

Drei Perspektiven zur Bestimmung des Sinnes¹

ANDREA ZHOK (MAILAND)

1. Dialektik

In vielen Sprachen läßt sich eine seltsame Verwandschaft erblicken: Das Wort "Sinn" bezieht sich auf die Sinnlichkeit der Sinnesvermögen sowie auf die Sinnhaftigkeit der sinnvollen Sätze, ebenfalls auch auf den "Sinn der Welt" und auf den richtungsweisenden Sinn einer Orientierung. Die Frage, die wir jetzt stellen möchten, könnte ungefähr so lauten: Gibt es irgendeinen sinnfällig gemeinsamen Sinn dieser vierfachen Wurzel des Wortes "Sinn"? Offensichtlich könnte einer solchen Art der Fragestellung, mit ihrem quasi etymologischen Standort, eine methodologische Rechtfertigung gerade nur durch eine positive Antwort der Frage selbst zukommen. Deshalb werden wir fast propädeutisch versuchen, das heißt im platonisch-aristotelischen Sinne der dialektischen Erörterung, eine einführende Aufklärung des möglichen Bodens dieser Frage anzubieten.

Standpunkt und Gravitationszentrum einer solchen Erörterung kann die erste der obigen Bedeutungen sein, nämlich die Idee der Sinnlichkeit der Sinne im engsten Sinne: der Sinn in der Empfindung oder im Fühlen. Was fühlen wir? Wir sprechen zum Beispiel vom Fühlen, wenn wir ans Ende eines Rechtfertigungsprozesses kommen oder kommen möchten. Nach einer Kette von Fragen und begründenden Antworten gelangen wir zu einem Satz wie: "Weil ich es fühle!" oder "Weil mir das einfach gefällt!" und so weiter. Demjenigen, der unendliche Erklärungen fordert, müssen wir sagen, daß diese Unendlichkeit in der Unmittelbarkeit eines Gefühlten terminieren muß. Genauso ist es, wenn wir eine Entscheidung fällen müssen, denn dann bleibt der letzte Schritt immer ein geistiges Abwägen, wodurch sich ein Unterschied kundtut, und wir nehmen ihn an – wir fühlen ihn einfach. Aber ist dies bestimmt ein Fühlen? Wie wäre das wieder zu entscheiden?

Sollen wir sagen, daß wir – gerade fühlend – jetzt fühlen? Haben wir davon eine Perzeption? Oder eine unmittelbare Apperzeption, durch die wir gleichsam das Fühlen aus den Augenwinkeln ansehen? Ja, aber *was* sehen wir denn?

- Man wird vielleicht sagen, es sei eine sehr sture Art, die Frage zu stellen, vorausgesetzt, daß dieses Fühlen gerade als Fühlen unsagbar sein muß.

- Das mag stimmen, doch haben wir soeben darüber geredet!

- Man könnte dann vielleicht dazu bemerken, daß ich den Geschmack des Geschmacks gar nicht sagen kann, und trotzdem ist er einleuchtenderweise ein anderes Fühlen als das Sehen, und diesen Unterschied kann ich nicht anders als fühlen.

- Ja, ich kann ihn nicht anders als fühlen; aber fühle ich ihn? Und sogar als einleuchtend? Fühle ich die Farbigkeit der Farben? Auf welche Weise? Soll ich sagen, daß ich eine alle Farben vereinigende "Über-farbe" wahrnehme? Oder fühle ich eine besondere Empfindung im wahrnehmenden Auge? Es ist eine Tatsache, daß ich den Unterschied zwischen dem Roten und dem Süßen merke, aber muß ich sagen, diese Art von Unterschied sei eine bestimmt andere Qualität des Unterschieds als die zwischen Rot und Schwarz? Kann man also eine Klassifizierung der Qualitäten der Unterschiede aufstellen? Aber das würde die Möglichkeit einer weiteren Klassifizierung der Unterschiede zwischen den Qualitäten erfordern, und so weiter *ad infinitum*. An dieser Stelle möchten wir fast sagen, daß die Bedeutung der Empfindungen uns nur auf das Empfinden der Bedeutung verweist, während aber letztere uns immer nur auf sich selbst verweist. Am Ende der begründend bestimmenden Bedeutungen möchten wir, anders gesagt, eine grundlose unbestimmte Bedeutung setzen, die aber dann als grundlos und unbestimmt auch keine "Bedeutung" sein will und kann. Jetzt könnten wir vielleicht beginnen, "Fühlen" oder "Empfinden" mit geänderter Rechtschreibung zu schreiben, beziehungsweise lernen, diese Worte bedeutungsvoll durchzustreichen. Jedoch sollten wir zuerst ein wenig argwöhnisch bleiben. Betrachten wir nämlich das folgende Beispiel: Mir wird der rechte Arm anästhesiert. Wenn ich wach bin, merke ich das sofort, und zwar fühle ich, daß mein Arm nichts fühlt. Würde ich auch hier sagen, daß ich eine bestimmte unverwechselbare Qualität des Empfundenen fühle? Aber

könnte ich andererseits etwas anderes sagen, als daß ich meinen nichtsempfindenden Arm empfinde? Es sieht also aus, als ob wir, was es auch sei, immer gerechtfertigt sind, zu sagen, daß es ein Gefühlses ist. Dies klingt wie eine seltsame Art von Tautologie, so als ob wir – eine Überraschung erwartend – nach Hause zurückkämen: Wenn dann in der Tat keine Überraschung gegeben wäre, hätten wir doch unsere Überraschung gehabt!

- Sollte ich im Falle des betäubten Armes sagen, mein Ausdruck sei etwas wie eine Konvention? Aber ich kann nicht vermeiden, die typische Unempfindlichkeit des Armes wirklich zu empfinden, und was kann wirklicher sein, als wenn ich fühle, was ich fühle? Hiermit kommen wir zu einem weiteren Charakter, der dem Empfindenen zugehört. Eine Empfindung kann mich überraschen, kann sich mir auferlegen; sie zieht meine Aufmerksamkeit an, und dadurch vermittelt sie mir, was im ausgezeichneten Sinne von mir unabhängig ist. Die Empfindung vermittelt mir das Ding an sich. Nehmen wir nun an, daß ich an einem Punkt meines Armes unerwartet und ungesehen berührt werde. Ich weiß sofort, daß – und wo – ich berührt worden bin. Aber ist es die Empfindung, die mich darüber belehrt?

- Selbstverständlich, was sonst!

- Ja, aber gibt es eine bestimmte Qualität der Empfindung, die das Dort-sein der Empfindung zu nennen wäre? Sicher ist, daß ich mich berührt fühle und weiß, wie ich mich bewegen muß, um mich vom Berührenden zu entfernen. Aber gehört diese mögliche Reaktion zum sich-passiv-auferlegenden Inhalt der Empfindung? Vielleicht, aber wäre es so, dann wäre der Inhalt jeder Empfindung ziemlich überfüllt, denn unendlich verschiedene Bewegungen, Haltungen und so weiter können prinzipiell jeder einzelnen Empfindung entstammen. Und angenommen, daß die Empfindung uns das Ding an sich gibt, empfinden wir dann sein Außer-uns-sein? Empfinden wir sein Anders-als-wir-sein? Aber wie können *wir* das empfinden und zugleich empfinden, daß es anders ist als wir?

- Dennoch ist es evident, daß die Empfindung, die meine Aufmerksamkeit anzieht, etwas anderes als ich selbst ist. Wären auch alle Tastempfindungen *im Grunde* endogen wie Juckreize, alle Sichteempfindungen *im Grunde* wie Flecken auf der Netzhaut und so weiter, würde das deren Wirklichkeit nicht ernstlich stören, insofern wir von

diesem *Grund* gar nichts wissen. Und wenn wir vom Traum kein Er-
wachen kennten, was machte dann seine Traumhaftigkeit aus? Kön-
nten wir uns vorstellen, daß alle Empfindungen von uns aus hergestellt
wären? Wäre dies dann nicht so, als ob wir jede Wirklichkeit durch
den bloßen Willen schaffen könnten? Aber welche brotlose Kunst
wäre ein Schaffen, das keine Gegenständlichkeit hervorbringen kann?
Oder besser, wie soll ich mir ein widerstandsloses Schaffen, das kein
Etwas schaffen kann, einbilden? Es sieht so aus, als ob wir wiederum
zu einer Art Tautologie gezwungen wären: Die Empfindungen müssen
uns die Wirklichkeit mitteilen, weil die Wirklichkeit als Andersheit
bestimmt wird, und die Andersheit erlegt sich durch die Passivität auf
sowie die Passivität durch das Empfinden. Sollten wir deshalb viel-
leicht eher sagen, daß die Wirklichkeit bloße Definitionssache sei?
Daß die Härte der Wirklichkeit auf die blasse Natur der Begriff-
lichkeit angewiesen wäre? Aber woher kommen die Inhalte der Be-
griffe? Woher, wenn nicht aus den Empfindungen?

- Somit gelangen wir zu einer weiteren Ebene. Die einzelnen Emp-
findungen sind wirklich, weil sie informativ sind. Auch Räumlichkeit
oder Intensität gehören zu den inhaltlichen Qualitäten der Empfin-
dungen, weshalb auch die Wirklichkeit irgendwie Prädikat der Emp-
findungen ist. Was ist evidenter, als daß ich den Inhalt der Empfin-
dungen nicht erfinden kann? Daß sie zur Gegebenheit und nicht zur
Geschaffenheit gehören? Ich kann mir vorstellen, die Farben an der
italienischen Fahne so umzugestalten, bis etwa die Fahne der Seychel-
len daraus wird. Aber das Rot oder das Grün kann ich nicht anders
schaffen. Ist jedoch das Rot, das ich kenne, die Kopie einer bestimm-
ten Gegebenheit des empirischen Rot? Dann könnten wir vermuten,
daß wir soviele Farben kennen müßten, wie es unterscheidbare Farb-
töne gibt. Vorausgesetzt, daß es nicht so ist, können wir annehmen,
daß es eine Beschränkung des Gedächtnisses gibt, die unsere Ökono-
mie an Kategorien rechtfertigt. Wäre es aber eine Angelegenheit des
uns bestimmenden Gedächtnisvermögens, dann würde man kaum ver-
stehen, wie es möglich sein soll, daß wir tatsächlich unsere Kategori-
sierungsfähigkeit verbessern können. Außerdem würden dann ver-
schiedenen privaten Vermögen verschiedene Kategorisierungen ent-
sprechen. Hier sind wir auf einem erkenntnistheoretisch altbekannten
Boden: Was erlaubt es uns, die verschiedenen Empfindungen von Rot

oder die verschiedenen Abschattungen eines Pferdes als "Rot" beziehungsweise als "Pferd" anzuerkennen? Worin besteht der gemeinsame Sinn der verstreuten Empfindungen? Wenn es vorgegebene Ideen sind, die die Empfindungen miteinander vereinen, was vereint dann die Ideen mit den Empfindungen? Weitere Ideen? Einmal vorausgesetzt, wird die Dualität nie mehr versöhnt.

- Aber drängt uns der Monismus der Sinne nicht wieder zur Bestimmung des Fühlens durchs Fühlen? Dieser Weg ist nur anscheinend anders, denn entweder ist das Fühlen des Fühlens ein gewöhnliches Fühlen (und dann ist dieses nur ein "sechstes Sinnesvermögen", das dieselbe Versöhnungsprobleme wie die Ideen aufwirft), oder es ist ein außergewöhnliches Fühlen, eine Apperzeption, für deren Besonderheit sowie Verwandtschaft mit dem gewöhnlichen Fühlen sich uns noch kein Muster angeboten hat. Soviel ist aber im zweiten Fall klar: Die Differenz zwischen Rot und Grün ist keine Farbe beziehungsweise die Anerkennung des objektiven Unterschieds kein objektiver Unterschied. Wenn wir uns zugleich vor Augen halten, daß die Abwesenheit einer Empfindung als ein empfundenes Etwas bezeichnet werden kann, wie wir sahen, dann sind wir genötigt, uns für die Sinnhaftigkeit dieser sinnlichen Abhebung auf eine weitere Sinnesdimension zu berufen. Die Kennzeichen dieser Dimension können wir folgendermaßen beschreiben: Dem Unterschied ist wesentlich, daß er einen Unterschied macht; der Differenz, daß sie nicht indifferent ist. Zum Sinn des Fühlens einer Differenz, zum Sinn ihrer Anerkennung, gehört schon immer so etwas wie eine orientierte Vorgegebenheit, und zwar als zweite Dimension der sinnlichen Differenzierung. Sonst müßten wir ausnahmslos auf einen gegebenen Inhalt zurückgreifen, um sinnvoll von einem Fühlen sprechen zu können. Diese Vorgegebenheit darf aber keine "Idee" sein, denn sie kann nicht nach dem Muster des inhaltlich Differenzierten gedacht werden. Dann wären die Kennzeichen, die übrig bleiben, jene, welche sich als Instinkt, Trieb oder Bedürfnis zusammenzufassen ließen. Das Muster des *Instinktes* ist ungefähr das eines unthematisch-unmittelbaren Wissens, das die differenzierende Anerkennung auf der eindimensionalen Ebene der Wirklichkeit vorrangig in Form eines Vorziehens und Nachsetzens leistet. Es wäre ein Wissen der Welt, das man fühlt: Ich fühle unmittelbar das Bedürfnis

und ich fühle dessen Befriedigung. Dadurch bekommt die Sinnlichkeit Sinn.

- Gewiß, doch soll ich sagen, es sei das Unbehagen in der Magen-
gegend, das mir erklärt, ich sei hungrig? Könnte es nicht ebensogut
Zeichen von Verliebtheit sein? Oder von Angst?

- Man wird sagen, daß durch jenes isolierte Unbehagen nicht
entschieden wird, worum es geht. Aber diese Erweiterung der Zei-
chenansprüche weist uns wieder auf das Problem einer identifizie-
renden Einheit an, die wir durch die unmittelbare Einheit des Bedürf-
nisses anzugehen hofften.

- Andererseits, wenn wir uns dem Moment der Befriedigung zu-
wenden, könnten wir ähnlich fragen: Zeigt die Befriedigung das
Kennzeichen der Anerkennung eines Gewußten? Ist die Befriedigung
sinnverleihende Vollendung einer vor-gestellten Ausrichtung? In Ab-
wesenheit einer leitenden Vorstellung kann die Befriedigung sicher-
lich nur als unmittelbares Verschwinden des Unbehagens vorgestellt
werden. Ist dann ein Faustschlag in die Magen-gegend für meinen
Hunger besonders befriedigend? Von dessen Unbehagen bleibt sicher
keine Spur mehr. Wollen wir etwas Angenehmeres, so könnten wir an
die Auslöschung des Hungers durch eine Dosis Heroin denken. Es
wäre hierbei unangebracht zu erwidern, eine solche Art der Bedürf-
nissättigung sei künstlich. Denn um ein derartiges Urteil zu recht-
fertigen, müßten wir auf ein ganzes – durch die Faktizität unter-
stütztes – Sinnessystem zurückgreifen, das aber seinerseits schon
immer im immanenten Sinn des Bedürfnisses verwurzelt wäre. Aber
wenn das Gerichtet-sein des Instinktes sich weder im empfundenen
Bedürfnis noch in der empfundenen Befriedigung festhalten läßt,
dann bleibt die Linie, die sie zusammenhängend *trennt*, in Betracht zu
ziehen. Die innere Einheit von Bedürfnis und Befriedigung wird
schon immer als Einheit/Differenz von Erwartung und Erfüllung
gedacht – und dies nicht zufällig, weil die anwesende Differenz
zwischen den beiden letzteren kein nachträgliches Zubehör ist, son-
dern genau die Spannung, die von der Unmittelbarkeit eines Unbe-
hagens oder einer Anstrengung aus die Richtung eines Sinnes vor-
zeichnet. Damit erreichen wir eine weitere Dimension des Sinnes:
Von der Eindimensionalität der sinnlichen *Dif-ferenz* sind wir zuerst
zur Zweidimensionalität der triebhaften *Prä-ferenz* gekommen, und

von dort aus erblicken wir die Tiefendimension der bestimmten Anerkennung als *Er-füllung*. In der Tat ist jede Erfüllung gewissermaßen eine Befriedigung, insofern jede anerkennende Setzung des Erfüllenden Sinn verleiht, während die unerwartete Befriedigung (als unmittelbarer Übergang von einem Unbehagen zu einem Wohlbefinden) wohl den Aspekt der sinnlosen Zufälligkeit haben kann.

- Zeichnet sich damit so etwas wie der Vorrang der mittelbaren Erwartung, der Vorstellung, im Bereich des Sinnes ab? Sollen wir uns vorstellen, daß die erste Dimension der Wirklichkeit nur ein Grenzfall der Tiefendimension sei? Das wäre wiederum eine Situation wie die oben genannte des widerstandslosen Schaffens. Wir treten hier vielleicht auf der Stelle. Aber das ist nicht weiter schlimm, denn es war ohnehin nur ein Üben.

2. Genealogie

Die vorhergehenden Seiten sollten uns legitimieren, eine direktere Frage zu stellen. Was hat eine Empfindung in Hinsicht auf den Sinn mit einer Idee zu tun? Was ein Gefühl mit einer Vorstellung? Was das Sein mit der Sprache, eine Existenz mit ihrer Möglichkeit? Das Einfachste, Voraussetzungsloseste, das ich mir vorstellen kann, ist eine unmittelbare Empfindung, nämlich das Ereignis einer Affektion, wodurch ich zu irgendeiner Reaktion gerufen bin. Wir könnten für diese Affektion den Begriff von "ursprünglicher Passivität" benutzen, aber man sollte darauf achten, daß eine solche Passivität nicht mit jener gleichzusetzen ist, die im gewöhnlichen Gegensatz aktiv/passiv ausgedrückt wird. Wenn wir für die übliche Passivität vielleicht das Bild der sich-von-selbst-auferlegenden Überraschung vorgegeben haben, dann könnten wir für diese "ursprüngliche Passivität" besser auf das Bild der unbemerkten Anpassung des Gangs an ein neues Paar Schuhe zurückgreifen. Als Leitbild der folgenden Analyse wird sich daher spontan das ontogenetische Vorbild der Erfahrung eines Kleinkindes anbieten. Dieses "urkindliche" Bild kann nicht ferngehalten werden, aber es ist als ein logisches Bild im Sinne einer übersichtlichen Darstellung der Begriffsanalyse zu sehen.

Betrachten wir eine "urpassive" Tastempfindung. Meine Hand berührt einen Gegenstand: Berührendes und Berührtes entstehen hier zu-

sammen in absoluter Nähe. Die Hand handelt hier nicht, sondern es gibt ein reines Entsprechen, eine reaktive Gebärde, worin die Hand zu sich selbst kommt, indem das Berührte zur Welt kommt. In diesem gegenseitigen Verweis konstituiert sich etwas als *an sich* weich oder hart, glatt oder rau, und zwar in dem Maße, wie die Hand dieses Entsprechen in sich aufnimmt. Das konstituierte Tastobjekt ist dann Zeichen der potentiellen Hand, seine Bedeutung verweist auf ein zum Vermögen gewordenes Entsprechen. Wenn wir das Sehvermögen in Betracht nehmen, können wir dabei einige Charaktere der Kontinuität mit dem Tastsinn feststellen. Das Sehen ist ebenfalls eine leibliche Praxis, die die Welt ordnet, indem sie den Leib in den Nullpunkt einer Perspektive versetzt. Auch hier wird die urpassive Artikulation der Welt zusammen mit dem entsprechenden Vermögen geboren. Wenn die Augen geschlossen werden, dann ist es die Welt, die verschwindet, und damit die Stellung des Auges in der Welt.

Das Gehör zeigt uns im Vergleich dazu eine Besonderheit. Es ist keine leibliche Praxis, es handelt nicht, es wird nicht gerichtet, sondern vielmehr "betroffen". Man kann nicht spontan die Ohren vor der Aufdringlichkeit eines Lärms verschließen oder davon abwenden, was hingegen bei den Augen gegenüber dem Eindringen eines Lichtes möglich ist. Die Sicht kann die berührende Hand und das Tastobjekt sehen und mit ihnen eine unmittelbare Einheit sein. Das Gehör kann dagegen weder die Sicht, noch die Hand hören; es kann mit ihnen nicht interferieren. Man kann sagen, das Gehör sei objektfrei. Es ist aber möglich, mit den Händen oder mit der Stimme Klänge hervorzu- bringen, und dadurch das Gehör zu affizieren. Auch hier wird das Getane in einer anderen Einheit als jener zwischen Berührendem/Berührtem beziehungsweise Sehen/Gesehenem erlitten. Jedoch ist es dabei noch ungerechtfertigt von einer *Auto*-affektion zu sprechen, weil die Entsprechung noch unmittelbar, die Einheit der ursprünglichen Passivität noch ungespalten ist. In diesem Sinne wäre es zum Beispiel nicht korrekt, zu denken, daß die Stimme von uns ausgeht und dann durch die Ohren zurückkommt, weil Stimme und Ohren nicht zweierlei sind, wenn wir von einer noch nicht entstandenen Objektivität absehen.

Ich höre, wie ich als taktil-stimmhafte Vibration im Hals und im Genick vokalisiere, und diese Empfindung ist von derselben – durch

die Ohren perzipierte – Stimme gänzlich ununterscheidbar. In der Gegenüberstellung mit den handelnden (eventuell schallenden) Händen ist die Stimme von einer bemerkenswerten Freiheit gekennzeichnet. Die Handgebärde ist immer zugleich ausdrucksvoll und entsprechend. Sie äußert die eigenen, zuvor schlummernden Kräfte (aber man könnte ebenfalls sagen, sie werde von ihnen überfallen) und erleidet die Explosion dieser Kräfte als Tatsache der Welt, als Widerstand des eigenen wie des fremden Körpers. Die Stimme ist dagegen ausdrucksvoll, aber nicht entsprechend; sie begegnet der Welt als Andersheit nicht. Sie erkennt keinen Widerstand, denn Atmen ist weniger anstrengend als nicht atmen; sie wird durch das Treffen auf die Welt nicht informiert, nicht geformt. Die Stimme ist eine an Welt leere Gebärde. Aber was passiert, wenn der unmittelbaren Expressivität der Stimme eine andere Stimme entspricht? In solchem Fall bekommt die ursprüngliche Quelle des Ausdrucks eine zweite, an Welt leere Expression. Diese ist als gehörte Stimme das *selbe* Zeichen, aber als einmal zeitlich aufgeschobene, manchmal abwesende und mit verschiedenen ausdrucksvollen Offenbarungen synthetisierte Stimme ist sie *nicht* das selbe Zeichen. Jetzt dringt die Stimme wirklich heraus und kehrt zurück. Diese Bewegung von Ausdruck und Entsprechung identifiziert *sich* gerade, insofern sie den Anderen identifiziert/differenziert. Die Einheit von Affektion und Expression wird hierbei, indem die antwortende Stimme in jene selbe absolute Nähe kommt, in die Eigenperzeption der unmittelbaren Vibration wie Wahrnehmung des stimmhaften Tons gespalten.

Wenn diese neue Gebärde sich zu einem Vermögen niederschlägt, dann äußert sich die Stimme nicht nur, sondern sie äußert sich, indem sie den Anderen ruft. Das sedimentierte Entsprechen ermöglicht das Ansprechen. Im Rufen wird die Antwort erwartet, und es ist gerade als "Ent-sprechung" Erwartendes, wodurch das Selbst sich erkennt, zu sich selbst kommt. Die reflexive Identität der inneren Stimme wird als Entstehung des stummen Zwischenraums des Sehns nach einer Antwort geboren. In der Tat gibt es hier keine unbestimmte Deckung von *actio* und *passio* mehr. Die Stimme wird als reaktives Zeichen auf ein Bedürfnis zum aktiven Zeichen. Indem sie sich äußert, richtet es die Stimme so ein, daß eine Entsprechung geschieht. Es entsteht somit im Abstand der emotionalen Erwartung einer Antwort die Vor-stel-

lung (die keine Darstellung, kein Bild ist) und dadurch auch der zielende Akt. Das ontogenetische Bild der Entwicklung vom Weinen des Kleinkindes als allgemeiner Äußerung des Bedürfnisses zum gerichteten schreienden Weinen als Signal, ist hier nicht fehl am Platz.

Die Gebärde der Stimme wird durch ihre Leere, fast, könnten wir sagen, durch ihre Überflüssigkeit, zum Zeichen der Zeichen. Sie ist seit jeher die "Gebärde-für-mich-und-für-den-Anderen", das heißt die universale Gebärde – und dies einerseits, indem sie *uns* durch die Trennung hervorbringt, und andererseits, indem sie mich genau so wie den Anderen affiziert. Wenn ich Hunger habe, bieten mir Hand und Sicht, Geschmack und Geruch, unmittelbar das Befriedigende, oder stellen sich darauf ein, während meine – sowie des Anderen – gehörte Stimme mir direkt nichts Nützliches nahebringt. Aber genau daher deshalb steht der Zirkel Stimme/Antwort schon immer zur Verfügung, um die leiblichen Ansprüche als An-sprüche zur Sprache zu bringen. *Der dunkle Ort, von dem unsere Worte ständig unüberprüft abstammen, ist derselbe Ort des Bedürfnisses, der den anderen Gebärden Anlaß gibt.* Aber indem auch die Entsprechung der Stimmgebärde diesen Anspruch nicht stillt, wird der Boden des *Grundes* bereitet. Denn die leere Gebärde der Stimme kann nur die Ebene des *e*-emotionalen Strebens erreichen, ohne es zu befriedigen, aber zugleich – und genau deshalb – kann sie allein dieses Streben erwecken sowie erregen und von der Reaktion zum Akt führen. Dies nennen wir meistens, wenn es als intersubjektive Tat besonders auffällt, "die Aufmerksamkeit auf etwas lenken"; wenn es im gewöhnlichen Umgang geschieht, einfach "reden". Ebenso nennen wir es bei uns, wenn es auffällt, etwa "meinen" oder "beabsichtigen" und, wenn es noch schlichter abläuft, einfach "denken".

Jetzt müßten wir imstande sein, unserer Frage nach dem Sinn näherzukommen. Wenn der Zirkel Stimme/Antwort, als direkte Korrelation des Selbst und des Anderen, sich als unabhängig vom "Übrigen" setzt, dann verfügen wir an dieser Stelle über zwei Entsprechungsmodi bezüglich der weltlichen Ereignisse. Entweder handelt es sich um eine strebende Reaktion wie etwa: Ich sehe X und nehme es; oder um einen Aufruf zur Antwort wie beispielsweise: Ich sehe X und rufe um Hilfe beziehungsweise ich rufe es zu mir. Der Aufruf zur

Antwort erhebt das unmittelbare Ereignis zum Rang des echten Zeichens, das heißt zu einer Entsprechung, die einen Schritt zurück vor die immanente Reaktion macht und auf die auto-hetero-affektive Reaktion der vermittelnden Gebärde zurückgreift. Die vermittelnde Gebärde bildet aus allen übrigen, als praktisch-emotionale Vermögen gefaßten Gebärden, Bewußtseinsinhalte, das heißt universale, wiederholbare Inhalte einer *con-scientia*, eines Mit-Wissens. Von den zwei Dimensionen der unmittelbaren Reaktivität, die jedenfalls nicht als ein Reflex darzustellen ist, kommt man durch die Vermittlung der auto-hetero-affektiven Gebärde zum dreidimensionalen Raum des Zeichensystems. Ereignis in diesem System zu sein, bedeutet ein Etwas zu sein, das zu einer Nachfolge in Hinsicht auf mitanwesende Möglichkeiten aufruft. Diese drei Momente entsprechen respektive der sich-selbst-auferlegenden Wirklichkeit, der *möglichen* Reaktion, und dem lateralen Zusammenhang des Geschehenden mit dem *inter-subjektiven* Raum der sprachlichen Reaktionen, das heißt mit dem Raum der Möglichkeiten schlechthin. Die triadische Struktur des Bedeutens hebt die Enden des "In-der-Welt-seins" hervor sowie die immer schon vorgegebene "Gesamtheit von An-sich und Für-sich", die die Bewegung der partiellen Momente leitet; beziehungsweise auch "die Grenzen meiner Sprache als Grenzen meiner Welt".

Durch die freie Verfügbarkeit der sprachlichen Gebärde werden die praktisch-affektiven Einheiten in ihrem Bei-uns-sein erleuchtet, gegliedert, angeordnet. Man könnte aber denken, daß alles im Grunde gleich bleibt, weil per definitionem die sprachliche Gebärde nur zutage bringt, was vorausgesetzt sein muß. Wenn jedoch zugegeben wird, daß der minimale Sinnesort ein (reaktives) Verhalten wie im Fall einer gefühlten Empfindung ist, erscheint es auch annehmbar, daß jede Veränderung eines reaktiven Verhaltens eine Sinnesmodifikation mit sich bringe. Aber durch ihren Eintritt ins Zeichensystem werden die immanenten Verhaltenseinheiten zu *Handlungseinheiten*, und das verleiht gleichzeitig jedem verfügbaren Verhalten mit einem Schlage jenen lateralen Zusammenhang, und zwar immer auf der Ebene des Könnens, der jedes Können zur Möglichkeit macht. Damit wird eine neue Art des Verhaltens geboren, die von derselben Sinneswurzel des sinnlichen Sinnes abstammt, aber jeden besonderen Sinn nur auf der Ebene des Weltsinnes oder – wenn man will – des

eigenen Lebens annimmt und sich in der sinnvollen Sprache widerspiegelt.

Bevor ich zum Schluß dieser Analyse komme, möchte ich nur noch die Natur der intersubjektiven Andersheit, von der zuvor die Rede war, ein wenig genauer bestimmen. Es könnte der Eindruck geweckt worden sein, als wäre die entsprechende Andersheit, die sich uns vorzeichnet, im Grunde der natürliche Mensch und es gehe im Grunde um die Züchtung der Menschen. Dieser Eindruck ist in einer gewissen Hinsicht für bestimmte Folgerungen legitimierbar. Aber im allgemeinen muß man festhalten, daß es hier um einen Sinnesursprung geht, und deshalb sind dafür natürliche Kategorien wie Mutter-Kind nicht schlicht falsch, sondern nur vereinfachende Darstellungsweisen. Die Suche nach der Entsprechung, die "Liebe zur Antwort", die Offenheit dem Anderen gegenüber sind ebensogut als biologische wie psychoanalytische oder theologische Bedeutungen begreifbar. Es ist ebenso legitim (oder unlegitim), den Anderen als sprechendes Tier, als Mutter oder als Gott zu verstehen – und zwar, weil wir dieses Moment des Entstehens vom Raum des Grundes nicht wiederum begründen können. Es handelt sich hier ebenso um ein Wunder wie um eine Tatsache.

3. Phänomenologie – am Beispiel des Schmerzes

Die einheitliche Struktur von Sinnlichkeit und Sinn, so wie sie sich uns gezeigt hat, läßt sich am einfachsten an Beispielen wie jenen aufweisen, die besonders die Sicht- und Tonwahrnehmung betreffen und uns von der Gestaltpsychologie und ihren Entwicklungen geliefert wurden. Der schwierigste Fall ist dagegen möglicherweise der des Schmerzes, der tatsächlich als ausgezeichneter Fall der echten Empfindung immer wieder angeführt wird. Der Schmerz kann auferlegt sein, was besagt, daß das subjektive Leiden mit seinem bedeutenden Inhalt durch die objektive Wirklichkeit veranlaßt werden kann. Der kontinuierliche Schmerz kann uns entkräften, kann die Welt um uns herum stumpf werden lassen. Unter dem Druck eines Schmerzes kann unsere Welt bis zur Auslöschung verarmen. Das Charakteristische des Schmerzes ist, daß wir uns ihm durch Gründe nicht entziehen können. Man kann jemandem sagen, daß es keinen Grund gebe, etwas zu

fürchten, aber man kann nicht sagen, daß es keinen Grund gibt, um einen Schmerz zu empfinden. Es sieht so aus, als ob der Schmerz nur der Ebene der Ursachen angehörte und allein auf dieser Ebene in Angriff genommen werden könnte.

Wenn wir beiläufig das Verhältnis zwischen fühlendem Akt und objektiver Empfindung vergleichend in Betracht ziehen wollen, dann ließe sich sagen, daß zwischen der Lust und dem Genuß der Lust sowie zwischen dem Schmerz und dem Erleiden des Schmerzes eine umgekehrte Relation auffindbar ist. Wo wir einerseits sagen würden, daß ohne Genuß der Lust keine Lust gefühlt werden und sich ohne Annahme der Lust nichts Angenehmes ereignen kann, so würden wir andererseits sagen, daß der Schmerz gar nicht akzeptiert zu werden braucht, um erlitten zu werden: Das Leiden ist Wirkung des Schmerzes. Die Besonderheit des Schmerzes fällt des weiteren auf, wenn wir an andere spontane Reaktionen wie beispielsweise beim Säugling denken. Ein Kleinkind spürt Hunger und weint, oder es spürt etwas an den Lippen und saugt beziehungsweise spürt einen Stich an der Fußsohle und zieht den Fuß zurück. Aber später kann das Kind oder der Erwachsene vielleicht ungeduldig vor Hunger sein und wird nicht weinen. Vom Saugreflex bleibt dann keine Spur mehr, während der Stich am Fuß ungefähr an dieselbe Reaktion gebunden bleiben wird. Man könnte dadurch vielleicht die *Spontaneität* einer Reaktion von ihrer *Zwangsläufigkeit* unterscheiden, denn wenn es eine Zwangsstruktur des Verhaltens geben sollte, dann ist es sicher der Zusammenhang Schmerz/Leiden.

Was wir dennoch einem Schmerz gegenüber tun können, ist, Widerstand zu leisten. Wir können den Schmerz ertragen, das heißt ihn erleiden und die typischen Reaktionen des Leidens nicht wirklich aufheben, sondern nur durch eine entgegengesetzte Spannung äußerlich unauffällig machen. Dieser Widerstand macht das Leiden nicht geringer, er macht es im Gegenteil sogar schärfer, indem die Ablenkung durch den möglichen Ausbruch schwieriger wird. Durch unser subjektives Bemühen können wir die reaktive Abfolge eines Schmerzes abkürzen, aber nicht ihren Sinn modifizieren. Was ist jedoch dieser Sinn? Was ist der Sinn des sinnlichen Schmerzes? Schmerz ist nicht gut. Er ist vielleicht sogar das Bild des Bösen schlechthin. Denn was schmerzhaft ist, möchten wir vermeiden. Der Schmerz verweist auf

die Ablehnung seiner selbst; er ist das reine, nutzlose Ihm-sich-entziehen-wollen, ist reine Andersheit, die jede Aneignung verbietet. Aber trifft eine solche abstrakte Beschreibung zu? Fehlt hier nicht gerade das Wesentlichste, das jedermann an sich kennt, nämlich der *leibhaftige* Schmerz? Man möchte fast sagen, daß der Schmerz *wirklich* weh tut! Worauf zielt dieses Unbehagen im Ausdruck?

Das eigentliche Problem scheint zu sein, daß diese Beschreibung nicht selber weh getan hat, und damit wäre das Wesentliche nur vage angedeutet, aber nicht wirklich wiedergegeben worden. Wenn wir jedoch schon den Sinn dieses Unbehagens gemeinsam verstanden haben, dann *muß* uns auch das unerreichte Muster davon gewissermaßen vorgeschwebt haben. Es sieht so aus, als ob wir uns bemüht hätten, den äußeren Aspekt des Schmerzes, seine Folgen, auszumalen, aber das Innere des Schmerzes noch immer vor unserem Blick zurückwiche. Was ist allerdings dieses Innere? Ist es sozusagen in jedem besonderen Schmerz verborgen? Es gibt verschiedene Intensitäten des Schmerzes und auch verschiedene Qualitäten: Den lanzinierend lähmenden Schmerz einer Muskelzerrung, der Form und Ausdehnung des Muskels hat; den pulsierenden Schmerz eines Knochenbruchs mit seinem ausgeprägten Knochencharakter; den stechenden Schmerz eines Wespenstichs und vielleicht den eines Rheumatismus und so weiter. Es gibt eigentlich soviele Arten von Schmerz wie mögliche schmerzhaftige Leibteile und wie Arten und Weisen, den Schmerz zu verursachen – und zur Beschreibung des besonderen Schmerzes gehört der Bezug auf beide äußeren Identifikationskennzeichen. Es scheint aber, daß auch eine viel pathetischere Beschreibung eines besonderen Schmerzes es uns nicht erlauben würde, der Bedeutung des Schmerzes tatsächlich näherzukommen.

Fragen wir also unter einem anderen Blickwinkel. Sollen wir sagen, daß die verschiedenen möglichen Abläufe eines unmittelbar anwesenden Schmerzes den Charakter des Leidens wirklich nicht ändern? Ich wäre geneigt zu sagen, daß derselbe objektive Schmerz, zum Beispiel ein Schnitt in den Arm in der Praxis eines Arztes und auf dem Folterstuhl eindeutig anders erlitten werden. Im ersten Fall kann ich mit größerem oder geringerem Erfolg versuchen, mich zu entspannen, mich zu zerstreuen, insofern ich der Tätigkeit des Arztes vertraue. Im zweiten Fall habe ich hingegen ständig den Schaden, die Verstümme-

lung mit ihrer Endgültigkeit vor Augen, und das macht die Unertragbarkeit dieses Leidens unvergleichbar größer. Auch im Fall des Arztes kann ich nicht ganz so reagieren, wie es an sich beim Schmerz der Fall ist. Denken wir jedoch an den Fall eines Kämpfers, der ebenfalls denselben Schnitt am Arm erleidet und ihn kaum bemerkt, insofern er ganz im Kampf aufgeht. Hier tut er bereits alles, was vom Schmerz verlangt wird. Er kennt schon immer dessen Ursache und versucht, sich ihr zu entziehen beziehungsweise sie abzuschaffen, und tatsächlich scheint der Schmerz dadurch in gewisser Weise befriedigt zu sein. Die Bemerkung kann interessant sein, daß die am wenigsten ertragbaren Schmerzen gerade jene sind, die kaum eine befreiende Reaktion erlauben, weil sie zu Körperteilen gehören, die wir gewöhnlich nicht beherrschen. Zahnschmerzen, Kopfschmerzen, Magenschmerzen können so unerträglicher als Schmerzen an Armen oder Beinen sein, insofern wir die betroffenen Teile nicht willkürlich bewegen können und somit auch nicht wissen, wie sie eventuell zu isolieren, zu übersehen wären.

Soll ich allerdings sagen, daß die Schmerzen am Arm, weil sie in ihren Folgen besser erträglich sind, prinzipiell nicht so schmerzhaft wie Zahnschmerzen wären? Aber wie könnte ich dies entscheiden, wenn ich vom leidenden Ablauf des Schmerzes dessen unmittelbar reaktives Moment abstrahiere? Vielleicht ist man geneigt zu sagen, daß die Perspektive einer reflexiven Entscheidung, die nachträglich nach Kriterien fragen will, der Wirklichkeit des Schmerzes an sich und seinem echten irreduziblen Sinn unangemessen sei. Ist es jedoch so eindeutig, was den "unmittelbaren Sinn" dessen darstellt, wovon die Rede ist? Man kann sich die plötzliche schmerzhafteste Bestürzung durch einen Hammerschlag auf den Finger vorstellen und sagen, dies und Ähnliches sei der echte Schmerz. Aber auf *welche* Art weist dieses "Ähnliche" hin? Nehmen wir an, daß ich operiert würde, aber es der Anästhesie nur gelänge, mich zu lähmen, ohne den Schmerz zu betäuben. Danach würde ich den Ärzten erzählen, daß ich furchtbare Schmerzen gelitten hätte, aber alle würden glauben, daß ich geträumt hätte. Ich bin daraufhin gesund; die Operation ist ohne böse Auswirkungen gelungen und von jenen Schmerzen weiß niemand. Vielleicht bin ich von ihnen selber nicht mehr ganz überzeugt. Soll ich trotzdem sagen, daß jener Schmerz den echten, irreduziblen Sinn des Schmer-

zes darstellte? Soll ich allgemein sagen, daß jener unmittelbar harte Kern, dem ich mich nicht entziehen kann, den eigentlichen Sinn des Schmerzes bildet? Der Schmerz ist und bleibt, was sich uns bedeutungsvoll auferlegen kann.

Wechseln wir sodann momentan die Perspektive und fragen wir uns: Ist es denkbar, daß wir uns prinzipiell durch den bloßen Willen jedem möglichen Schmerz entziehen? Das heißt, nicht im Sinne einer späteren Reaktion, wie es normalerweise der Fall ist, sondern eben grundsätzlich von Anfang an. Man kann sich dazu einbilden, daß die körperlichen Schäden nicht mehr durch den Schmerz, sondern durch eine innerlich zuvorkommende Stimme angekündigt würden, damit wir sie, wenn es uns gefällt, vermeiden können. Und wenn wir dabei zerstreut sind? Wenn wir unsere ganze Aufmerksamkeit auf ein interessantes Objekt konzentriert haben? Man könnte dann an zufällige unangenehme Zwischenfälle denken. Aber handelt es sich hier wirklich um etwas bloß Zufälliges? Und warum wäre es dann noch unangenehm? Wenn es möglich wäre, daß ich jedesmal, wenn ich angenehm beschäftigt bin, die "harte Wirklichkeit" mit ihren Folgen prinzipiell gar nicht bemerke, dann bliebe mir nur übrig, entweder auch jede angenehme Beschäftigung abzuschaffen (und damit zur absoluten beziehungsweise stabilen Indifferenz zu kommen) oder meine private Cassandra auszuschalten (und zu einem vermeintlich angenehmen, endgültigen Solipsismus heimzukehren). Aber beide Optionen bringen es mit sich, daß sich mit dem Schmerz zusammen auch die Wirklichkeit aufgelöst hat. Dann wird es jedoch schwer, noch von einem Willen, der den Schmerz abschaffen will, zu sprechen. Mit einer hypothetischen, willkürlichen Abschaffung jedes Schmerzes würde anscheinend auch der letzte Stoff des Willens abgeschafft – und damit eben der Wille selbst. *In der Tat, wenn etwas prinzipiell unsere Aufmerksamkeit anziehen können muß, dann ist es genau das, was wir Schmerz nennen.*

Wir vermögen sehr wohl so konzentriert, zerstreut, oder entspannt zu sein, daß wir einen Ruf nicht hören, eine Berührung oder ein Licht nicht wahrnehmen. Dann ist es jedoch immer noch gegeben, die Intensität der entsprechenden Empfindung bis zu einer Schwelle zu erhöhen, wo jede Art Empfindung in Schmerz mündet. Es ist bemerkenswert, daß jeder sinnliche Zugang auf seine Art Schmerz mit sich füh-

ren kann. Der Schmerz als unspezifische Antwort scheint *die extreme Bezeugung der Andersheit als solcher* zu sein. Wäre unsere Schmerzschwelle so hoch, jeden Schmerz zu hemmen, dann wäre unsere lebendige Reaktivität die einer Leiche. Wenn jetzt daher der ganze Umfang des Schmerzphänomens wahrgenommen wurde, dann wird auch ein mögliches Verständnis seines Sinnes deutlich zugänglicher. Üblicherweise neigen wir dazu, den Schmerz als eine Empfindung unter anderen zu betrachten. Es gibt Farben, Klänge, Gerüche – und Schmerzen. Dann fällt uns allerdings seltsamerweise auf, daß wir unter gewissen Umständen unsere Wahrnehmungen subjektiv beeinflussen, formen oder ergänzen können, während der Schmerz hingegen "ungnädig", "stur" und im Grunde unbeeinflussbar bleibt. Dadurch kann man zu der Schlußfolgerung kommen, daß jede Empfindung eine eingleisige Bestimmung der "harten Welt" ist, genauso wie die Schmerzempfindung uns ihren Inhalt diktiert. Empfindungen wären mithin letzten Endes Inhaltseinheiten, die die Welt uns mitteilt und die sich der Ebene der Gründe und des reflexiven Sinnes entziehen. Man könnte ebenfalls sagen: Wenn sich *ein* Beispiel anbietet, wo die Rolle von Sprache, Gründen, Bewußtsein entbehrlich ist, wo sich der nackte Kern der unmittelbaren Wirklichkeit deutlich von jedem Anspruch der Vorstellung, der Vermittlung, abgehoben zeigt, dann ist jener Kern *prinzipiell* isolierbar, autonom. *Dann ist die Sprache ein nachträglicher Auswuchs, von dem zu abstrahieren legitim ist.*

Denn welche Sinnesbestimmung hat uns der Schmerz in der Tat gezeigt? Er hat denselben Umfang der Andersheit wie die leibhaftige Wirklichkeit. Das wird gewöhnlich einerseits durch die Gleichstellung des Schmerzes mit den spezifischen Empfindungen übersehen, andererseits durch die Fixierung des Blicks auf ein bestimmtes Muster von Schmerz, wo dieser exemplarisch schmerzhaft erscheint. Durch diese Fixierung bleibt die leise Schwelle des Schmerzes, die ständig bei uns ist, unbetrachtet. Wenn ich zum Beispiel am Tisch schreibe, heben sich tatsächlich unausgesetzt leise unangenehme Gefühle ab, um allerdings durch kleine Korrekturen der Haltung, der Stellung der Beine, durch Augenschließen und so weiter wieder zu entschwinden. So zeichnet sich normalerweise die Wirklichkeit, nämlich als die niedrigste unauffälligste Grenze des Schmerzes, ab. Aber wenn dann

der Schmerz dieselbe Ausdehnung der Gegen-ständlichkeit hat, muß er zugleich dieselbe Ausdehnung wie die Subjektivität besitzen, insofern diese durch das Wollen und der Wille durch das Widerständliche mitdefiniert sind. *Die Sinne treffen Unterscheidungen; der sinnliche Schmerz macht den Unterschied schlechthin aus.* Der Schmerz ist das Bindeglied zwischen sinnlichen Unterscheidungen *in der Wirklichkeit* sowie der Sinnesunterschied *der Wirklichkeit* – und dies insofern, als er die Schwelle der wollenden Subjektivität als konstitutiven Bezug auf die Wirklichkeit hin darstellt. Deshalb kann ich den Schmerz willkürlich nicht unmittelbar aufheben, denn dies wäre so etwas wie ein (materialer) Widerspruch, den wir folgendermaßen rekonstruieren können: Der Schmerz hat – als Widerstand – dieselbe Tragweite wie die Wirklichkeit. Der Widerstand wird durch eine finalistische Orientierung mitdefiniert, der er entgegensteht. Aber eine finalistische Orientierung gehört dem Wesen jedes Willensaktes zu, weshalb notwendigerweise kein Willensakt direkt auf einen Schmerz einzuwirken vermag. Und insofern Willensakte Gründe voraussetzen, können die Gründe nicht bis an den Schmerz heranreichen. Den Schmerz durch Gründe beherrschen zu können, würde bedeuten, den Boden des Willens, das heißt den Seinsgrund des Willens, durch Willensgründe abschaffen zu können. Das ist genauso unmöglich, wie durch Bewußtseinsgründe das Bewußtsein willkürlich auszuschalten.

Der Schmerz ist deshalb in dem Maße zwingend, wie das Subjekt weiterhin "sein" will, das heißt weiterhin wollen will. Durch Gründe kann ich anders gesagt den Willen nur ernähren; durch Gründe kann ich nur den Schmerz ertragen, die Reaktionen steuern. Um jedoch den Schmerz als solchen abzuschaffen, muß ich das Subjekt ausschalten, aber das *kann* ich nicht wollen. Etwas dieser Art kann aber durchaus geschehen, indem ich etwa jeden Widerstand aufgebe und ohnmächtig oder den ganzen Sinn von der Welt abziehe und autistisch werde. Beide Lösungen kann man subjektiv *per definitionem* nicht entscheiden. *Wir konnten daher die Wirklichkeit des Schmerzes sprachlich nicht wiedergeben, weil die Sprache die Wirklichkeit als eigene komplementäre Andersheit definiert.* Und dies gilt in der Tat, wenn auch auf verschiedenen Stufen, für jede Empfindung, für welche die Spontaneität nicht mit der Notwendigkeit gleichzustellen ist, während hingegen die Empfindung *notwendig* spontan ist. Deshalb ist der ein-

zelne Schmerz zugleich nie wirklich entschuldbar, während indessen die Anwesenheit des Schmerzes bei der Welt notwendig und sinnvoll ist. Jeder gewesene Schmerz gehört zum Wesentlichen meines Lebens; jeder anwesende Schmerz seinem Wesen nach zum bösen Zufall. Die *begriffliche* Setzung des Schmerzes zwingt uns angesichts des Schmerzes, *die begriffliche Ebene zu verabschieden*: Kein Grund reicht bis an den Schmerz, aber dies hat seinen Grund. Sollten wir abschließend sagen, daß das innere Wesen der Empfindung im ausgezeichneten Sinne ihr "Begriff" sei? Daß der letzte Sinn des Schmerzes in den Sinnesgrenzen des Begriffs "Schmerz" liegt?

Genau in dem Maße, wie uns ein Wort das "Fleisch" nicht verhüllt, das an seinem Grund ruht.

Anmerkungen

¹ Das nicht historische Anliegen dieses Beitrags macht eine ausführliche Erwähnung von Quellen entbehrlich. Dennoch möchte ich ein paar Hinweise geben, die einen direkten Einfluß auf die folgenden Seiten hatten. Im 1. Teil schulde ich einige Beispiele den "Philosophischen Untersuchungen" L. WITTGENSTEINS: Werkausgabe 1, Frankfurt/M: Suhrkamp ²1995, 225-579. Der 2. Teil besteht aus einer Zusammenfassung von vier Paragraphen meiner Arbeit "Pragmatica del concetto" (Mailand: Jaca Book 1998), wo ein reicherer Quellennachweis erfolgt. Davon sind aber hier mindestens vier wichtige Texte zu erwähnen: J. DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF 1967; G. H. MEAD, *Mind, Self and Society from the Standpoint of Social Behaviorist*, Chicago: University Press 1934; sowie von meinem Lehrer Carlo SINI: *Il silenzio e la parola*, Genova: Marietti 1959; *I segni dell' anima*, Bari: Laterza 1989 (dt. Übers. *Die Zeichen der Seele*, Würzburg: Königshausen + Neumann 1995). Zum 3. Teil gehört ein allgemeiner Einfluß von Lektüren WITTGENSTEINS und SCHELERS; außerdem werden jedem Leser Spuren husserlschen Denkens auffallen.