

Evidenz und Pathetismus

PIETRO D'ORIANO (ROM)

In der Evidenz als Logos des Denkens und Redens entspricht dem Ausdruck des Subjekts ein bestimmtes Verhältnis zum Reellen als solchem. Für diesen Evidenzlogos wird von mir als dem Ich/Sprecher beim Ausdruck-des-Subjekts vorausgesetzt, "mein" Akt impliziere unmittelbar die Realität oder Existenz des Ausgedrückten. Dieser Akt ist in meinen Augen "sensuell" (*sensuel*) und nicht "sinnlich" (*sensible*), denn durch diesen Akt lege ich mich spontan und unmittelbar fest, an die Realität als solche zu glauben. Dieser Glaube vollzieht sich sehr viel früher als das Zusammenfallen der Realität mit einem "Außen", das heißt mit einer äußeren Realität, die jeweils nur als Teil oder Fragment gegeben ist. Durch einen solchen Akt geht der Sprecher eine Art Wette mit der Realität schlechthin ein, denn als Ich oder Subjekt geht er soweit, hinsichtlich des "Es gibt", des "Seins", als solchem zu wetten. Der unmittelbare Bezug zur Realität vonseiten meiner Aussage ist dabei jenem Zeigeakt analog, dessen Referenz nicht immer "glücklich" ist, weil dabei auf Irrtümliches verwiesen werden kann. Interpretieren wir nämlich diesen unmittelbaren Bezug durch Termini der Referenz, so können wir leicht sehen, daß seine *infelicity* nur ein bestimmtes Fragment des Reellen betrifft, da die als Ganzes *im vorhinein* gemeinte Realität immer Voraussetzung wie Telos bleibt.

1. Ausdruck und Eidos

Die Aussprechbarkeit des Individuums innerhalb der genannten Aussageakte gehört zu individuellen Natur, aber meiner Meinung nach ist sie eine rein virtuelle Substanz, denn wenn man sagt, daß der Aus-

druck des Individuums "existiert", dann erscheint ein Begriff des *Sinnlichen*, der sich mittels der Verwechslung mit dem Begriff des *Wirklichen* bildet. Die Wirklichkeit des Ausdrucks des Individuums, sofern sie individuell ist, hat nichts mit der sinnlichen Realität zu tun. Die Existenz eines solch sinnlichen Charakters ist denselben Schwierigkeiten wie die erwähnten Zeigeakte unterworfen, denn die dem Akt des Ich/Sprechers eigene Realität ist als nicht-sinnliche Realität jene, die dem Akt allein von dessen Natur selbst her zukommt und daher eine *atypische* Realität bildet. Der partikuläre Sprechakt erscheint nämlich im Augenblick seiner Nominalisierung als individuiert und individualisiert. Dabei handelt es sich um den Umstand, daß das Sinnliche mit dem Wirklichen verschmolzen wird, und zwar innerhalb eines Sprechaktes, der sich zugleich in den individuellen wie individualisierenden Ausdruck dieses Aktes *selbst* verwandelt. Ein Akt, dessen Beschreibung aber *mich* betrifft, ist notwendigerweise *einzigartig*. Seine phänomenologische Beschreibung darf nicht mehr nur die Individuierung eines Allgemeinen sein, denn ein solcher Akt ist – wie gesagt – ein Akt, durch den *ich* mich in *meinem* Glauben an die Realität in ihrer Ganzheit festlege. Diese Realität schlechthin ist daher nicht nur jene *omnitude realitatis*, deren Aufgabe es gerade ist, uns das Reelle als fragmentierbar und individualisierbar zu geben, sondern sie ist das absolut gemeinte Reelle als solches.

Das bisher Gesagte läßt sich auch so ausdrücken, daß die Individuierung innerhalb der "Einzigartigkeit" meines Aktes die Verwandlung des Wirklichen in einen Ausdruck bedeutet, der gleichzeitig das Ergebnis sprachlicher Anforderung nach *Bezeichnung* ist. Die Individuierung dieses Aktes ist nur dank der Tatsache möglich, daß er von Anfang an ein individuelles *relatum* hat, dessen Gegebenheit als prä-existent zu gelten hat. Daher sind wir an dieser Stelle in der Lage, die Genealogie der Individualisierung des Sprechaktes kurz zu rekonstruieren, denn diese Genealogie soll uns den Wirklichkeitscharakter des Sprechaktes genauer verstehen lassen. Weil dieser Akt ein Subjekt des Logos im Sinne von Rede wie Denken enthält, legt er mich dadurch naturgemäß in meinem Glauben an das Reelle als solches fest, wie wir sagten. Die "logische" Forderung nach Individuierung will aber auf der sprachlichen Ebene die Unterscheidung von partikulär und individuell reduzieren. Indem auf diese Weise meinem

Glauben an die gemeinte Realität als solche der oben erwähnte sensuelle Charakter verweigert wird, gelangen wir dahin, ihm einen anderen – nämlich den sinnlichen Charakter, – zu verleihen, den wir unmittelbar mit der speziellen Wirklichkeit des Sprechaktes verwechseln. Erkennen wir jedoch die Zweideutigkeit von Sinnlichem und Wirklichem, dann erweist sich auch die rein sprachliche oder linguistische Bestimmung als ein Vorurteil. Anstatt uns daher das individuelle Relatum mit seiner *einzigartigen* Forderung nach Prä-Existenz anzueignen, um es in die "Maschinerie" der Bezeichnung einzufügen, wollen wir uns vielmehr im folgenden desselben bedienen, um eine tatsächliche *Beschreibung* jenes Aktes durchzuführen, der die Individualität von Ich/Sprecher ausdrückt. Daher bewahren wir die atypische Natur dieses individuellen wie individuierenden Aktes, ohne ihn auf die "mechanischen" oder grammatischen Erwartungen der Bezeichnung zu reduzieren. Ist es in der Tat nicht so, daß uns die Nichtreduzierbarkeit des Individuums auf die Bezeichnung allein das *Disparate* eines singulären Terminus im Vergleich zu einem allgemeinen Terminus zeigt, und zwar unter der Form, die ein Disparates hinsichtlich des Intelligiblen oder Reellen einnimmt?¹

Der Bezug zum Wirklichen, wie er bisher beschrieben wurde, erfuhr nämlich zunächst diese "Beschreibung" nur durch die *Bezeichnung* irgendeines Individuums, welche ihrerseits durch den bestimmten Ausdruck des Logos-Subjekts im Denken oder in der Rede ermöglicht wird. Eine solche erste "Beschreibungsart" kann uns jedoch nur der bloßen Tatsache des Bezuges zum Reellen *versichern*, und wir müssen eine solche "Beschreibung", die hinsichtlich der wirklichen Natur des Individuellen enttäuschend bleibt, von der atypischen Beschreibung desselben Bezuges unterscheiden, so wie dieser sich im eigentlichen Sinne im Sprechakt *inkarniert*. Für jeden Logos setze ich durch den Ausdruck eines gegebenen Subjekts der Rede voraus, daß mein Akt – so einzigartig er auch sei – unmittelbar das Reelle oder die Existenz des durch ihn Ausgedrückten in sich einschließt. Dieses Reelle ist phänomenologisch-intentional das leibhaftig gegebene Reelle selbst, und das, was existiert, und zwar getrennt von jedem äußeren Sinnlichkeitsverweis, ist genau dieser Akt selbst. *Er existiert in Übereinstimmung mit einem Existenzmodus, der uns fragen läßt, was meinem Bezug zu jeder Interpretation des Wortes "reell" vorausgeht und*

somit einem "Vor-dem-Reellen" entspricht. Letzteres zeigt uns durch die unmittelbare Wirkung des Aussprechens des singulären Terminus selbst hindurch, daß jede sprachliche Bezeichnung des Reellen prinzipiell seiner Einfügung in eine Interpretation gleichkommt. Dies bedeutet dann, daß die Individualisierung des Aktes die vorausliegende Natur des Reellen als solchen aufhebt, das heißt jenes Reellen, das jeder Interpretation vorausliegt, wobei diese allerdings der primordiale Gewinn des Sprechaktes selbst bleibt. Die Sprache liefert uns auf diese Weise mit Sicherheit eine Interpretation des Wortes "reell", aber es handelt sich eben nur um eine *Interpretation*.

Ohne Zweifel vermag allein die Sprache das Existieren zu sagen, aber keinerlei Exempel – weder der Stein noch die Zahl Fünf – kann dieses Existieren ausschöpfen. *Zweifeln* läßt sich daher an partikulär Existierendem, mit anderen Worten an fragmentiert Reellem, nicht aber am Reellen als solchen. Der Zweifel stellt sich außerdem jeweils später ein als der ausgesprochene Akt des Ich in der Rede. Solches Aussprechen probiert nur Exempel des zuvor genannten absoluten Existierens aus; es stellt Seiende zur Schau, die bereits im Sinne Heideggers irgendeine *Seinsweise* haben. Deshalb wird das Sein auch immer schon unter dem Aspekt des "Sinnes" gesehen, denn "Seinsweise" bedeutet hier, daß schon etwas sein muß (und zwar ganz bestimmt sein muß), wenn es als *Exempel* dienen soll. Es gibt, anders gesagt, keinen Zweifel hinsichtlich der Existenz der *Seienden*, wenn eine Rede beginnt. Die einzige Unterscheidung, die ich unter den Seienden einführen kann, ergibt sich auf der Grundlage ihres Seinstypus. Mithin sind die Exempel des absoluten Existierens – das heißt die Ausdrücke jenes Existierens, das noch nicht als einzelnes "ist" – nicht die "Fälle" eines Reellen, das *vor* jeder Interpretation des Wortes reell liegt, wie sich in bezug auf Wittgenstein bemerken ließe.²

Die Evidenz vermag ihrerseits nun den Sprechakt nur zu beschreiben, indem sie das Reelle als solches in ein ein fragmentiertes Reelles gemäß den unterschiedlichen logischen wie grammatischen Zuständigkeiten der singulären und allgemeinen Termini zergliedert. Es ist genau jene Evidenz, die den "Inhärenzblock" dieser Termini nach Husserl durchzieht, indem sie das Disparate des Reellen und des Intelligiblen in bezug auf den Sprechakt aufdeckt. Es erscheint jedoch unmöglich, das Korrelat des Sprechaktes als "Individuum" zu be-

zeichnen, es sei denn unter Verlust des spezifischen Gewinns an Interpretation durch die Fragmentierung des Reellen, wie wir sahen. Die Beschreibung des Sprechaktes muß mit anderen Worten eine bestimmte singuläre Beschreibung sein, um zu offenbaren, daß die Tatsache der "Bezeichnungs-Ohnmacht" seines eigenen Korrelates genau auf jenem Akt beruht, welcher den Hinweis auf den *virtuellen* Charakter der Aussprechbarkeit des Individuums impliziert. Wenn die Exempel dieser Existenz jeweils diese *selbe* Existenz sind und man im Sprechakt dem tendenziellen Ineinanderfallen von Ausdruck und Ausgedrücktem in der Rede beiwohnt, ohne daß das sogenannte "evidente Objekt" der intentionalen Schau die Evidenz ausschöpft, dann wird uns gerade der *dys-objektive* Charakter der Evidenz über die dem Individuum eigene Aussprechbarkeit Auskunft verleihen. Auf der einen Seite gibt es nämlich das vorausliegende Reelle, das mit dem ersten Aussprechen erscheint, und auf der anderen Seite befindet sich der "Inhärenzblock", der von den singulären und allgemeinen Termini gebildet wird. Deren Verwechslung stellt den dys-objektiven Charakter der Evidenz dar, welcher genau der Aussprechbarkeit des Individuums zugute kommt.

Es ist in der Tat die Evidenz, die uns die einzige Interpretation des Wortes "reell" gibt, das sich der Benennung entzieht, wodurch sich das absolute Existieren ausdrückt. Ihre Exempel sind sinnlich, aber nie sinnlich/wirklich, denn die den *logos apophantikos* nachahmende Evidenz begründet den Ausdruck des singulären Terminus mit dem des allgemeinen Terminus.³ Die Evidenz schafft dadurch ein neues Objekt – das *eidos*, und unsere hier in Angriff genommene Problematik tritt genau in dem Augenblick auf, wo die Evidenz auf das Eidos zurückkommt, um eine "neue" Evidenz zu gewinnen, das heißt den allgemeinen Terminus mit dem (un)bestimmten singulären Terminus verwechselt sowie aus diesen beiden zugleich ein *neues* Eidos macht. Schaut man jedoch genauer hin, so ist in Wirklichkeit das, was meine intentionale Schau erfüllt, bereits durch die Vermischung des allgemeinen Terminus mit dem (un)bestimmten singulären Terminus selbst ein Individuum. Die verschiedenen Ausdrücke sind daher in zweierlei Hinsicht dys-objektiv: 1. hinsichtlich des Objekts, und dies in dem Maße, wie es nicht imstande ist, die Schau zu erfüllen, sowie 2. aufgrund der Tatsache, daß die Evidenz ein neues Objekt schafft, ein

nicht-gegenständliches Objekt, dessen Ausdruck uns zum Sprechakt zurückführt.

2. Außenheit und Affektion

Das von uns gelebte Heute nennt sich "epistemologisch" in dem Sinne, wie es meiner Meinung nach das Zeitalter der ausschließlichen Praxis des "Außen" als Welthorizont ist. Aber das Zeitalter dieser Epistemologie ist auch das Zeitalter einer verminderten Ontologie, denn der Himmel des Heute ist um das "sein" (*einai*) ärmer, das lange Zeit auch vom "Göttlichen" (*theion*) gewußt hatte, so wie ebenfalls die Unsterblichkeit keinen Schatten mehr spendet. Die "am meisten deutlichen Wahrheiten", um eine Wendung Descartes⁴ aufzugreifen, sind *die* Wahrheiten unseres Zeitalters, seine einzig verpflichtenden Wahrheiten für das allgemeine Bewußtsein. Als Wahrheiten der sinnlichen Erkenntnis und Gewißheit sind sie fundamental die Wahrheiten der "Außenheit" als Welt, deren *episteme* das neuzeitliche Denken – einschließlich Heideggers "Seinsfrage" – sein will. In der griechischen Reflexion über das *thigein* ist diese Episteme bereits vorweggenommen, denn das *thigein* ist jenes "Berühren" des "wahren Dinges", welches nicht als wahr *prädiziert* werden muß.

Doch weiß man gleichfalls seit jeher in der Philosophie, daß die prädikative Synthese oder der "Logos" die Tendenz hat, die wahrhaftige Begegnung mit den Dingen zu verdecken beziehungsweise sogar zu entstellen, mit anderen Worten die Begegnung mit einem Reellen zu verbergen, von dem wir ganz und gar nichts wissen, denn das *thigein* tritt eben selbst als der erste Baustein in der Errichtung der Transzendenz als Außenheit auf. Auf dieser Ebene siedelt sich auch die Problematik der singulären und allgemeinen Termini an, denn insofern sie das Prädikative ausschöpfen wollen und dadurch ein sinnlich oder material "Disparates" unberücksichtigt lassen, kommt es zu einem Kontrast oder Widerspruch zwischen dem Prädikativen und Vor-Prädikativen. Es handelt sich dabei um ein Disparates, das uns die Intention "einzigartig Gegebenes" im Sinne des Individuellen festhalten läßt. Dennoch liegt es hier nicht in unserer Absicht, in irgendeiner Weise erneut das Prädikative und Vor-Prädikative unter der Form von *legein/thigein* gegenüberzusetzen, wie es seit der Antike

schon oft versucht worden ist. Für uns handelt es sich eher um ein anderes Faktum hinsichtlich des Verständnisses des *Außen*, nämlich um die Unterscheidung eines Außen mit und ohne Tür.

Diese "Tür" gehört eigentlich weder zum Logos noch zum Außen. Sie ist phänomenologisch anfänglich die Tatsache, daß der Logos, der die Wahrheit erreichen will, weder unter der Form des *thigēin* noch irgendeiner angeblich verlorenen Unmittelbarkeit danach verlangen kann. Wenn der Ursprung der Wahrheit des Logos oder des Hervortretens des "Wahr-Sagens" eine *Vermittlung* bilden soll, dann ist die Tür, welche auf das Außen hin öffnet, am Ursprung dieser Vermittlung als solcher. Aufgrund der phänomenologischen Tatsache, daß das Außen selber nie vom Logos angestrebt werden kann, ist auch diese Tür nicht erkennbar. Daraus ergibt sich, wie erwähnt, daß die Forderungen des Logos hinsichtlich des Prädikativen und Vor-Prädikativen disparat sind. Das Außen *ohne Tür* bildet eine gewisse Präsumption im Sinne einer direkten oder unmittelbaren Annäherung an das Reelle, die immer zu befragen bleibt. Es handelt sich um eine Präsumption der Unmittelbarkeit, die aus dem Reellen als solchem ein Außen macht, anders gesagt um eine Präsumption, die selbst *a fortiori* durch eine Art "schlechter Genese" des Außen *im Logos* hervorsticht. Ebenso wie die singulären Termini innerhalb des Logos *das Reelle* aus dem Logos in gewisser Weise hinausführen, ebenso sagen die allgemeinen Termini – als Prädikat – nur *das reelle Ding*. Dieses prädikative Sagen nimmt folglich verdunkelnd das Wahr-Sagen des Logos insgesamt in Anspruch, wodurch eine stumme, nach-prädikative Konfrontation zwischen der "Realität" oder dem Außen und dem vermittelnden Denken (*dianoia*) bewirkt wird.

Der Logos, sofern er "wahr" sein will, ist genau das, was durch die Tür der Außenheit hindurch muß, die M. Henry auch die Transzendenz oder die Ek-stasis nennt. Diese Tür ist an ihr terminologisch-sprachliches Schicksal gebunden, dessen Problematik die nicht erkannte Tür darstellt, das heißt an den Zusammenhang von Gegebenheit und Affektion. Insofern nämlich jedes Gegebene intentionalevident vom Außen der Außenheit als deren Ent-äußerung im Sinne der Ek-stasis herrührt, kann es in der Tat keine Affektion in sich tragen. Die *physis* oder das *phainesthai* als "Erscheinen", kurz gesagt die "Präsenz" bei Heidegger wie die materiale oder pathische "Selbstge-

gebenheit" bei M. Henry, bilden zwei entscheidende Versuche heute, Transzendenz und Affektion zu denken.⁵ Die reine, pathische Selbstaffektion M. Henrys bildet eine "Selbst-ständigkeit", welche die Autonomie des Seins/Erscheinens als Wesen ist, das seine eigene Manifestation beinhaltet. Es handelt sich mithin dabei um ein Sein, das mit der Immanenz zusammenfällt, die des Außen zu ihrem eigenen Selbsterscheinen nicht bedarf, auch wenn sie als Urphänomenalisierung dieses Außen im Sinne des notwendigen *Sich*-Bezuges der Transzendenz im Transzendieren selbst trägt. Als "materialer" Phänomenologe solcher transzendentalen Affektivität spricht M. Henry hauptsächlich von dieser Immanenz, und was seine Phänomenologie betrifft, die auf diese Weise Sein und Erscheinen als "Manifestation" gleichsetzt, so läßt sie die Frage aufkommen, ob ihr Weniges oder Fast-Nichts an Selbstgebung nicht überdeterminiert sei, da diese sich affektiv-pathisch als voll an "Energie" oder "Kraft" erweist, um letztlich *alles* phänomenal Erscheinende in seiner lebendig-praktischen Phänomenalisierung aufzuweisen.

Das Denken des Welthorizontes als Transzendenz will sich – wie etwa bei Husserl und Heidegger – in dem Maße transzendent, wie die Zeit als horizontale Ek-stasis, welche den Erscheinensursprung aller *sichtbaren* Dinge bestimmt, die Erfahrung des Außen impliziert. Zeit/Horizont bedeuten dabei sicherlich – in ihrer eigenen welthaften Phänomeno-logie verstanden – eine gewisse "Affektion", die etwa in jeder Hetero-Affektion greifbar wird, aber die von Zeit oder Horizont implizierte Transzendenz ist zugleich auch das, was die Zeitlichkeit und jede Seinsdimensionalität (Regionen) ausschöpft. Die Erfahrung des Außen erlaubt uns nämlich, intentional unseren Blick auf das Erfahrene als Gegebenes *zurück*zulenken, so daß die Erfahrung uns transzental dahin führt, die horizontalen Zeitextasen von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit als die *Hervorbringung* der Gegebenheit als solcher anzusehen. Die Hervorbringung fiel dann mit der Umgrenzung des Horizontes selber zusammen, auch wenn diese Umgrenzung sich intentional beziehungsweise im Sinne der "Seinsweisen" immer wieder verschiebt. Der Ursprungscharakter der Zeit scheint deshalb einem Denken korrelativ, das vorgibt, nur auf der Grundlage transzendenter Gegebenheit "affektiv" sein zu können. Jede Gegebenheit ist allerdings – phänomenologisch-intentional be-

trachtet – nur eine "Anleihe", die jenes Denken bei sich selbst vornimmt, da es unter der Form eines "Vermögens" (Bewußtseins) den Horizont verdoppelt hat, aus dem die Gegebenheit herstammt und durch das sie sich als affektiv gibt. Genau die Aufklärung dieses Verhältnisses hatten wir oben angedeutet, als wir von der notwendigen Selbstrezeptivität der Transzendenz als Horizont im Sinne M. Henrys sprachen.

Wenn nämlich die Gegebenheit oder die Dinge das sind, von dem sie herkommen, wie können sie dann zugleich davon *affiziert* sein? Der Stil des Transzendenzdenkens, den ich hier beschreibe, muß unter der Voraussetzung der Transzendenz als seine entscheidende Geste die Herkunft aller "Dinge" aus der Außenheit postulieren, denn deren Konstruier- wie Sagbarkeit beruht auf einer solchen phänomenologischen Entscheidung. Doch gelingt es diesem Denken nicht einmal, seine eigene Bewußtseinstranszendenz tatsächlich durchzuhalten, denn es stürzt unmittelbar über sein "Selbst" im *Sich-Beziehen-auf-etwas*, sofern ein solches Sich/Selbst durch die Verwechslung vorgestellt wird, welche dieses Denken mit jeder Gegebenheit unterhält, die mit ihrem Herkunftsort des Außen ganz eins sein soll und von dem sich dasselbe Denken nicht zu distanzieren weiß. Dies bestätigt nur insgesamt das "ver-äußerte" Wesen der Dinge, da eben "zu Beginn" von Rede und Denken keinerlei Affektion in Sicht war. Kurz gesagt ist die von der Außenheit herstammende "Affektion" beziehungsweise die ver-äußerte Affektion, welche die von mir skizzierte (Pseudo-)Transzendenz fordert, nur eine Täuschung oder Erfindung, weil sie sich hinsichtlich ihrer *anfänglichen* Selbstgegebenheit Illusionen hingibt, die sie verpflichtet, ihre eigenen Bewußtseinsgegebenheiten als "affi-zierbar" in einem ungeklärten Bezug zu Affekt oder Pathos zu erfinden.

Da das Gegebene in der Tat aber auf ein *Vermögen* angewiesen ist, um überhaupt zu erscheinen, kann das menschliche "Subjekt" nur eine *pathische Wirkkraft* im letzten sein. Als absolute Subjektivität ist diese "Wirkkraft" *auch* eine sinnlich erregbare Materie, deren Wege gleichzeitig zusammenlaufen und sich durchkreuzen, wenn man sie im Zusammenhang mit den Gegebenheiten als "Stimmungen" oder "Befindlichkeiten" bei Heidegger⁶ sieht. Einerseits gibt es nämlich ein Reelles, welches in dem Sinne sinnlich ist, daß es uns "von außen"

affiziert; andererseits wird hierfür jedoch gerade der Begriff des *Lebens* benötigt, welches seinem phänomenologischen Wesen nach jene "Selbstumschlingung durch sich" als Selbstaffektion ist, von der M. Henry in maßgeblich neuer Weise spricht.⁷ Er führt letztere genau mit dem Ziel ein, das Außen als *originärsten* Erscheinensgrund auszuschließen, und zwar eben durch die Radikalisierung der Subjektivität, die er im Sinne einer absolut-lebendigen Individuierung versteht. Das Außen bleibt dadurch die "Ob-ektivität" als notwendiges Gegen-über, in dem sich jede Vorstellung vollzieht, wodurch wir im Bereich der Transzendenz sind, während das "immanente Vermögen" beim Menschen, welches im transzendentalen Sinne hervorzuheben ist, für M. Henry seiner eigentlichen Bedeutung nach gerade "ontologisch" ist. Die maximale Distanz, das heißt die Transzendenz des Außen als solchen, scheint mithin ihrer immanenten Nicht-Existenz proportional, in der sich die pathische Wirkkraft als Subjektivität oder Leben individuiert.

Aber dient dieses pathische Vermögen als Selbstaffektion nur dazu, so bliebe zu fragen, um uns in die kontinuierliche Reduktion des Außen einzuführen? Zur Beantwortung dieser Frage kann man noch einmal M. Henry heranziehen, der sowohl von der "Transzendenz" wie von der "Manifestationsweise der Weltdinge", das heißt der Gegebenheiten im Horizont, spricht, um zu sehen, daß zwischen dem affektiven Selbsterscheinen und der Dingphänomenalität eine *Heterogenität* des Erscheinens besteht, die aber die erwähnte Gleichursprünglichkeit dieser Erscheinungsweisen nicht ausschließt. Dem Seinscharakter der Außenheit kommt es als Transzendenz zu, selbst als Ganzes nirgendwo in einem "Ding" enthalten zu sein. Dieses Außen als *horos* im Sinne des Welthorizontes kann tatsächlich nur reduktiv verneint werden, auch wenn er sich andererseits gewiß ständig ändert. Doch bleibt die Idee des Horizontes – und damit der Regionen – ein *Urbild* im Sinne Kants, und als eine solche ursprüngliche (Ein-)Bildung kann sie nicht wirklich ausgelöscht werden. Der Horizont muß daher durch die pathische Wirkkraft in der Ermöglichung der bei sich verharrenden Transzendenz im Transzendieren selbst zutage treten, wie wir diesen phänomenologischen Sachverhalt schon hervorhoben. Denn der Horizont als solcher bleibt jeweils der Entwurf dieses oder jenes Horizontes. Dies bedeutet nicht, das Außen sei einfach nur ein

Horizont, weil es jeweils als "Urbild" auch in die Selbstaffektion als Einbildungskraft hineinreicht. Aber mit Blick auf die Welttranszendenz ist zu sagen, daß das Ur-Bild des Horizontes die Tendenz kennzeichnet, dieses genannte Außen als Ent-äußerung der Außenheit in die *loci* – das heißt in die Regionen, Bereiche, Teilungen und so weiter – einzuschließen. Hier erscheint es dann definitiv als die *Abwesenheit* seines eigenen Seins oder "Eigentums".

3. Leere und Pathos

Durch das Urbild des Horizontes hindurch verbergen folglich die *loci* das Außen, das heißt die Abwesenheit an Eigentum, welches wir die "Leere" nennen. Wenn sich die *loci* vom Verhältnis des Außen mit den Horizonten her vervielfältigen, dann sind dies genau jene Regionalontologien, welche jede Phänomenologie nährt. Das Immanente setzt sich der Leere im Sinne der abwesenden Außenheit in bezug auf jeden *topos* gegenüber, um eine Unterscheidung zwischen dem Erscheinen der Welt Dinge und dem "unsichtbaren" Manifestationsmodus der "Dinge des Lebens", der *pathe*, zu ermöglichen. Die unbeachtete Leere seitens des immanenten Pathetismus wie bei M. Henry scheint uns die Bedingung der Aufrechterhaltung der Kontingenz der *topoi* zu sein, denn die Unkenntnis der Leere erlaubt es dann, die *topoi* als solche zu vernachlässigen, sobald dieser Pathetismus sich als die wahre "innere Begründung" der Transzendenz, des Außen oder der *loci* setzt.

Dies führt zu der Frage des "Wie", denn die Voraus-Gewißheit des Reellen, die sich durch die Seinsweisen hindurch ergibt, wird vom Modus des Menschen hervorgebracht, dessen Verstehensvermögen nach Heidegger sich an nichts anderes als an folgende Voraussetzung bindet: Die Seinsweise des Menschen ist als ein Vermögen zu verstehen, das so beschaffen ist, daß das hermeneutisch-ontologisch erst Zu-Verstehende an sich *bereits* gewiß ist.⁸ Das "Objekt im Wie", von dem Husserl seinerseits spricht,⁹ ist nur in dem Sinn genau das Ding oder das Sein, wie es seinshaft vorausgesetzt ist. Es handelt sich um eine Voraussetzung, welche die Bedeutung des Seins als vorausgesetztes "Sein" im verbalen Sinne betrifft. Die Entdeckung der absoluten Außenheit als Transzendenz verändert sich im modernen Zeitalter

aufgrund der zuvor schon erwähnten Implikationen des Reellen selbst nun in eine Gewißheit des Seins, die ein Bereits-Wissen darstellt. Dieses Bereits-Wissen, das einen Zeitsinn besitzt, ist nicht beiläufig, da uns sein "Wie" im vorhinein wissen läßt, *wie* das Reelle ist, das heißt, *daß* es bereits ist. Diese "Tatsache, daß das Reelle bereits ist", bringt M. Henry dazu, die Selbstgegebenheit als eine "ontologische Vorgängigkeit" zu beschreiben, als ein "etwas", von dem wir im äußersten Fall als "Unsichtbares" nichts intentional wissen. Das Bewußtsein um diesen phänomenologischen Grundsachverhalt führte M. Henry deshalb dazu, wie schon ausgeführt wurde, die Manifestationsweisen der Welt und des Lebens einander gegenüberzusetzen. Und durch diese ursprüngliche Heterogenität des Erscheinens gelangt er damit zum Verständnis einer Öffnung auf "ein fundamentaleres Wie" hin, nämlich genau zum Aufweis jener Unsichtbarkeit der Urphänomenalität, die das ganz andere, weil "pathische Wie" ist.¹⁰

Der transzendente Sinn dieses "Pathetismus" führte uns bereits an anderer Stelle zum Thema einer bestimmten Mit-Gewißheit. Es handelte sich um die Verbindung zwischen dem absoluten Existieren und der Evidenz im Ausdruck des Ich/Sprechers. Dies veranlaßt uns hier des weiteren dazu, zwischen *Inhalt* und *Objekt* zu unterscheiden. Jeder Vernunftschluß wird ohne Zweifel dadurch erfüllt, daß er einen Inhalt als sein Werk vorweisen kann, wobei das Außen, welches ich in Anspruch nehme, und die Modi des charakteristischen "Wie" jeweils einen Inhalt bilden. Solch ein Inhalt kann natürlich im Grenzfall in der Hervorbringung eines Objekts bestehen, das heißt eines Seienden, dessen Bestimmung prädikativ fortgesetzt wird und dann eventuell mit dem Inhalt "zusammenfällt". Ein Objekt-der-Erfüllung ist aber zweifellos etwas anderes, da es durch die *Bedürfnisse* eines Vernunftschlusses eingeführt wird, welcher danach *verlangt*, einen Inhalt zu haben. Aber dieser *muß* dann mit einem solchen Objekt zusammenfallen, dessen Inhalt ein und dasselbe ist. Die Dinge im Horizont sind meiner Meinung nach solche Objekte-der-Erfüllung, denn in verschiedener Weise setzen sie das verminderte Sein des epistemologischen Denkalters, von dem wir sprachen, in seine Rechte ein. Die Exempel der absoluten Existenz, mit anderen Worten die Ausdrücke der wirklichen Realität, finden im Gegenteil ihre "Evidenz" anderswo.

Dies ist unter anderem das husserlsche Thema der Autorität der Evidenz, mithin jener Evidenz, die unabweisbare Objekte anbietet.¹¹ Anstelle der Seinsweisen und der Exempel, die nur Objekt-der-Erfüllung sind, stellt sie daher die singulären sowie die allgemeinen *Wesenheiten* als *Inhalte* zur Schau und entfaltet sie. Diesen Charakter nennt Husserl auch die "Idealität" der Evidenz, denn diese ist "ausdenkbar", wie er sagt, und zwar in dem Maße, wie ihre Autorität mit der Tatsache des Im-Vorhinein der Objekte in der Immanenz der Sprechakte zusammenfällt, das heißt mit der Schau ihrer Objekte als Inhalte. Diese Schau eines Objekts *a priori* als möglicher Inhalt kommt dessen idealem Denken gleich, nämlich in Übereinstimmung mit einer Idealität zu sein, auf die man ständig *zurück*-kommen kann. Deshalb tritt auch die erfüllende *adaequatio* im Schoß des Logos durch diese Idealität/Autorität hindurch auf, wodurch sich der Logos hinsichtlich dieser *adaequatio* in einem wesentlichen Verzug befindet. In der Tat ist der "Bestand" oder der "Sachverhalt", von denen Husserl ebenfalls spricht,¹² eine Frage, die später als die Evidenz ist, welche ihrerseits als "vorbereitende Sicht" nur die Hinführung zur Wahrheit bildet, deren Methode sie darstellt. Evidenz läßt sich also *immer* erreichen, sofern man allein zu ihr stets zurück-kehren kann.

Von welcher Art Autorität ist nun das von M. Henry geltend gemachte "fundamentālere Wie", welches seine innere Gewißheit (die keine sichtbare Evidenz ist) aus dem Pathos der Selbstaffektion bezieht und im Vorhinein seine "Objekte" damit ausstattet, während die regionalen Welt Dinge dies nicht vermögen? Das *Wie* dieser unsichtbaren Gewißheit ist eine reine Immanenz, wie wir wissen, und insofern die "erste Aussage" des Ich/Sprechers mit einer Evidenz gleichgestellt ist, welche die *atypischen* Exempel der absoluten Existenz liefert, drückte sich darin das Reelle als solches oder das nicht fragmentierte Reelle aus. Dieser Frage sind wir schon begegnet, als es sich um die Aussprechbarkeit des Individuums handelte, und der Charakter des Überschusses an "Wahrheit" der Individualität hinsichtlich jedes prädikativen Rahmens zeigt sich, sobald berücksichtigt wird, daß das Bereits-sein als Sein/*aletheia* im zeitlich-extatischen Sinne nur von der Verneinung des Außen her aufricht. Von dem aus, was das Außen ausmachte, entwickelt sich mit anderen Worten die Ausdrucks-

weise des Individuums als partikuläre *adaequatio* des Sprechaktes mit dem Reellen als solchen.

Hinsichtlich der Aussprechbarkeit des Individuums mit Bezug des Subjekts auf dieses Reelle muß aufgrund folgender Tatsache die *adaequatio* weiter bestimmt werden. Wenn das Außen "existiert", werden die Objekte im Ausgang von der Evidenz genau der Ausdruck einer *adaequatio* oder eines übereinstimmenden "Bestandes", kurz gesagt eines Individuums oder einer absoluten Existenz, deren Exempel es ausdrücken, *ohne es ausschöpfen zu können*. Dieses Nicht-Ausschöpfen-Können liegt nicht daran, daß die *adaequatio* und das Individuum unaussprechbar wären, sondern weil diese Ausdrücke im Gegenteil reell sind, denn das Individuum und die *adaequatio* haben sich schon von der Methode der Evidenz beziehungsweise vom Sprechakt her ereignet. Deshalb sagten wir, daß sich der Logos in bezug auf die *adaequatio* ständig in Verzug befindet, der ohne Zweifel wesentlich ist, wie J. Derrida sagen würde.¹³

Das Bereits-sein ist zudem ein Sinn der Zeit, ein "Vergangenes", das traditionellerweise ein *Wesen* einschließt. Wir wiesen oben schon darauf hin, daß dieses Bereits-sein unsere eigene Seinsart individuiert, das heißt das Verstehensvermögen dessen, was eben bereits oder "mit Gewißheit" ist. Diese Mit-Einbeschlossenheit unserer selbst mit dem Sein wird durch die Zeit nach Heidegger bewirkt, denn die Zeit ist "das Apriori aller Apriori".¹⁴ Aber dessen Rolle ist bei Heidegger zweideutig, weil dieses Apriori auf der einen Seite ein Horizont ist und sich andererseits am Ursprung jedes Sinnhorizontes befindet, wodurch es auf das Außen hindeutet. Deshalb "entzieht es sich", bevor es zu dem hin gelangt, dem es ein *Prädikat* zuteilen kann. Aber das *bereits* Prädizierte sowohl des Vermögens wie des Gegebenen – und zwar beides als "Vorausgewußtes" – besteht nicht nur in dem, was aus diesem letzteren ein *Wesen* macht, sondern es ist auch das, was ein *Wesen* für ein *Anwesen* als "Präsenz" geeignet sein läßt. Es ist jenes *Wesen*, wo sich die Temporalität selbst verbirgt, anders gesagt das "Vergessen" – *Lethe* – herrscht.

Im Gegenteil dazu kennt das *Wesen* bei M. Henry kein Vergessen im intentionalen Sinne für das Pathos, welches das Immemoriale schlechthin ist.¹⁵ Dies entzieht ihm jegliche Abwesenheit, und deshalb ist es auch die "absolute Parusie" oder seine eigene "absolute Bedin-

gung". Außerhalb jedes Horizontspiels, das die Präsenz bei Heidegger auszeichnet, ist diese immanent-lebendige Parusie ausschließlich das Produkt ihrer selbst. Sie ist eine *glückliche* pathische Wirkkraft, ein Agens also, das im eigentlichen Sinne selbstaffektiv ist. Und genau dadurch aber, daß sie sich dem genannten Horizontspiel entzieht, wird diese Parusie dazu gebracht, die nirgendwo in einem Ding enthaltene Natur des Außen als die Natur der Leere zu verkennen, wie ich aufzeigen wollte. Anstatt sich im Außen zu begrenzen, versucht die Parusie des henryschen Pathetismus, die Leere zu begrenzen. Die Wahrheit der *loci* beruht ohne Zweifel nur in einem Spiel von Horizonten, aber dieses Spiel löst sich nicht in die "Irrealität" der Vorstellungstranszendenz auf, wie Henry des weiteren behauptet.¹⁶ Eher erleidet jeder Pathetismus dieses Spiel, weil er die Natur der Leere des Außen verkennt und sich zum einen oder anderen Augenblick von diesem letzten allein abgrenzen muß.

Denn die Hervorbringung eines jeden *pathos* geschieht *in vacuo*, und nicht *ex nihilo* oder *ex falso*, wie nochmals zu betonen bleibt. Somit erzeugt sich der Pathetismus selber, indem er vom Intervall zwischen der Leere – als Aufhebung des Außen – und der Forderung nach Individuierung ausgeht, um sich so allein auf das pathische Vermögen hin zu verlagern. Auf der anderen Seite bedeutet die Konfrontation mit der Leere, daß sich der Pathetismus *nie* vom Pathos unterbrechen läßt. Er ist also eine *docta ignorantia*, die es uns erlaubt, die Seinsweisen und die *unsichtbare* Phänomenalisierung unter einer einzigen Instanz des selbstaffektiven "Erscheinens" zu vereinen. Wenn sich M. Henry auf diese Weise von der nicht-identischen, extatischen Verknüpfung von Sein/Erscheinen entfernt, indem er die Unsichtbarkeit dem Nicht-Phänomenalen der Phänomenalität als "Selbsterscheinen" verleiht, dann kann er dies tun, weil er andererseits die Verknüpfung zwischen Zeit und Außen als Ur-Phänomenalisierung zurückweist. Was dabei allerdings unserer Meinung nach nicht gesehen wird, besteht darin, daß die *Frage des Außen die Frage der Leere ist und die Zeit nur auftritt, um diese Frage des Leeren zu verbergen* und sich deshalb in der Begegnung mit dem Unsichtbaren der unbezweifelbaren "inneren Gewißheit" des Pathos anzuvertrauen.

Das gewaltige Anliegen jedoch, das in meinen Augen alle philosophischen Werke und Romane von M. Henry beseelt, bleibt die Forde-

rung des *fundamentalen* Charakters des *pathos*. Es handelt sich dabei um eine *gewaltige* Entdeckung, insofern sie der Wiederentdeckung der philosophisch verleumdeten Rechte des "An-sich" in der Neuzeit gleichkommt. Die wesentlich ausgeführte henrysche Problematik besteht anders gesagt darin, daß das echte Pathos als ein solches An-sich nur *Selbst*-Affektion sein kann. Das wahrhaftige Pathos geht – und zwar *de jure* – nur aus sich selbst hervor; es ist seine eigene Motivation, und in *diesem* Sinne ist es "Selbstaffektion". Daher bleibt auch eine Verwandtschaft zwischen der von mir genannten Leere und dieser Selbstaffektion bestehen, denn die Leere wird nicht vom Pathos unterbrochen. Wenn sich die Selbstaffektion daher *in vacuo* zeugt, so ist sie ihre eigene "Erzeugung", mit anderen Worten ihre eigene "Um-schlingung" oder ihre "passive Genesis", wenn man dieses Wort Husserls¹⁷ in bezug auf die konkrete Selbstwerdung des transzendentalen Ego hierfür gebrauchen will.

Wie der informierte Leser M. Henrys jedoch weiß, hat sich diese Genesis keinesfalls in die Sinne einzumischen. Es ist das Unsichtbare, welches im phänomenologisch originären Sinne zu der Aussage führt, daß "die Affektivität das ist, was sich ohne Vermittlung eines Sinnes selbst fühlt".¹⁸ Meinerseits wollte ich hingegen die Wichtigkeit eines gewissen "Sensuellen" und "Sinnlichen" wiederherstellen. Es gibt *Ausdrücke* des Reellen als solchen, die durchaus sensuell-sinnlich sind, aber nicht *be-zeichnend*, insoweit sie am Ursprung einer bestimmten Beschreibung dieses Reellen als solchen stehen können. *Praktisch existiert nämlich das Reelle als solches je im vorhinein, aber seine bestimmte singuläre Beschreibung existiert nicht als ein Terminus oder Name.* Die bestimmte singuläre Beschreibung, die dem Reellen als solchem zukommt, ist anders gesagt ein "Ding", aber eine solche Beschreibung bildet keine *Anzeige* des Reellen als solchen in dem Sinne, als würde sie einen Augenblick lang den Aspekt eines echten *sprachlichen* Zeichens übernehmen.¹⁹ Wir dürfen also nicht die Ausdrücke der Evidenz mit ihren Zeichen verwechseln, die sie nicht hat. Neben der Evidenz, und *a fortiori* neben dem Reellen als solchem, begegnet man keinem Zeichen, Terminus oder Namen. Neben Evidenz und Reellem sind wir außerhalb des Logos.

Analog verhält es sich mit den *pathe* bei M. Henry, denn so "selbstständig" sie auch sind, so stellen sie ihr Vermögen – ihre "Autorität",

wie es auch hieß – dennoch nicht heraus. Wir sind deshalb seinem Werk dafür erkenntlich, mit Erfolg den Versuch unternommen zu haben, die traditionell betonte *Endlichkeit* des "endlichen Menschen und Sünders" gestürzt zu haben. Meiner Ansicht nach ist diese Endlichkeit – auf nahezu transparente Weise – an die nominalistische Autorität der herkömmlichen Wahrheitslehre gebunden, sei sie terminologisch, logisch oder "adäquat" gedacht, denn sie bezieht ihren Erscheinentypus von der Autorität der *adaequatio* her. Es ist offenkundig, daß die Evidenz außerhalb des Logos die *adaequatio* verschmäht. Die (onto-)logische wie terminologische Wahrheitstheorie schreibt sich in eine *adaequatio* ein, die dem *pathos* fremd ist. Erhebt die Evidenz mithin nur Anspruch auf die Autorität ihrer eigenen *adaequatio*, so ermöglicht die nicht-ausdrückliche, nicht-bezeichnende sowie nicht-bedeutende "Evidenz" – das heißt die affektiv-immanente *Gewißheit* – die phänomenologische Analyse des *Unabhängigen*. Dieses muß ein gewisses Prä-Existentes sein, das genau unseren Diskursen und Zeichen vorgängig ist und sich scheinbar von ihnen gefangennehmen läßt. Es handelt sich in der Tat um jenes Prä-Existente, aus dem sich fundamental die innerste Unterordnung des Menschen unter *alles* ergibt, was sich von vornherein im tiefsten Grunde dessen befindet, was beim Menschen "Endlichkeit" heißt, denn jenes *Alles* übersteigt den Menschen, indem es ihm vorausgeht und ihn überleben wird. Es ist anders gesagt eine "*Grundbestimmung ohne Vergleich – oder nur durch "Worte" hindurch sagbar, die sich in einer solchen Feststellung verankern und die Gewißheit der äußersten Schicht des Prä-Existenten ausdrücken.*"

Aber dieses Unabhängige, das jenem Prä-Existenten gleicht, welches die "Ur-sache" der Endlichkeit ist, bedeutet keine bloße *res ante nomen*. Denn stärker als alles Be-deuten *gibt es ein Sich-sagen-wollen, das im voraus das Unabhängige des Prä-Existenten fordert, indem dieses Sich-sagen-wollen dem Be-deuten mit einem Sprung vorausgeht.* Mit anderen Worten wird das zuvor genannte An-sich nicht notwendigerweise wieder zu einem jetzt unabhängigen oder prä-existenten "Sachverhalt", denn ein solches An-sich gehört im eigentlichen Sinne nur zu diesem *Sich-sagen-wollen*. Meine Beschreibung des Reellen als solchen ist also die versuchte Aufkündigung der vor-evidenten *adaequatio*, die ihre Kraft aus einem solch unabhängigen

Sich-sagen-wollen als An-sich bezieht. Dieses Sich-sagen-wollen ist so mächtig, daß es sich ebenfalls über die Verwandlungen des transzendenten Denkens als Pseudo-Pathetismus ergießt, dessen nominalisierende und logische *Bedeutungslast* ich angesprochen habe. Letztere muß jedoch mit dem Sich-sagen-wollen in irgendeiner Weise verbunden bleiben, denn das zuletzt angeführte An-sich, welches das Sich-sagen-wollen ist, reicht über jeden Versuch der vor-evidenten Verwandlung hinaus. Wir sind Michel Henry schließlich dafür verbunden, daß er einem ganz anderen An-sich als *pathos* wieder zu Ehren verhilft, dessen "ontologische Vorgängigkeit" und absolute "Selbstgebung" uns an eine frühere große Philosophie denken läßt, die gleichfalls zu ihrer Zeit zu einem "anderen An-sich" beitrug: Bei M. Henry sind *Vorgängigkeit* und *Selbstgebung* eines "materialen Phänomenologen" würdig, der im *Impressionalen* geübt ist. Bei D. Hume²⁰ war es die *impression*, deren tatsächliche *first appearance* dergestalt "ist", daß sich keine *idea* als ihre Kopie auszugeben vermag.

(Aus dem Französischen von Rolf Kühn)

Anmerkungen

¹ Die Verwendung von "singulärer Terminus", sei er bestimmt oder unbestimmt, kann tiefengrammatisch gesehen innerhalb eines Satzes den Platz einnehmen, der gewöhnlich dem Ausdruck-des-Subjekts zukommt. Auf diese Weise begegnet er dem Reellen, wie obiger Text weiter ausführt.

² Vgl. programmatisch den ersten Satz, womit sein "Tractatus logico-philosophicus" beginnt: "Die Welt ist alles, was der Fall ist." (Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/M: Suhrkamp ²1995, 11). Der Begriff "Exempel" hingegen verweist hier auf E. HUSSERL, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg: Meiner ⁶1985, 48, 70, 412, 437 f. (§ 11, 14, 87, 93).

³ Vgl. zu dieser Evidenzbeschreibung E. HUSSERL, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (2. Aufl. 1929), Tübingen: Niemeyer 1981, 139 ff. (§ 58 ff.).

⁴ Vgl. Discours de la méthode II, 7 f. (Hg. L. GÄBE), Hamburg: Meiner 1960, 30 f.

⁵ Vgl. für diese Diskussion M. HENRY, Phénoménologie matérielle, Paris: PUF 1990, 109 ff. (dt. Übers.: Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München: Alber 1992, 143 ff.).

⁶ Vgl. Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, 134 ff. (§ 29 ff.).

⁷ Vgl. L'essence de la manifestation, Paris: PUF 1963 (²1990), 585 ff. (§ 53 ff.); Radikale Lebensphänomenologie, 202 ff.

⁸ In diesem Sinne ist das Erscheinen nicht eine der Seinsweisen des "Seins", was bei HEIDEGGER im § 5 von "Sein und Zeit" (S. 15 ff.) durch diesbezügliche "Schwierigkeiten" hindurchscheint, und deshalb hat sich unser Text zunächst von diesen letzteren inspirieren lassen.

⁹ Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III/1), Den Haag: Nijhoff 1976, 303 f. (§ 132).

¹⁰ Vgl. Radikale Lebensphänomenologie, 109 ff.

¹¹ Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie I, 324 ff. (§ 136 ff.).

¹² Vgl. ebenda 17 f. (§ 5) u. ö., Erfahrung und Urteil, 30 (§ 8).

¹³ Vgl. Marges de la philosophie, Paris: Minuit 1972, 185-207: La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage.

¹⁴ Vgl. Sein und Zeit, 323 ff. (§ 65 ff.).

¹⁵ Vgl. C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris: Seuil 1996, 199 ff. (dt. Übers.: Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München: Alber 1997, 221 ff.).

¹⁶ Vgl. Radikale Lebensphänomenologie, 90 ff., 137 ff.

¹⁷ Vgl. Cartesianische Meditationen (Husserliana I), Den Haag: Nijhoff 1963, 80 (§ 18).

¹⁸ L'essence de la manifestation, 577 (§ 52).

¹⁹ Zum Doppelsinn von *Zeichen* und zum Wesen der *Anzeige* vgl. E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, 2. Bd.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil (2. Aufl. 1913), Tübingen: Niemeyer 1968, 23 ff. (§ 1 u. 2).

²⁰ Vgl. Enquiry concerning human understanding, Kap. II (Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg: Meiner 1973, 17 ff.).