen Wissen als "Aussage" macht. Wir begegnen hier nicht nur Hegels Negativitätsprimat wieder, daß Selbstsetzung des Bewußtseins als "Ich" allein durch Selbstverneinung konstitutiv ermöglicht werde (was in Frankreich Alexandre Kojève²³ an Lacan vermittelte), sondern letzterer entlehnt sein Sprach/Subjekt-Modell überhaupt dem Weltbeispiel: Das Subjekt, das sich in der Sprache sagt, indem es jeden realen Referenten dabei aufhebt, hebt sich selbst auf, so wie das Benennen der Onta nur in ihrer "Entwirklichung" möglich ist, sofern sie im Wort nie selbst erscheinen. Für Lacan bedeutet "Ich" daher "Ich bin nicht" beziehungsweise "Ich bin tot" oder "Ich bin nichts". Diese Selbstaussage des Subjekts ist leer, oder anders gesagt verschwindet das Subjekt der Aussage, indem es zum Subjekt des Ausgesagten wird. Somit wäre hier der Geburtsakt eines solchen Subjekts zugleich dessen Totenschein.²⁴ Dieses Ich ist nicht nur einsam und a priori in einen textstruktural übergreifenden Symbolismus imaginärer Ordnung eingeflochten, sondern es enthält auch keine ausgewiesene phänomenologische Kraft zu dem, was nach Lacan sein wahres "Werden" bewirken soll, nämlich das "Jeweilige" der Situation als "Ich" zu leben. Denn ein als Arché und Telos zugleich strukturiertes "Unbewußtes" kann nicht "Aktion" sein, wenn diese Aktion sich nicht in ihrer lebensaffektiven Ermächtigung als Potentialität selbstergreift. Daß die individuelle Ratio die "Superrationalität" der Signifikantenstruktur – das heißt den Sprachkontext der Gegenstände – erkenne, bedeutet gerade die weiterhin bei Lacan unbefragt gültige Weltphänomenalität für den an sich ihr gegenüber heterogenen Bereich der Affektphänomenalität.

Der von Lacan – wie bei Freud schon – unternommene Versuch der Entflechtung des Begriffs des Unbewußten vom Irrationalen, um das Unbewußte als regelhafte "Sprache" von Verschiebungen, Verdichtungen und Symbolisierungen im Sinne von Ellipse, Pleonasmus, Allegorie, Metapher und so weiter aus der Rhetorik einsichtig zu machen, vergißt, daß das "Irrationale" nur ein solches aus der Sicht der hypostasierten Vernunft ist. Damit wird nicht nur weiterhin das Unbewußte vom Vorstellungsbewußtsein her und grundsätzlich als Bewußtwerden zu diesem hin bestimmt, sondern es unterbleibt fatalerweise auch eine phänomenologische Aufklärung des Unbewußten und seiner "Sprache" selbst *als* eines originären Lebens. Erst die von vornherein als selbstverständlich angenommenen "Dunkelheit" des sogenannten Unbewußten erlaubt es, überhaupt vom Irrationalen zu sprechen, denn in sich ist die Affektrealität als Trieb oder Begehren reine Selbsttransparenz des Pathos, wie wir sahen.²⁵ Da insbesondere nach Descartes das reine Ego aus der Sicht radikaler Epoché nur diese pathische oder passive Affektivität sein kann, die als *cogitatio* im Denken, Gehen wie Empfinden zum Beispiel gleicherweise gegeben ist, kann diese "Sprache" des Affekts auch keinem Textmodell mehr entlehnt sein. Die "Ich-Aussage" innerhalb einer Textreferentialität (die der "Meditationen" von Descartes wie der alltäglichen Lebensweltlichkeit oder des präsumptiv Unbewußten) würde sich genau an dieser cartesianischen Aporie der absoluten Lebensselbstphänomenalisierung stoßen, daß alles Mundane durch den "absoluten Zweifel" aufgehoben ist. Ein Text kann als Bedeutung nur im Licht einer Differenz oder Distanz erscheinen, was Derrida auf seine Weise der subtilen "Randeinschreibungen" durch Sinnsupplemente immer wieder deutlich gemacht hat. *Das wahre Cogito hingegen "ereignet" sich erst, wenn alle E-videnz erloschen ist; wenn die "Sprache der Welt" als Referentialität und Dissemination schweigt.*

Der hyperbolische Zweifel an sich ist noch keine Halluzination, aber er führt philosophisch an den Punkt derselben, insofern die literarische Fiktion des reinen Bildes bei dessen imaginärer Kraft ohne weiteres "Weltereignis" einsetzen kann. In einem Roman von Michel Henry, der in einem Psychiatrieasyl spielt,²⁶ erscheint die Wahrheit unter der ihr entgegengesetzten äußeren Form der *Verrücktheit und des Wahnsinns*, so daß alle Episoden der einzelnen Patienten,

die sich für die Wahrnehmung durchaus zu einer plausiblen Einheit der psychopathologischen Erscheinungen fügen, von innen her von einer affektiven Offenbarung durchzogen werden, welche genau die verborgen dramatische Passivität der Lebensübereignung als deren eigene meta-genealogische Steigerung ist. Daß für die jeweiligen Biographien dieser Romanfiguren der phänomenologisch denkende Psychologe Pierre Janet das Material aus seinen klinischen Beobachtungen geliefert hat, um dadurch den fiktiven "Realismus" der Asylwirklichkeit zu erhöhen, ist im letzten weniger bedeutsam als die Tatsache, daß das immanente Lebensgesetz genau einen Abfall von der intellektuellen und emotionalen Ebene auf die rein motorische Ebene als erregtes Agieren oder aber auch als Katatonie kennt, sobald die an sich zur Verfügung stehenden seelischen Energien nicht mehr in "kreativer" Hinsicht auf einer höheren Ebene verwirklicht werden können.

Der "Wahnsinn" in Autismus wie Psychose erscheint so als der Verlust solch hochgradigerer Energien, und der gesamte Roman schildert die unterschiedlichen Begegnungen der Hauptfigur José mit den Mitkranken, um sie in der bejahenden, konspirativen Konfrontation mit ihrem nicht degenerierbaren Lebenskern als absolut phänomenologischem Pathos zur "Feier des Lebens" zu führen, die am Schluß symbolisch in einem gemeinsamen Fest zelebriert wird, wo die Amtsvertreter des medizinischen und therapeutischen Wissens keinen Zugang haben. Die zweifellos hier feststellbaren christologischen Züge bei José²⁷ dienen hauptsächlich dem Ziel, zu zeigen, *daß die Einbildung mehr vermag als die Realität*, insofern diese menschlichen Wesen aus Angst und schrecklichen Traumatismen im Roman dank ihrer "Über-Einbildungskraft" zur Freisetzung ihrer Lebensaffektivität gelangen, so wie es jede Kunst als Sprache tut: "Als ob die Energie, die einst bei der Bildung von Erde, Meeren und Sternen herrschte, sich aus ihren Werken zurückgezogen hätte, um sich in dem zerbrechlichen Leib dieses jungen Mädchens und im Glanz seines selbstbewußten Auges zu sammeln und aufs neue darin in unendlichem Begehren zu brennen", heißt es daher einmal von Lucile, der Helferin Josés bei dessen Wahrheitswerk, den "Wahnsinn" als Kraft zu erweisen.²⁸ Die Durchdringung von innerer und äußerer Geschichte holt so ein, was wir die Meta-Genealogie des Lebens nannten, näm-

lich die Historialität des jederzeit Möglichen für alles affektiv, pathisch oder sinnlich Erscheinende, nämlich die Umkehr ins Glück oder in die Zerstörung zu sein.

So lehrt Dichtung abschließend gewiß die Philosophie, das Seiende nicht vom Zugriff des zergliedernden Denkens her Sehen zu sollen, sondern von der Weise seines Sich-selbst-sagens aus, welches ein "Andenken" erfordert. Aber die Voraussetzung ist dazu nicht nur ein Betroffen- oder Gelassensein in gewährender "Gestimmtheit", sondern das Erscheinen selbst in seinem lebendig-transzendental sich nicht versagenden Wesen bleibt aufzusuchen, das als selbstaffektive oder pathische Absolutheit zugleich das sich nie verweigernde "Ereignis" als "Parusie" ist. Wir haben daher nicht auf etwas zu warten, etwa auf eine "Götterdämmerung" oder einen "Seynsübergang" am Ende eines Weltalters als "Geschichte",²⁹ sondern die nie abreißende "Sprache" unseres originär gestifteten Lebens zu vernennen, die Wort und Schweigen in einem ist. Die Einheit dieses "Logos" in beidem besteht im Rückverweis eines jeden sinnlich Erscheinenden in das abyssale "Sich-Vergessen" des Lebens hinein, das durch keine Wiedererinnerung einzuholen ist, aber dennoch nicht weniger als "präsent" wirkt. Die "Spur" von Sprache, Schrift, Zeichen oder Text führt auf diese Weise von transzendenten "Seins-Eröffnungen" (Heidegger), "Sprach-Spielen" (Wittgenstein) oder "Sinn-Aufschüben" (Derrida) zu einem Wort, das nie etwas anderes als sich selbst in allen "Äußerungen" sagt: zum reinen Wort der urphänomenologischen Selbstgebung in deren vollkommen offenbarer Selbstumschlingung, welche die sich-genügende Freude dieses "Logos" ist. Von solchem *Wort als Leben* sagt Jan van Ruysbroek, daß es als "eingekehrtes Gedächtnis geschmückt ist mittels Genießen in Vereinigung und mittels Umschlingen und Umschlungensein in Selbstentflossenheit".³⁰ Der Weg zu solch möglicher Sprache wird in den folgenden Untersuchungen unterschiedlich durchmessen, um jegliches Wort als Pathos und das Pathos als das älteste Wort zu verstehen, denn wir stehen insgesamt vor der Aufgabe, das "Wort" neu zu gründen, damit Kunst und Philosophie weiterhin noch sein können, und zwar zugunsten von Leben und Welt. Dieser Band bietet so Bausteine für eine "andere Phänomenologie", ohne zusätzliche Versuche auszuschließen,³¹ da jeder Beitrag zunächst von *seiner*

Betroffenheit mit Sprache ausgeht, wie es das Ausgangsseminar "Sprache und Pathos" als Leitfaden vorgegeben hatte.

Anmerkungen

¹ Vgl. E. W. ORTH (Hg.), Studien zur Sprachphänomenologie (Phänomenologische Forschungen 8), Freiburg/München: Alber 1979; Sprache, Wirklichkeit, Bewußtsein (Phänomenologische Forschungen 21), Freiburg/München: Alber 1988. Als Hintergrund hierzu vgl. auch die Programmschrift von M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/M: Fischer 1994 (frz. Orig. L'ordre du discours, Paris: Gallimard 1972).

² Vgl. Unterwegs zur Sprache (GA 12), Frankfurt/M: Klostermann 1985. Mit Bezug auf die Dichtung B. CASPER, Die Grenze der Sprache. Überlegungen zum Werke Ingeborg Bachmanns, in: Archivio di Filosofia 51, 1983, 237-252.

³ Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (Husserliana XI), Den Haag: Nijhoff 1966, 429 (Beilage 25 zu § 40). Zur Untersuchung der Hyle-Problematik seit ARISTOTELES vgl. in diesem Band die Analyse von C. MAJOLINO, des weiteren zur phänomenologischen Schreib- und Beschreibungsproblematik den Beitrag von N. DEPRAZ.

⁴ Vgl. J. DERRIDA, Marges de la philosophie, Paris: Minuit 1972, 187-207: La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage. Über den Grenzfall von Name/Pseudonym hierbei vgl. den Beitrag von A. R. SAKAI.

⁵ Vgl. Y. THIERRY, Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty, Brüssel: Ousia 1987. Vgl. auch die Analyse von Y. YAMAGATA und M. STAUDIGL in diesem Band.

⁶ Hier bliebe unter anderem an die romantischen Sprachtheorien anzuknüpfen. Vgl. A. W. SCHLEGEL, Kritische Schriften, Bd. 2: Kunstlehre (1801), Stuttgart: Kohlhammer 1962; H.-W. SCHARF, Das Verfahren der Sprache. Humboldt gegen Chomsky, Paderborn: Schöningh 1994.

⁷ Vgl. Cahiers 1 (Oeuvres Complètes 6), Paris: Gallimard 1994, 294 ff. (dt. Cahiers. Aufzeichnungen 1, München: Hanser 1991, 182 ff.). Dazu R. KÜHN, Französische Reflexions- und Geistesphilosophie, Frankfurt/M: Hain-Athenäum 1993, 126 ff.

⁸ Dunkle Nacht (Sämtliche Werke 3), München: Kösel 31956, 143 f. (Dunkle Nacht des Geistes, Kap. 17). Für die vergleichbare pietistische Hermeneutik vgl. den Beitrag von J.-C. GENS.

⁹ Zu deren Verhältnis vgl. allgemeiner auch E. JAIN/R. MARGREITER (Hg.), Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert, Sankt Augustin: Academia 1991 (Lit.).

¹⁰ Vgl. E. VON SAVIGNY, Die Philosophie der normalen Sprache, Frankfurt/M: Suhrkamp 1969; J. Simon, Sprachphilosophie, Freiburg/München: Alber 1981; E. BRAUN (Hg.), Der Paradigmawechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, Darm-

stadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1996; J. HENNIGFELD, Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter, Berlin: De Gruyter 1994.

¹¹ Vgl. etwa textlinguistisch differenzierend E. BLATTMANN, Reinhold Schneider linguistisch interpretiert, Heidelberg: Stiehm 1979; E. BLATTMANN/B. HOTH-BLATTMANN, Studien zu Montaigne und Heinrich Mann. Zur Textkonstitution von Montaignes Essay II, 6, Frankfurt/M: Lang 1992.

¹² Vgl. M. Henry, *Narrer le pathos*, in: *Revue des sciences sociales* 1, 1991, 49-65; *Entretiens avec Michel Henry*, in: *Agone* 2-3, 1991, 47-70, hier 51 ff., sowie auch sein Nachwort in diesem Band zur Sprachkritik aus lebensphänomenologischer Sicht.

¹³ Für eine solch stringent durchgeführte Analyse vgl. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil 1996 (dt. Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München: Alber 1997). Hinsichtlich des methodischen Gesamtproblems christlicher wie religiöser Offenbarung auch E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München: Kösel 1970; M. M. OLIVETTI (Hg.), *Filosofia della rivelazione* (Biblioteca dell' "Archivio di Filosofia" 11), Rom: Cedam 1994.

¹⁴ *Le plaisir du texte*, Paris: Seuil 1973. Für die weitere struktural-narrative Auseinandersetzung vgl. auch M. FRANK, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1990.

¹⁵ Zur Übersicht vgl. etwa G. FIGAL, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart: Reclam 1996; für die Diskussion des Cogito besonders als "Narrativität" P. RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink 1996 (frz. Orig. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990), 6. Abh.: *Das Selbst und die narrative Identität* (S. 73-206).

¹⁶ Im Weihnachtsbrief 1798 schrieb er an SINCLAIR: "Alles greift in einander und leidet, so wie es tätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und in aller Schärfe genommen ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie, wie Du selbst weißt, so gut wie ein Unding, als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei thut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt' er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht." *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 2, München/Wien: Hanser 1993, 723. Vgl. auch den Beitrag von S. NOWOTNY im vorliegenden Sammelband.

¹⁷ Vgl. zu dieser Klärung M. HENRY, *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg/München: Alber 1992, 187-212: *Phänomenologie und Psychoanalyse*.

¹⁸ Vgl. G. DUFOUR-KOWALSKA, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris: Vrin 1996. Als Beitrag eines Malers vgl. in diesem Band den Text von P. TARANCZEWSKI; für die bildende Kunst die Ausführungen zur der Laokoon-Gruppe von B. MANNER.

¹⁹ Wie Hans Heinz HOLZ schön gezeigt hat: *Macht und Ohnmacht der Sprache. Untersuchungen zum Sprachverständnis und Stil Heinrich von KLEISTS*, Frankfurt/M-Bonn: Athenäum 1962. Für die schauspielerische "Arbeit am Text" bis zur Bühnen-

darstellung, gezeigt am Beispiel der "Penthesilea" Kleists, vgl. in diesem Buch den Beitrag von S. GRANZER.

²⁰ Für die Musikästhetik vgl. im folgenden die Darstellungen von M. A. LESCOURRET und K. NEUNDLINGER.

²¹ Als Hintergrund hierzu vgl. die Programmschrift von M. FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt/M: Fischer 1994 (frz. Orig. *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard 1972).

²² Vgl. M. HENRY, *C'est Moi la Vérité*, 168 ff. (dt. 186 ff.).

²³ Vgl. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard 1947.

²⁴ Vgl. seinen Aufsatz über das "Spiegelstadium" in: *Schriften I*, Olten-Freiburg: Walther 1973, 61-70; H. VETTER, *Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlektüre*, in: H. VETTER/L. NAGL (Hg.), *Die Philosophen und Freud*, Wien-München: Oldenbourg 1988, 9-23, hier 15 ff.; H.-D. GONDEK, *Husserl als Urheber des Lacanschen "Spiegelstadiums"?*, in: *Phänomenologische Forschungen NF I/2*, 1996, 268-280.

²⁵ Für eine ausführlichere Analyse gerade auch in bezug auf FREUD und DESCARTES vgl. R. KÜHN, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, Freiburg/München: Alber 1992, 142 ff. u. 347 ff.

²⁶ *Le Fils du Roi*. Paris: Gallimard 1981. Vgl. dazu P. JANET, *De l'angoisse à l'extase. Etudes sur les croyances et les sentiments. I: Un délire religieux; II: Les sentiments fondamentaux*, Paris: Alcan 1926-28. Vgl. auch M. HENRY, *La Barbarie*, Paris: Grasset 1987, 182 ff. (dt. *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München: Alber 1994, 290 ff.).

²⁷ Sie erinnern aber auch an das Schicksal des russischen Dichters und Literaturhistorikers Ossip Emil MANDELSTAM (1891-1938), der unter STALIN in einem Straflager an Flecktyphus starb. Vgl. die Biographie seiner Frau Nadeschda MANDELSTAM: *Das Jahrhundert der Wölfe*, Frankfurt/M: Fischer 1971. – Der Text von D. DINEV/S. HAUKE gehört im folgenden in diesen Bereich des Lebens als "Barbarei".

²⁸ *Le Fils du Roi*, 151. Vgl. auch J. HATEM, *La christologie immanente dans le Fils du Roi* de M. Henry, in: *Revue des Lettres et de Traduction* 1, 1995, 110-148, hier 116 ff., sowie seinen Beitrag über Poetologie in diesem Band.

²⁹ Vgl. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Frankfurt/M: Klostermann ²1994, 395 ff. Zur Auseinandersetzung mit existenzialer, sprachanalytischer und differentieller Phänomenologie in diesem Band vgl. die Beiträge von P. D'ORIANO, A. ZHOK und M. A. C. OTTO.

³⁰ *Das Reich des Geliebten*, Kap. 33 (Übers. W. VERKADE), Mainz: Grünewald 1923, 104.

³¹ Vgl. beispielsweise A. STEFFEN, *Poetik der Welt. Möglichkeiten der Philosophie am Ende des Jahrhunderts*, Hamburg: EVA 1995.

