

Nachwort: Pathos und Sprache

MICHEL HENRY (MONTPELLIER)

1. Zur Phänomenalisierung der Phänomenalität

Die hier vorzutellenden kurzen Hinweise über die Sprache berufen sich auf die Phänomenologie. "Phänomenologie der Sprache" kann in zweierlei Hinsicht verstanden werden. Einerseits wird die Phänomenologie als Forschungsmethode aufgefaßt, und die Phänomenologie der Sprache besteht dann in der Anwendung dieser Methode auf ein besonderes Problem. In dieser "Anwendung" wird der Phänomenologie die Möglichkeit geboten, ihre Fruchtbarkeit als eine originale Disziplin zu beweisen, indem sie die ihr eigenen Mittel anwendet. Dieser Weg wurde von Husserl seit den entscheidenden Jahren um 1900 eingeschlagen. Die Entdeckung einer Methode, die noch nicht aufgeklärt ist, aber schon jene der Intentionalanalyse ist, ergibt in der *1. Logischen Untersuchung* eine der großen Sprachanalysen, über die das moderne Denken verfügt. Zahlreiche Anleihen, seien sie eingestanden oder nicht, werden bei ihr von der Philosophie gemacht, oder von anderen Disziplinen wie der Linguistik. Die Herausarbeitung einer eigenen Methode verpflichtet andererseits die Phänomenologie dazu, diese zu thematisieren oder, allgemeiner gesagt, sich ihrer selbst radikal bewußt zu werden. Die Voraussetzungen, auf denen die Methode beruht, erschließen sich der Phänomenologie dementsprechend nach und nach. Wir können sie heute in dem berühmten § 7 von *Sein und Zeit* wiedererkennen und wie folgt formulieren:

1. Die Phänomenologie definiert sich zunächst nicht als Methode, sondern durch ihren Gegenstand, der nicht die Gesamtheit der Phänomene bezeichnet, sondern aus jedem von ihnen macht, was er ist: seine als solche betrachtete Phänomenalität – sein Erscheinen, seine Manifestation, seine Offenbarung oder auch seine, in einem originären Sinne verstandene Wahrheit.

2. Eine erste Konsequenz dieser Definition der Phänomenologie ist paradox, denn es handelt sich um die Aufhebung der Methodenfrage oder zumindest um deren Aufgehenlassen in ihren Gegenstand. Wenn der wirkliche Gegenstand der Phänomenologie die Phänomenalität ist, dann deshalb, weil diese unseren Zugang zum Phänomen bildet; weil sie in ihrer Phänomenalisierung selbst den Weg eröffnet, der bis zu ihm hinführt. Daher ist die Methode in ihrer letzten Möglichkeit nichts anderes als die Eröffnung dieses Weges, der zum Phänomen führt und uns erlaubt, es zu erfassen und zu erkennen. Folglich sieht man, wie die phänomenologische Reduktion, die das Hauptstück der husserlschen Methode bildet, aus der heideggerschen Wahrheitsanalyse verschwindet. Die Substitute, die man an ihrer Stelle zu entdecken versucht: die Differenz von Sein und Seiendem nach Heidegger, die Angst gemäß J. F. Courtine,¹ sind nur verschiedene Formulierungen des Ursprungsereignisses der reinen Phänomenalität, welche die einzige Gebung des Seins bildet. Mit Husserl bleibt die Methode natürlich im Zentrum der Problematik, aber wir werden sehen, wie diese nicht aufhört, mit der vorausgesetzten Frage der Phänomenalität konfrontiert zu werden, von der sie so stark abhängt, daß sie aus ihr ihre Möglichkeit wie auch ihre zahlreichen Schwierigkeiten bezieht. Zugleich mit der Einnahme des Platzes der Methode und eigentlich aus demselben Grund gewinnt die Phänomenalität im § 7 von *Sein und Zeit* eine noch entscheidendere Wichtigkeit. In dem Maße, wie sie die Zugangsmöglichkeit zu den Phänomenen begründet, bildet sie zugleich auch jene der Sprache. Dies ist nur eine Folge, weil die Phänomenalität den Weg freigibt, auf dem Dinge und Phänomene uns entgegenkommen, um sich unserem Erfassen darzubieten. Und weil sie sich uns zeigen, können wir auch von ihnen sprechen, sie benennen, uns auf sie in dieser Benennung beziehen, sie beschreiben und hinsichtlich derselben Benennung zahlreiche Aussagen hervorbringen, die sowohl unser Wissen wie unseren Diskurs bilden.

Wenn somit das Erscheinen die nicht hintergehbare Bedingung aller denkbaren Sprache bietet, und zwar indem zuvor alles entborgen wird, worüber diese Sprache spricht, sowie zugleich das, was sie davon sagt und wird sagen können, dann kehrt sich der Sinn einer "Phänomenologie der Sprache" völlig um. Anstatt sich der phänomenologischen Aufklärungsarbeit als ein Thema oder als ein Gegenstand

unter anderen anzubieten (obwohl es eine Phänomenologie der Sprache gibt, wie es eine Phänomenologie der Gesellschaftsformen, des Kunstwerkes und so weiter geben kann), gehört die Sprache im Gegenteil zu den inneren Bedingungen dieses Aufklärungsprozesses, sofern gilt, daß die Sprache in sich die Fähigkeit birgt, das Bezeichnete sehen zu lassen, indem sie es benennt, bevor sie dann dessen Analyse in den spontanen Äußerungen des Gemeinssinnes sowie in den theoretisch erarbeiteten Aussagen des wissenschaftlichen Wissens fortsetzt. Aber nicht nur die Dinge, auf die sich die Aussagen beziehen, müssen sich uns zeigen können, auch diese Aussagen selbst zeigen sich, und sie können es nur in einer Sprache eigenen Sichzeigens tun, welches ihr ursprüngliches Wesen bildet, ihren Logos. Das anfängliche Sagen ist daher niemals auf der Seite des Gesagten, das heißt des Gezeigten; es ist das, was zeigt.

4. Die Entdeckung der ursprünglichen Verknüpfung von Phänomenalität und Sprache – wobei letztere ihre Ermöglichung in der ersteren findet – stellt uns vor eine dringliche Frage. In dem Maße, wie die Sprachen über ihre Verschiedenartigkeit hinaus, die jene ihrer Strukturen und ihrer je eigenen Regulierungen ist, insgesamt auf eine vorherige Möglichkeit des Sprechens und Hörens verweisen, das kein Phänomen mehr ist, sondern genau dessen Möglichkeit (denn nur durch das Geschehen der Phänomenbedingung wird alles, was ist, sagbar), muß erklärt werden, worin dieses Geschehen beruht, das heißt *diese Phänomenalisierung der reinen Phänomenalität*, die zusammen den Gegenstand der Phänomenologie und den letzten Grund jeder möglichen Sprache definiert. Befragt man daraufhin die historische Phänomenologie, wie sie sich seit Husserl entwickelt hat, so muß man feststellen, daß diese die für sie entscheidende Frage der reinen Phänomenalität im Dunklen gelassen hat. Betrachten wir beispielsweise die Prinzipien, welche diese Phänomenologie ausdrücklich als die ihren anerkannt hat. Das erste Prinzip "soviel Sein wie Erscheinung" bestimmt nicht genauer, was hier unter "Erscheinung" – es hieße besser "Erscheinen" – verstanden wird, von dem allerdings das Sein selbst abhängt. Die Unterordnung der Ontologie unter die Phänomenologie läßt somit das Prinzip dieser Unterordnung in einer völligen Unbestimmtheit. Ein nicht weniger entscheidendes anderes Prinzip hinsichtlich der Begründung der methodologischen Forderung

der Phänomenologie, so daß es sich sogar als deren Lösungswort aus-
gibt, nämlich "zu den Sachen selbst!", läßt ebenfalls unbestimmt, was
diesen unmittelbaren Zugang zu den Dingen ausmacht und der kein
anderer als deren je eigene Erscheinung ist.

Bei näherem Betrachten jedoch bemerkt man, daß sich hinter der
phänomenologischen Unbestimmtheit des Prinzips heimlich ein ge-
wissenes Verständnis der Phänomenalität schiebt, nämlich genau jenes,
welches sich als erstes dem gewöhnlichen Denken anbietet und zu-
gleich das älteste und am wenigsten kritische Vorurteil der traditio-
nellen Philosophie bildet. Es ist jenes Phänomenalitätsverständnis,
das der unmittelbaren Wahrnehmung der Weltobjekte entlehnt ist,
beziehungsweise letztlich dem Erscheinen der Welt selbst. Diese rui-
nierende Verwechslung des Welterscheinens mit dem Wesen jedes
denkbaren Erscheinens trifft die Phänomenologie in ihrer Gesamtheit
und insbesondere ihre Sprachtheorie, insofern die Sprache auf dem
Erscheinen beruht. In der Husserlschen Phänomenologie stellt das
"Prinzip der Prinzipien" diese Verwechselung in ihrer ganzen Trag-
weite dar. Dieses Prinzip setzt im § 24 der *Ideen I* die Anschauung,
"jede originär gebende Anschauung [als] eine Rechtsquelle der Er-
kenntnis". Was in der Anschauung gibt und aus ihr eine gebende An-
schauung macht, ist die Bewußtseinsstruktur, so wie Husserl sie als
intentionale versteht. *Stricto sensu* ist es ohne Zweifel die erfüllte An-
schauung, die den Begriff der Anschauung bestimmt, aber die An-
schauung verdankt ihr phänomenologisches Vermögen der Intention-
alität, nämlich etwas in die Bedingung eines Phänomens einzusetzen,
indem sie die Phänomenalität hervortreten läßt. Dieses Hervortreten
besteht in der Bewegung, durch welche die Intentionalität sich außer
ihrer selbst von sich entwirft und sich auf ihr intentionales Korrelat
als transzendentes Objekt hin übersteigt. Diese Distanzierung im an-
fänglichen "Außen", wo sich die Intentionalität entfaltet, bildet die
Phänomenalität in ihrer Reinheit.

Wenn sich das Erscheinen als das Sehenlassen der Intentionalität
vollzieht, dann öffnet die Unterordnung der Sprache unter die so ver-
standene Phänomenalität den Weg zum intentionalen Verständnis der
Sprache, das Husserls große Entdeckung bleibt. Als ursprüngliches
Sehenlassen der Dinge in der Wahrnehmung ist die Intentionalität
ebenfalls das Sehenlassen, welches sich darauf beschränkt, sie in der

Sprache zu bedeuten. Diese Fähigkeit, ohne Wahrnehmung auszukommen, trennt den Menschen vom Tier und bildet zugleich den Hauptgrund für seine ungeheure Macht. Aber auch von der Wahrnehmung getrennt und aus Bedeutungen bestehend, bleibt die intentionale Sprache dennoch demselben Verständnis von Phänomenalität unterworfen und ist von dieser völlig abhängig.

2. *Sprache und Entbergen bei Heidegger*

Wenn wir zum § 7 von *Sein und Zeit* zurückkehren, so sehen wir, wie die von uns beschriebene phänomenologische Situation auf ihren Extrempunkt getrieben wird. Die hergestellte Verknüpfung zwischen dem Sehenlassen, in dem sich das Phänomen gibt, und der Sprache, die überall diese Gebung voraussetzt, zieht die entscheidende Konsequenz nach sich, daß die Natur der gewöhnlichen Sprache so durch die Natur des Sehenlassens definiert ist, daß sie sich damit identifiziert. Das Sehenlassen bleibt jedoch nicht weniger unbestimmt wie im Fall der Intentionalität, denn es wird ausdrücklich vom griechischen Wort *phainomenon* und dessen Wortwurzel her verstanden, die es in sich trägt – *pha, phos*: das Licht. Sich zeigen, in die Phänomenbedingung gelangen heißt daher: zutage treten, in das Licht einer Welt eintreten. Tiefer gesehen bezeichnet das Erscheinen des Phänomens das Geschehen der Welt selbst, das Hervortreten des "Außen", so daß dieses Ins-Außen-gelangen des Außen die Phänomenalisierung der Phänomenalität bildet. Wenn im zweiten Teil von *Sein und Zeit* die ontischen Sichtweisen betreffs des "Daseins" schließlich beseitigt sind und die Phänomenalität für sich selbst analysiert wird, um als ekstatische Zeitlichkeit verstanden zu werden, tritt die Definition der letzteren im Sinne reiner Außenheit als entscheidend auf: "Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Außer-sich' an und für sich selbst." Und die Phänomenalität, welche sich auf diese Weise in der Verzeitlichung der Zeitlichkeit erhellt, ist genau jene der Welt: "Die Welt . . . zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie ist mit dem Außer-sich der Ekstasen 'da'."²

Der Bezug der ursprünglichen Natur der Sprache auf die ekstatische Wahrheit des Seins bildet den ausdrücklichen Gehalt der Texte, die in *Unterwegs zur Sprache* zusammengestellt sind. Das Sagen des

Wortes offenbart sich hier als kein anderes denn als das griechische Erscheinen, als jenes Ins-Außen-gelangen, in dem sich uns alles gibt, was wir sehen und wovon wir sprechen können: "Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben . . ." Diese Angleichung des Sagens an das Erscheinen der Welt, findet sich durchgehend: "Aus dem Sagen, worin sich das Erscheinenlassen der Welt begibt." Sie legitimiert sich von einer ausgesuchten Etymologie her, die will, daß das deutsche *zeigen* und das althochdeutsche *sagan*, von dem das moderne deutsche *sagen* abstammt, dasselbe sagen: Jenes "zeigen", das "sagen" bedeutet; und jenes "sagen", welches "zeigen" bedeutet."³ Diese Gegenseitigkeit von Erscheinen und Wort ist Gegenstand einer genauen Analyse. Was das Wort zu sehen gibt und worüber es spricht, ist das Seiende. Das Seiende zu sehen geben heißt jedoch etwas Anderes und Höheres zu sehen geben, nämlich das Anwesen, in dem das Seiende zu uns kommt: "Das Wort . . . ist nicht mehr nur . . . Mittel der Darstellung des Vorliegenden. Dem entgegen verleiht das Wort erst Anwesen, d. h. Sein, worin etwas als Seiendes erscheint." Folglich ist zu fragen, ob es ein Wort gibt, um diese andere Herrschaft des Wortes zu sagen, in der das Wort darauf verzichtet, das Seiende zu sagen, um das Sein zu sagen:

Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das Sagen, heißt *Logos*: die Sage, die zeigend Seiendes in sein *es ist* erscheinen läßt. Das selbe Wort *Logos* ist aber als Wort für das *Sagen* zugleich das Wort für das *Sein*, d. h. für das Anwesen des Anwesenden.⁴

Wenn "Logos" das Wort für das Anwesen von allem ist, was sich zeigt, dann hängt es evidenterweise von der Natur dieses Geschehens ab. Eine solche Abhängigkeit ist unbestreitbar und muß für sich selbst analysiert werden. Zum Anwesen, das im Erscheinen der Welt besteht, gehören drei Charaktere. Erstens ist das entdeckende Erscheinen vom Entborgenen derart verschieden, daß in dieser Differenz das Entbergen besteht. Im § 44 von *Sein und Zeit* unterscheidet Heidegger die ursprüngliche Wahrheit (die Erschlossenheit) und das, was wahr ist (die Entdecktheit). Allerdings kommt der Verdacht auf, daß eine solche Differenz nur dann gesetzt ist, wenn die ursprüngliche Wahrheit als das "Außer-sich" der Welt verstanden wird. Weil sich das erschließende Erscheinen im "Außer-sich" der Welt von dem in ihm Entdeckten unterscheidet, ist es ihm zweitens völlig indifferent, denn

die Ek-stase der Welt breitet ihr Licht unterschiedslos über jedes Seiende aus – "über die Gerechten wie Ungerechten". Drittens verweist die Indifferenz des Erscheinens der Welt gegenüber allem, was sich in ihr zeigt, noch auf eine weitere entscheidende Situation, nämlich auf die Unfähigkeit dieses Erscheinens, die in ihm entdeckte Realität zu schaffen. Nach der ausdrücklichen Aussage Heideggers "macht" es diese Realität nicht, sondern beschränkt sich darauf, sie zu "öffnen". Wie ließe sich hier nicht ein Paradox feststellen, welches das Prinzip der Phänomenologie in dessen Mitte selbst trifft? Diesem Prinzip zufolge ist es in der Tat die Phänomenalität, welche das Sein freigibt. Was auch immer es gibt, ist nur vom Erscheinen aus, und insofern es erscheint, in der Lage zu sein. Und dennoch wird hier zugestanden, daß es gerade nicht in der Macht des Erscheinens liegt, daß das Erscheinende existieren kann, denn dieses Erscheinen beschränkt sich darauf, ein ihm präexistierendes Seiendes zu entdecken, welches mithin nicht in einem wirklich ontologischen Sinn von ihm abhängen kann.

Nun sind diese drei Charaktere des Erscheinens der Welt – die hier kurz skizziert wurden, aber natürlich entscheidend sind – genau jene der Sprache, die sich auf ein solches Erscheinen gründet und die wir deshalb im weiteren die Sprache der Welt nennen werden. Erstens ist jedes konstitutive Wort dieser Sprache von der einzelnen Realität – vom "Seienden" – unterschieden, das jeweils gemeint wird. So wie sich also das ekstatische Erscheinen gegenüber allem indifferent offenbart, dem es gerade das Erscheinen gibt, weil es sich vom ihm unterscheidet – ebenso findet sich jedes Wort der Sprache der Welt wegen dieser Differenz, die es von allen von ihm Bezeichneten trennt, diesem Referenten gegenüber völlig indifferent. Diese Indifferenz wird von dem außerordentlichen Text des Jakobusbriefes offengelegt, wonach "die Zunge . . . das Böse in seiner Universalität ist" (3, 4). Wegen seiner Indifferenz gegenüber der in der Tat bezeichneten Sache könnte das Wort (mot) ebensogut eine andere nennen, wodurch sich ein und dasselbe Wort somit auf zwei verschiedene Realitäten in einer ruinierenden Verwechslung anwenden ließe, die durch nichts – es sei denn durch eine reine Konvention – ausgeschaltet werden kann. In umgekehrter Hinsicht, und zwar kraft der Indifferenz, die zwischen Wort und Sache entsteht, sind verschiedene Worte in der Lage, ein

und dieselbe Realität zu qualifizieren. Diese Situation legt Jakobus als die universale Verderbnis der Zunge offen, "wenn wir mit ihr den Herrn und Vater preisen und mit ihr die Menschen verfluchen, die als Abbild Gottes erschaffen sind. Aus ein und demselben Mund kommen Segen und Fluch." (3, 9-10)

Wenn die Sprache das Selbe, den Herrn und sein Abbild, Gott und seine Kinder, der Reihe nach preist und verflucht und wenn sie mangels ihres Eindringens in das Innere dessen, was sie zu sagen beabsichtigt, im Preisen wie im Verfluchen nur verleumdet, dann geschieht dies aus dem einzigen Grunde, weil sie in sich nicht die Realität enthält, von der sie spricht. Differenz und Indifferenz sind hier nur die Konsequenz dieses ersten ontologischen Mangels. Aber läßt dieser dritte Charakterzug der Sprache der Welt nicht jenen anderen des Erscheinens der Welt evident werden, nämlich die ursprüngliche und definitive Unfähigkeit eines solchen Erscheinens, die Realität, welche es "öffnet", zu setzen, aber niemals zu "machen"? Betrachten wir die erste Strophe des Gedichtes von Trakl mit dem Titel *Ein Winterabend*:

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,
Vielen ist der Tisch bereitet
Und das Haus ist wohlbestellt.

Wir folgen dem Kommentar Heideggers⁵ und stellen fest, daß die vom Dichter genannten Dinge – der Schnee, die Glocke, der Abend . . . – wie durch ihren Namen gerufen, anwesend werden und sich uns zeigen, während wir das Gedicht lesen. Und dennoch nehmen sie keinen Platz unter den Gegenständen ein, die uns in dem Zimmer umgeben, in dem wir uns aufhalten. Sie sind gegenwärtig, aber in einer Art Abwesenheit. Gegenwärtig sind sie dadurch, sofern sie durch das Herbeirufen mittels des Dichterwortes erscheinen; abwesend dadurch, *daß sie nicht da sind*, obwohl sie erscheinen. Solcherart ist das Rätsel des Dichterwortes: Das Ding erscheinen zu lassen und ihm scheinbar das Sein zu verleihen, jedoch so, daß das vom Dichter genannte Ding nicht existiert. Das Wort gibt das Sein, indem es ihm dieses entzieht; es gibt die Dinge frei, aber als nicht seiend. Nun ist es nicht nur das Dichterwort, das auf solche Weise gibt, daß es das Sein allem entzieht, was es gibt. Jedes menschliche Wort (*parole*) tut dasselbe, in-

dem es das Benannte nur in einer Pseudo-Gegenwart gibt, so daß die benannte Sache, solange sie nur in dieser Benennung und durch sie existiert, nicht wirklich existiert. Wer sagt, "ich habe einen Thaler in meiner Tasche", besitzt ihn deshalb noch lange nicht. Allerdings hängt diese Unfähigkeit der Sprache der Menschen, durch ihr Wort die Realität von allem Gesagten nicht hervorbringen zu können, nicht eigentlich vom Wort als solchem ab, sondern von jenem Erscheinen, von dem her es seine letzte phänomenologische Ermöglichung erlangt. Die Unfähigkeit, die das Wort überall zeigt, entstammt dem Modus jenes Erscheinens, und ihm allein.

Damit sind wir auf unsere Feststellungen zu Beginn zurückverwiesen: 1. auf die ursprüngliche Verknüpfung des Wortes mit dem Erscheinen, auf dem es beruht; 2. auf die ruinierende Reduktion dieses Erscheinens auf jenes des primordialen "Außen" der Welt sowohl seitens der husserlschen wie heideggerschen Phänomenologie; 3. auf den wahrhaftigen Ursprung der Ohnmacht der Sprache der Menschen, die darin beruht, daß durch das Herausgeschleudertwerden jeder Realität aus sich heraus, um sie in jener Außenheit ihrer selbst manifest werden zu lassen, die Sprache diese Realität jeder Substanz entblößt und sie auf jene Arten von Verwitterungen reduziert, die des Todes sicher sind, wie sie das genannte Gedicht darbietet – sich verflüchtigende Erscheinungen auf dem Grunde des Nichts der Welt, noematische Bedeutungen der intentionalen Sprache, welche die einen wie die anderen von derselben prinzipiellen Irrealität gekennzeichnet sind. Die Welt, jene weite Welt, in der jedes Ding nur in einer ersten Abwesenheit anweset, die niemals aufgehoben wird und von Augustinus den Namen "Gedächtnis" erhielt – in diesem Gedächtnis ist alles da, ohne jemals gegenwärtig zu sein. GleichermäÙe konnte Kant, als er die Bedingungen *a priori* dessen festlegte, was er "jede mögliche Erfahrung" nannte und die in Wirklichkeit nur jene der Welt war, ebenfalls nicht – von diesen ekstatisch-phänomenologischen Formen der reinen Anschauungen und des Begriffs, die er beide "Vorstellungen" nannte – die geringste Existenz setzen, weshalb er sie dem Eindruck entlehnen mußte, das heißt dem Leben.

3. Das Wort des pathisch-phänomenologischen Lebens

Das Leben ist das ursprüngliche Erscheinen, das wir im folgenden mit dem Titel "Offenbarung" bezeichnen werden. Auf diese Weise wird jene von der klassischen Phänomenologie vollzogene Reduktion ausgeschaltet sein, die jedes denkbare Erscheinen auf das Welterscheinen zurückführt. Es ist deshalb angezeigt, streng die Charaktere zu unterscheiden, die das Welterscheinen definieren, und jene, die der Offenbarung des Lebens eigen sind. Diese Charaktere stehen sich genau nacheinander gegenüber. Der erste Charakterzug der Lebensoffenbarung besteht darin, daß diese sich als eine Selbstoffenbarung vollzieht. Für das Leben besagt das Selbstoffenbare: sich selbsterprobend erfahren (*s'éprouver soi-même*). Diese Selbstoffenbarung kann keiner Tautologie angeglichen werden. In ihr wird das Leben sozusagen nicht zweimal genannt, das erstemal als das Offenbarende oder Affizierende und das zweitemal als das Geoffenbarte, so als ob sich das Affizierende und das Affizierte als zwei unterschiedliche Realitäten darstellen würden, wobei jede durch ihre Funktion definiert wäre. Nur im "Außer-sich" der Welt teilt sich die Selbstoffenbarung des Lebens, indem sie sich aufhebt. Der dialektische Prozeß, der diese Situation veranschaulicht, ist nur der theoretisch erarbeitete Ausdruck einer Auffassung der Phänomenalität, welche diese in die Gegensatzstruktur der "Differenz" verlegt hat: in das "Außer-sich" der Welt.

Als nicht auf die Tautologie zurückführbar, kennzeichnet die Selbstoffenbarung den Ort einer ursprünglichen und absoluten Erzeugung (*génération*). Indem es sich selbsterprobend erfährt, ergreift sich das Leben selbst, wächst aus sich selbst heraus, bereichert sich durch seine eigene Substanz und ist von ihr wie überflutet. Sich selbsterprobend zu erfahren, hat daher nichts mit der formalen und leeren Gleichheit von $A = A$ zu tun, denn solche Gleichheit zeigt sich nur in der Differenz dieser Größen. Das Leben ist im Gegenteil ein immanenter Prozeß; der ewige Prozeß, in dem das Leben in sich gelangt, sich gegen sich selbst erdrückt und sich seiner erfreut, wobei es sein eigenes Wesen in dem Maße hervorbringt, wie es in dieser Selbstfreude besteht und sich darin erschöpft. Somit ist der Prozeß, in dem sich das Leben an sich selbst offenbart, auf identische Weise der Prozeß seiner Erzeugung als seiner Selbsterzeugung. Das Leben ist eine Selbstbewegung, die sich selbsterprobend erfährt und nicht aufhört,

sich in dieser Bewegung selbsterprobend zu erfahren, so daß sich niemals etwas von dieser sich selbsterprobenden Bewegung loslöst, nichts aus dieser sich bewegenden Selbsterprobung hinausgleitet. Aber in dieser Selbsterprobung geschieht noch etwas weit Wunderbareres. Indem sich das Leben ohne Ende in seiner Selbsterprobung ereignet, wird eine Selbstheit (*ipséité*) geboren, ohne die keine sich-erprobende Erfahrung solcher Art möglich wäre. In dem Maße, wie diese sich-erprobende Erfahrung eine phänomenologisch-effektive und damit singuläre darstellt, ist auch die Selbstheit singulär, in der sich diese selbsterprobende Erfahrung vollzieht: Es ist ein singuläres Sich, das im "Leben" als das Sich des Erst-Lebendigen gezeugt wird, in dem das Leben sich selbsterprobend erfährt und sich somit an sich selbst offenbart – als sein "Wort" (*Verbe*).

An dieser Stelle verlangt der Leitfaden unserer Untersuchung erneut unsere Aufmerksamkeit, und zugleich wird hinsichtlich ihrer letzten Motivation deutlicher, was wir die Erneuerung der Sprachproblematik in der Phänomenologie genannt haben. Von der 1. *Logischen Untersuchung* bis zum § 7 von *Sein und Zeit* ließ sich zum einen auf implizite und zum anderen auf explizite Weise die wesenhafte Verknüpfung der Sprache mit dem Erscheinen als das entscheidende Thema entdecken, sofern gilt, daß die Natur der Sprache von der Natur des Erscheinens abhängt, das sie jeweils voraussetzt. Damit erlegt sich zugleich eine andere Evidenz auf: *Wenn sich die Phänomenalität, wie wir oben festgestellt haben, ursprünglich einem Phänomenalisierungsmodus gemäß phänomenalisiert, der von dem der Welt radikal verschieden ist, nämlich als das Leben selbst, das in seinem rein phänomenologischen Wesen als Selbsterprobung gefaßt wird, dann muß in Abhängigkeit von diesem Phänomenalisierungsmodus, der dem Leben eigen ist, und in dem Maße, wie dieser sich Zug um Zug dem Erscheinen der Welt gegenüberstellt, eine andere Sprache als die der Welt existieren* – anders als diese Sprache, die aus noematischen Bedeutungen besteht, welche der Realität ihres Referenten gegenüber fremd sind und auf die man im allgemeinen den Sprachbegriff begrenzt.

Diese andere, meist verdunkelte Sprache, die auf der Selbstoffenbarung des Lebens beruht, kann man in ihrem Wesen *a priori* von den phänomenologischen Eigenschaften des Lebens aus ergreifen, die

jene Weise selbst bilden, wie es in seiner Selbstoffenbarung offenbart. Denn *die Weise, wie das Leben offenbart, ist die Weise, wie es spricht*. In dem Maße nämlich, wie das Wort, welches das Leben spricht, in seiner Selbstoffenbarung offenbart, ohne sich außerhalb seiner in die Differenz einer Welt zu begeben – mithin gegensätzlich zu jeder anderen Sprache, die sich stets auf einen ihr äußerlichen Referenten bezieht –, stellt dieses Wort des Lebens jenen außerordentlichen Charakterzug dar, daß es immer nur von sich spricht. Es spricht nicht von sich wie ein langweiliger Gesprächspartner, der nicht aufhört, durch seine Rede hindurch nur sich selbst zu meinen. Das Wort des Lebens meint gerade nichts – und noch weniger sich selbst sowie irgendetwas; es trägt in sich keinerlei Intentionalität. Muß sich das Leben jedoch nicht in seiner Selbstoffenbarung auf sich selbst beziehen, wird man entgegenhalten, wenn es selbst den Gehalt dieser Offenbarung bildet? Macht dieser Selbstbezug nicht auch das Wesen des Sich aus, welches das Leben erzeugt, indem es sich selbst erzeugt? Welches Wort spräche das Leben, was bliebe ihm zu sagen, wenn, in Abwesenheit jedes äußeren Referenten, ihm die Möglichkeit genommen würde, wenigstens sich selbst zu sagen?

Es ist genau das phänomenologische Wesen dieses Selbstbezuges, der in einer radikalen Phänomenologie entscheidend ist. Jeder Bezug, der sich nicht am Horizont der Welt abhebt und diesen nicht auf seine Weise manifest werden läßt, schöpft seine Möglichkeit im Pathos. Pathos bezeichnet den Phänomenalisierungsmodus, wonach das Leben sich in seiner ursprünglichen Selbstoffenbarung phänomenalisiert; die phänomenologische Materie, aus der diese Selbstgebung besteht, sein Fleisch: eine transzendente und reine Affektivität, in der jedes sich-erprobende Erfahren seine konkret-phänomenologische "Leistung" findet. In diesem Pathos wird das "Wie" seiner Offenbarung sein Gehalt, sein "Wie und sein "Was". Wenn das Leben ursprünglich von nichts anderem als von seiner eigenen Realität abhängt, dann einzig und allein, weil sein Offenbarungsmodus das Pathos ist; jenes vollständig mit sich selbst beschäftigte Wesen; jene Fülle eines Fleisches, das in die Selbstaffektion seines Erleidens und Erfreuens eingetaucht ist. In der Immanenz seines eigenen Pathos ist diese Realität des Lebens daher nicht irgendeine beliebige Realität. Sie ist alles, außer irgendein unpersönliches, anonymes, blindes und

stummes Wesen, welches das moderne Denken aus ihr machen wird. Es trägt in sich notwendig jenes in seiner pathischen Selbsterzeugung gezeugte Sich; jenes Sich, welches sich nur im Leben als die eigene Offenbarung dieses Lebens an sich offenbart – als sein Logos.

Was dieser ist, das heißt das *Wort des Lebens*, erblicken wir demnach in aller Strenge. Der Ohnmacht des Wortes der Welt, das nicht in der Lage ist, die Realität zu setzen, von dem es spricht, und daher gezwungen ist, sie als eine geheimnisvolle Existenz zu finden, die ihm vorausgeht und ihm nichts schuldet, setzt das Wort des Lebens seine Übermächtigkeit entgegen, nämlich jene Übermächtigkeit, die Realität zu erzeugen, von der es spricht. Es verhält sich nicht so, daß es diese "erschafft", denn jede Schöpfung ist die einer Welt, in dessen Erscheinen alles entwirklicht wird, was sie zeigt. Das Wort des Lebens erzeugt die Realität in dem Maße, wie es in der Weise des Lebens offenbart – jenes Lebens, das seine eigene Realität erzeugt, indem es sich in dem Sich selbsterprobend erfährt, in dem es sich selbstoffenbart. Somit offenbart das Wort des Lebens zugleich die Realität des Lebens und das Sich, ohne welches keinerlei Leben lebendig wäre. In dieser zweifachen Offenbarung besteht das Ungedachte unserer höchsten phänomenologischen Bedingung, nämlich Lebendige im Leben zu sein. Mit der phänomenologischen Definition des "Wortes"⁶ verbindet sich eine Konstellation von Problemen, für die sich nunmehr Antworten herausgeformt haben: Wie spricht dieses Wort? Was sagt es? Es spricht als das Leben. Was es sagt, ist es selbst. Aber zu wem spricht es? Dies ist eine unabweisbare Frage, wenn jede Sprache sich an jemanden wendet und nur als solche einen Sinn ergibt. Es ist Heideggers Verdienst, einen Sachverhalt in seiner Radikalität bemerkt zu haben, der selbstverständlich erscheint. Für den Autor von *Unterwegs zur Sprache* handelt es sich um ein Wort, das schon überall anwesend ist – sich gibt und sich von sich aus sagt, uns anspricht und uns so erlaubt, unsererseits zu sprechen. Dieser Vorrang des Wortes über das menschliche Sprechen bestimmt deren Bezug und macht aus dem Menschen, was er ist, denn dieser wird durch das Wort "in [sein] Wesen eingebracht".⁷

Und zwar phänomenologisch – denn wenn es das Erscheinen ist, das spricht, indem es zeigt, dann ist, wer dessen Wort hören kann, derjenige, der dem Sichzeigen dieses Erscheinens eröffnet, durch

diese Eröffnung bestimmt ist, da er nichts anderes als sie ist. Aber wer ist dieser Vernehmende? *Wie und warum ist er ein Sich* – ein unzurückführbar singuläres, immer das meine? Beschreibt man das "Wort" vom anonymen "Ereignis" einer reinen Außenheit her, so läßt sich sehr wohl abstrakt irgendeine Instanz durch ihre Eröffnung für ein solches Ereignis definieren. Aber wie kann man übersehen, daß etwas wie ein tatsächliches Sich hier einfach nach Art des Gemeinsinnes vorausgesetzt wird, wenn gilt, daß die Möglichkeit eines solchen Sich und damit jedes denkbare "Ich" – wenn das Wesen der Selbstheit, welches unter jeder Form von Außenheit vernichtet wird, nirgendwo anders seine Geburt hat als dort, wo das Leben sich durch seine Selbsterprobung im Pathos seiner Selbstoffenbarung selbst erzeugt? Nur auf diese Weise spricht das ursprüngliche "Wort", das allen Dingen vorausliegt, nicht zu tauben Ohren und gibt es in der Tat jemanden, um es zu hören, nämlich denjenigen, dem dieses Wort verliehen hat, ein "Sich" zu sein, das sich selbst in der Selbstgebung des Wortes an sich selbst gegeben ist – ein im "Leben" lebendiges Sich.

Was dieses ursprüngliche Wort des Lebens jedem Lebendigen sagt, ist daher sein eigenes Leben. Somit ist es auch möglich, dieses Wort in jedem Lebendigen oder in jeder Modalität seines Lebens wiederzuerkennen. Betrachten wir das Leiden, das ich erfahre. Es sagt zum Beispiel nicht: "Ich leide, jemand ist schuld", indem es dem Denken die Aufgabe überläßt, im Nachhinein zu dem, was es erfährt, irgendeine Ursache oder Betrachtung dieser Art hinzuzufügen. Was das Leiden in seiner Nacktheit, in seiner Naivität, in seiner völligen Beraubung, *in seiner rein sich-erprobenden Erfahrung* sagt, ist es selbst und nichts anderes. Aber es sagt dies ebenfalls nicht – es sagt sich selbst nicht, indem es wenigstens "ich leide" sagte, wobei es die Bedeutung "Leiden" formte, deren Verknüpfung mit der Bedeutung "Ich" die Substanz seines gesprochenen Wortes bildete. Wäre es so, dann hätte auf diese Weise die intentionale Sprache, um zu wissen, was das Leiden sagt, zunächst ihre Bedeutungen hervorbringen müssen, so daß auf diese Weise gleichfalls das Sagen des Leidens, weil es aus jenen Bedeutungen bestünde, selbst etwas Ideales wäre. Aber das Leiden ist in sich nichts Ideales. Wenn es uns sagt, was es uns sagt, ohne zu irgendeinem Augenblick zur Sprache der Menschen Zuflucht zu nehmen, so muß in der Tat gefragt werden: *Wie* sagt das Leiden

es? Im Leiden und durch dasselbe. Aus diesem Grunde ist das Leiden ein Wort, ist es es selbst, das in seinem Sagen spricht, denn im Fleisch seines Leidens und durch dieses Fleisch geschieht die Offenbarung dessen, was es uns auf diese Weise sagt – so daß das uns Gesagte es selbst ist: dieses leidende Fleisch und nichts anderes. Zugleich mit diesem Wort des Leidens, das nur ein Beispiel ist, stehen jene Worte von unendlicher Zahl vor uns, die ihr Sagen in den an Zahl unendlichen Modalitäten der Leben der zahlreichen Lebendigen schöpfen – jene "Sprache des wirklichen Lebens" nach dem Ausdruck von Marx, ohne die es keine andere Sprache gäbe. Denn letztere bedeutet immer nur leermeinend und nachträglich die ersten Epiphanien unseres Fleisches, das heißt jene Sprache des wirklichen Lebens, ohne die keinerlei Wort irgendeiner Art jemals spräche.

Sobald wir fragen, wie das Leiden spricht, ahnen wir unausweichlich, daß es uns mehr sagt, als nur sein eigenes leidendes Fleisch. *Daß* es sich uns sagt, kommt zu letzterem hinzu, und zwar als das, was dieses leidende Fleisch möglich macht. Denn niemals ereignet sich irgendein Leiden, ohne jemandes Leiden zu sein. Daß es im Gegenteil in sich das Sich trägt, welches es leidet, verpflichtet dazu, nochmals das "Wie" in Betracht zu ziehen, demzufolge dieses Leiden spricht. Es spricht nicht durch sich selbst, wenn gilt, daß seine eigene Offenbarung nicht von ihm abhängt. Es geschieht nur in der Selbstgebung des Lebens, sofern sich diese vollzieht, daß jedes Leiden sich selbsterprobend in seinem eigenen Sich erfährt, aber zuvor noch in jenem ursprünglichen Sich, welches das absolute Leben in seiner ihm zukommenden Selbstoffenbarung erzeugt. Auf diese Weise hat das Leben im Schoß dieses Leidens selbst schon anders gesprochen – in einem älteren Leiden, welches jenes Leiden ist, in dem es sich selbst im Prozeß seines Selbstereignisses umschlingt, in der Liebe und im freudigen Besitz seiner selbst. Dieses Leiden wohnt jeder Lebensmodalität inne, sei sie Leid oder Freude, denn in jeder Modalität ist es dieses Leiden, welches letztere an sie selbst gibt, insofern sich in ihm, in seinem ursprünglichen Pathos, das absolute Leben an sich selbst gibt.

In dem Maße, wie sich das Wort des "Lebens" in jedem Lebendigen selbstoffenbart, indem es diesen an ihn selbst gibt, spricht es in ihm. Es spricht zu ihm nicht als zu einem Sein der Begegnung, das keinerlei Mittel hätte, es zu vernehmen, sondern als zu demjenigen,

den es in seiner eigenen Erzeugung gezeugt hat. Indem es sich selbsterprobend erfährt, und welches auch immer die Geschehnisse dieser Selbsterprobung seien – es ist dieses "Wort" des Lebens, das jeder Lebendige hört. Im ersten Erzittern seines eigenen Lebens hat er es vernommen, als er sich selbst zum erstenmal selbsterprobend erfuhr – jenes Wort, dessen Selbstumschlingung als Wort jeden Lebendigen mit ihm selbst im Hervortreten seines Sich selber verband, und dies für immer. Somit ist die Möglichkeit, das "Wort" des Lebens zu vernehmen, für jedes lebendige Sich dessen Geburt, seiner Bedingung als Kind des Lebens, mitwesenhaft. Für immer vernehme ich das Geräusch meiner Geburt. Das Geräusch meiner Geburt ist das Geräusch des "Lebens", das unzerbrechliche Schweigen, in dem das "Wort" des Lebens nicht aufhört, mir mein eigenes Leben sprechend zu sagen. Wenn ich das "Wort" vernehme, das in meinem eigenen Leben spricht, hört es darin nicht auf, mir sprechend das "Wort" des Lebens zu sagen.

4. Materiale Phänomenologie und Erneuerung der Sprachproblematik

Fassen wir zusammen: Die Erneuerung der Frage der Sprache, die sich aus ihrer Verbindung mit der Frage nach der Phänomenalität ergibt, umfaßt zwei aufeinander folgende Phasen. Wird in der ersten die Sprache noch weiterhin als ein autonomes Vermögen verstanden, so findet sich die Gesamtheit ihrer Charaktere von denen des Erscheinens aus begründet, in dem die Sprache zuvor sehen lassen muß, worüber sie spricht – ihr Wort besteht dann in diesem Sehenlassen als solchem. Solange allerdings dieses Erscheinen dasjenige der Welt ist, bleibt die phänomenologische Bestimmung der Sprache in den unüberschreitbaren Grenzen gefangen, die dem Begriff der Phänomenalität seit dem griechischen Denken zugewiesen sind. Innerhalb dieser Grenzen kann die Erneuerung der Frage der Sprache nur eine scheinbare sein. Man sieht dies sehr gut in den Arbeiten von A. Kojève, die das französische Denken – sei es philosophisch, psychoanalytisch, literarisch, linguistisch, anthropologisch und so weiter – in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts kennzeichnen wird. Vom jungen Hegel bis zu Heidegger, wie Kojève dies in der von ihm gewagten Synthese

deutlich macht, ist es dieselbe Voraussetzung der Sprache als Negation, Negativität, Verzicht und Verlust der Realität, die überall das Reich ihrer Todesfaszination ausbreitet.⁸ Wenn die höchste Möglichkeit des Logos in der reinen Phänomenalität beruht, kann allein das Erfassen derselben in ihrem Ursprungsmodus der Phänomenalisierung die Umwälzung unseres Verständnisses der Sprache bedeuten. Zur Frage wird dann ein anderes Wort, das anders spricht, etwas anderes sagt, es demjenigen sagt, den es in seinem Wort selbst erzeugt und der in ihm die Bedingung als Lebendiger schöpft, der nie von diesem Wort getrennt ist und es nicht sein kann. Wort des Lebens und nicht des Todes. Wahrhaftiges Wort, wo die Realität gesagt wird, welche die Differenz, die Indifferenz, die Lüge und die Vernichtung nicht kennt. Alle traditionellerweise durch das Denken der Welt der Sprache verliehenen Charaktere erleiden Schiffbruch. Damit tritt eine Gesamtheit von gänzlich neuen Problemen auf. Beschränken wir uns hier auf einige programmatische Hinweise:

1. Der radikale Gegensatz, der die Sprache des Lebens von der Sprache der Welt trennt, schließt ihren Bezug nicht aus. Im Gegenteil, denn dieser Bezug besteht darin, daß erstere die zweite begründet, die ohne jene nicht möglich wäre. Von diesem Bezug können wir uns eine Idee *a priori* bilden, wenn wir die Voraussetzung einer Phänomenologie der Sprache nicht aus dem Blick verlieren. Insofern die Sprache der Welt auf dem Erscheinen der Welt beruht, in dem sie uns alles zeigt, was sie uns sagt, während auf derselben Weise das Wort des Lebens der Logos (*Verbe*) ist, das ursprüngliche Sich, in dem das Leben sich an sich selbst offenbart – wird dann nicht evident, daß der Bezug der beiden Sprachen den Bezug der beiden Phänomenalisierungsmodi der Phänomenalität in sich birgt und nur von diesem letzteren her verstanden werden kann? Beschränken wir uns hier auf eine einzelne Formulierung dieses gewaltigen Problems: Jede sprachliche Intentionalität, die eine transzendente Bedeutung meint, kann sich auf diese nur unter der Bedingung beziehen, daß sie bereits von sich selbst in der Selbstgebung des Pathos Besitz ergriffen hat, die aus ihr ein Leben macht. Auf diese Weise setzt sie zugleich mit dem Sehenlassen, das ihr eigen ist, jene ursprüngliche Offenbarung voraus, in der es weder Intentionalität noch Sehen gibt – in der niemals etwas gesehen wird.

2. Ein "Beispiel" soll die Wichtigkeit dieses begründenden Bezugs zwischen den beiden Sprache unterstreichen. Wenn Marx erklärt, daß "die Ideologie die Sprache des wirklichen Lebens ist", so will er keineswegs dieses Leben – den Hunger, die Kälte, die Anstrengung, das Leiden – auf den Diskurs der Ideologie reduzieren. Ganz im Gegenteil behauptet er, daß dieser Diskurs einer anderen Ordnung angehört, irreell wie die Bedeutungen ist, aus denen er besteht, aber daß diese Unverständlichkeit innerhalb der Ordnung, welche die seine ist, sich durch ihre Referenz auf die zahlreichen Lebensmodalitäten der "lebendigen Individuen" erklärt.⁹

3. Von der intentionalen Beziehung des Lebens auf die noematischen Bedeutungen, in denen es dem Leben immer gestattet ist, sich selbst zu bedeuten, muß sorgfältig die immanente Beziehung des Lebens zu dem unterschieden werden, was man äquivok seine "Ausdrücke" nennt. Der Schrei des Leidens ist ein Ausdruck des Lebens, der gänzlich von einer sprachlichen Aussage wie "es tut mir weh" verschieden ist. Die Aussage ist eine noematische Irrealität, die der Realität des Schmerzes gegenüber, die sie bedeutet, fremd ist. Der Schrei hingegen gehört zur Immanenz des Lebens als eine seiner Modalitäten, und zwar in gleicher Hinsicht wie das Leiden, das er in sich trägt. Gewiß kann die Zugehörigkeit des Schreies zum Leben nur erkannt werden, sofern er in seiner subjektiven Äußerung erfaßt wird, nämlich als ein Akt der Lautgebung durch den lebendigen Leib, der den phänomenologischen Status des Lebens besitzt – und nicht als ein Verhalten des objektiven Körpers, der sich uns in der Welt entdeckt.

Hören wir jedoch diesen Schrei nicht in der Welt wie ein anderes Geräusch widerhallen, etwa nach der Weise einer Aussage, die von einem zornigen Lehrer einem widerspenstigen Schüler entgegengebracht würde? *Aber der Schrei des Leidens spricht nicht so: Er spricht in seinem eigenen Pathos und durch dieses; sein Wort ist das Wort des Lebens.* Wenn wir den Schrei ebenfalls wie einen Laut hören, der in der Nähe oder Ferne eines "Außen" widerhallt, so geschieht dies nur aufgrund der Dualität des Erscheinens: Weil sich der ursprünglichen Offenbarung des Leidens – das gegen sich selbst in seinem pathischen Fleisch erdrückt ist und weiterhin in diesem Pathos sich bemüht, sich durch seinen Schrei zu befreien – in der Außenheit der Welt das Geräusch hinzufügt, dem sich unsere Leiblichkeit beim

Hören öffnet. Wenn zwei Worte in ein und demselben, im einfachsten Schrei sprechen, dann deshalb, weil die Philosophie der Sprache auf eine Phänomenologie verweist, deren radikale Voraussetzung die Doppelheit des Erscheinens ist und nur von dieser her möglich bleibt.

4. Die Analyse des Wortes des Lebens, das in seinem Pathos spricht, ruft noch andere Probleme hervor. Wir sagen, daß dieses Wort das ursprüngliche Wort ist, aber was hier "Ursprung " heißt, muß genauer gefaßt werden. In einer Hinsicht ist das Wort des Leidens der Ursprung des Schreies, der aus ihm hervorgeht und in bezug auf dieses Leiden sekundär ist, selbst wenn sein Hervorgehen demselben phänomenologischen Medium angehört wie das Leiden, im vorliegenden Fall dem Medium des lebendigen Leibes. Aber wie wir nahelegten, hat das Leiden selbst nichts Ursprüngliches. Es hat sich nicht selbst in sein pathisches Fleisch verfügt. In dieser Hinsicht ist das Leiden für unser Menschenleben charakteristisch. Dieses ist ein endliches Leben, welches niemals anders als in der Selbstgebung des absoluten Lebens sich selbst gegeben ist, ebenso wie jedes menschliche Sich nur in der ursprünglichen Selbsttheit des "Ersten Sich" – des Wortes (*Verbe*) des Lebens – mit sich selbst verbunden ist.

Aus diesem Grunde sprechen das Wort des Lebens und das Wort des Menschen auf zwei verschiedene Weisen. Während das zweite nicht in der Lage ist, die Realität des von ihm Gesagten zu erzeugen; das Wort des Leidens nicht imstande ist, das Leiden hervorzubringen, sondern dieses im Gegenteil voraussetzt, so daß unser Leben sich uns stets als das sagt, was wir in einer Passion stärker als dieses Wort ertragen, selbst wenn es deren Gewebe bildet – so hört das Wort des Lebens seinerseits nicht auf, sich selbst im Prozeß der Selbstzeugung dieses "Lebens" zu erzeugen, insofern es sich in diesem Prozeß an sich selbst offenbart. Somit hört dieses Wort nicht auf, sich das Leben zu sagen, bevor es dieses jedem Lebendigen sagt. Wenn wir – dem berühmten *Johannesprolog* folgend – die abgründige Behauptung in Betracht ziehen, wonach "das Wort Fleisch geworden ist" (1, 14), das heißt Mensch, eine einzige Person in Christus, so wird jene erstaunliche Tatsache verständlich, daß Christus zweierlei Worte hat: Einerseits jenes eines endlichen Lebens, das etwa seine Müdigkeit ausspricht oder der Samariterin sagt: "Gib mir zu trinken", sowie andererseits jenes des Wortes (*Verbe*), in dem sich das absolute Leben mit

seinen radikal-phänomenologischen Bestimmungen an sich selbst aussagt: "Vor Abraham, Ich . . ." – "Ich . . . die Wahrheit, das Leben".¹⁰

5. Wenn wir die Untersuchung dieser beiden Worte weiterverfolgen: des Wortes Jesu als Menschen, der nach einem Ruhekissen verlangt, um seinen Kopf darauf zu legen; der über den Tod eines Freundes oder über Jerusalem weint, dessen Zerstörung er durch die Zeit hindurch kommen sieht; das Wort des Logos andererseits, das sein Wort-sein (*Verbe*) aussagt, so begegnen wir neuen Schwierigkeiten. In Christus sind die beiden Worte Worte des Lebens – sie sagen zum einen die Leiden, die Klage, schließlich die Verzweiflung eines Menschen, der sich auf die Qual eines schändlichen Todes zubewegt; zum anderen die ewige Erzeugung des Lebens im Wort (*Verbe*); den Bezug gegenseitig-phänomenologischer Innerlichkeit, der sie verbindet: den Bezug zwischen dem "Leben" und dem "Lebendigen", zwischen Vater und Sohn: "Weißt du nicht, daß ich im Vater bin und daß der Vater in mir ist?" (Joh 14, 10)

In der Heiligen Schrift können diese beiden Worte, so wesentlich sie auch sind – und insbesondere das zweite –, jedoch keinen anderen Status als den des "Wortes der Welt" in dem Sinne beanspruchen, den wir analysiert haben: Es sind Aussagen, Verknüpfungen von Bedeutungen, die jeweils bestimmte Realitäten meinen, wobei sich uns Bedeutungen und "Realitäten" im Erscheinen der Welt entdecken. Diese Aussagen werden im *Neuen Testament* durch mehrere Arten von Sprachen formuliert. Da sind zunächst die Evangelisten, welche von der Geschichte Jesu sowie von den Hauptereignissen und Personen berichten, die mit dieser Geschichte in Verbindung stehen. Jedoch sind diese Erzählungen, welche den Text des *Neuen Testaments* bilden, auch mit Anführungszeichen durchzogen. Dann sind es die Worte Christi selber, die wir hören, und wenn Christus das Wort ist, sind es Gottes Worte. Selbst wenn Christus von sich selber spricht und von seinem eigenen Wort-sein, so sind diese Worte an die Menschen in jener Sprache gerichtet, derer sie sich bedienen, um einander mitzuteilen – in der Sprache der Welt, deren ganz entscheidender Charakterzug, wie wir gesehen haben, ihr ontologischer Mangel ist. Wie wären folglich die Texte des Evangeliums, obwohl sie sich als von unmittelbaren Zeugen geschrieben ausgeben, beziehungsweise durch deren Schüler, in der Lage, die Wahrheit des darin Berichteten

zu beweisen? Daß jene Personen, die für uns im Dunkel der Zeit verloren sind, wirklich existiert und die Wunder tatsächlich stattgefunden haben? Daß Christus wahrhaftig jene außerordentlichen Worte verkündet hat? Aber es wiegt noch etwas anderes weit schwerer, denn diese Worte – vorausgesetzt, sie wurden wirklich formuliert – gehören weiterhin zu einer Sprache, wie wir sagen, die nicht imstande ist, die Realität des von ihr Gesagten durch sie selbst zu setzen. Wie bewiese das entscheidendste Wort – "Ich bin die Wahrheit ..." – seine Wahrhaftigkeit, daß nämlich, wer es ausgesprochen hat, er selber, in seiner Person, die Selbstoffenbarung des absoluten Lebens Gottes, sein Wort, ist?

Es gibt keinerlei Antwort auf diese Fragen, solange wir von der Voraussetzung eingeschlossen bleiben, es sei die Sprache, welche uns den Zugang zur Realität gäbe. Jene Sprache, wie wir sie seit jeher verstehen: Der griechische Logos, das Erscheinen der Welt, in dem sich alles zeigt, was diese Sprache uns sagt – in dem sich niemals irgendein Leben zeigt. Wo und wie gelangen wir aber zu diesem Leben? Dort, wo dieses Leben sich in sich ereignet sowie auf jene Weise, wie dies geschieht: in seinem "Wort". In dem Prozeß ohne Alter, in dem es uns mit uns selbst in unserem "Sich" verbunden hat, indem es sich an sich selbst in seinem Wort (*Verbe*) gibt. Das Wort, das all dies tut, all dies sagt, ist das Wort, welches in uns spricht, indem es uns selbst erzeugt, indem es uns an uns selbst in seiner eigenen Selbstoffenbarung offenbart – es ist das "Wort des Lebens". Die Texte der Heiligen Schrift aber? Woher kommen diese eigenartigen Bedeutungen, die in sich nicht die Realität des von ihnen Bezeichneten tragen, so wie sie auch nicht imstande sind, diese Realität außerhalb derselben zu "erschaffen"? Welches Wort hat sie eingegeben? Und was sagen sie vor allem? Sie sagen, daß wir Kinder, Söhne, sind: Daß wir uns selbst in jenem Sich gegeben wurden, das wir für immer sind, und zwar in dem Prozeß, durch den das absolute Leben sich an sich selbst in seinem Wort (*Verbe*) gegeben hat. Sie sagen jenes, dessen Wahrheit von den Bedeutungen, die der Realität gegenüber fremd sind, nicht begründet werden könnte. *Aber was sie sagen, darin besteht, was wir sind.* Das Wort, welches diese Bedeutungen in einem Menschenwort gebildet und diese Texte eingegeben hat, ist das "Wort des Lebens", das in uns spricht, uns in unserer Bedingung als "Leben-

dige" erzeugt hat. Somit vernehmen wir es sozusagen zweimal und können es verstehen. Wir verstehen das Wort der Heiligen Schrift in dem Maße, wie sich in uns das Wort selbsthört, das uns ins "Leben" eingesetzt hat.

Die materiale Phänomenologie, welche unserer Sprachkonzeption einen gänzlich neuen Unterbau liefert, betrifft nicht nur das metaphysische Geschick des Menschen. Oder nichts entgeht diesem Geschick, wenn man solche Formulierung vorzieht. Weil das "Wort des Lebens" in seiner Selbstoffenbarung besteht, spricht es überall, wo es Leben gibt, in dessen elementarsten Modalitäten. So im kleinsten Schmerz, in dem Descartes den Prototyp der *cogitatio* erblickte und daher untersagte, ihn in die Welt hinein zu verlegen, das heißt, in den ausgedehnten Körper zu verlagern. Die ausschließliche Berücksichtigung des letzteren durch das moderne Denken, wie es sich seit Galilei entwickelt hat, versperrt uns den Zugang zum wahrhaftigen Körper als Leib und hindert uns daran zu begreifen, daß auch dieser ein Wort hat – das Wort des Lebens, das in jedem lebendigen Leib spricht. Mit dieser Sprache des Leibes, nämlich den spontanen Gesten, welche die alltägliche Existenz begleiten: des Tanzes, der Mimik, des Sports und so weiter, eröffnet sich vor uns ein immenser Bereich. Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß der Ausdruck "Sprache" hier nur eine Metapher wäre: Eine ausgestreckte Faust, sich öffnende Arme, haben zu gleichem Recht eine so unmittelbare Bedeutung wie das Wort (*mot*). Man sieht dies an der Sprache, mit der wir zu den Tieren sprechen und wo jede intellektuelle Bedeutung ausgeschlossen ist. Wie bei der alltäglichen Sprache verweist das Verständnis dieser komplexen Sprache auf einen phänomenologischen Unterbau, denn ihre Komplexität hängt gerade von der Tatsache ab, daß sie beispielsweise als Sprache des Körper-Leibes sowohl das Erscheinen der Welt beinhaltet – wo der Körper ein Objekt ist – wie das pathische Fleisch unserer lebendigen Leiblichkeit. Weil die Analyse dieser Sprache die Dualität des Erscheinens in Anspruch nimmt, würde sie zu jenen Problemen zurückführen, die bereits angesprochen wurden. Es handelt sich letztendlich darum, die Illusion der gewöhnlichen Sprache einzuschränken, derzufolge die von ihr mitgeführten Bedeutungen – welche es auch seien, begriffliche oder praktische – ausschließlich der Welt entstammten und in dieser eine ausreichende Erklärung fänden.

Wie weit sich der Bereich der pathischen Sprache erstreckt, davon können wir hier nur eine Idee durch die Bemerkung vermitteln, daß die Ökonomie zum Beispiel auf nicht-metaphorische Weise als eine Sprache verstanden werden kann. Die "Objekte", welche sie manipuliert – die "Arbeit", von der die Ökonomen sprechen und von ihnen auf ein kalkuliertes Objekt reduziert wird; die Verbrauchsgüter, der Gebrauchswert, das Geld, der Preis, das Kapital, die zahlreichen Profit- wie Zinssätze und so weiter –, sind dies nicht gerade Objekte, Parameter, deren Definition und Analyse von einer ihrerseits objektiven Wissenschaft abhängen und deren "Evidenzen" sich insgesamt einseitig am Horizont einer Welt abheben? Aber wenn solche Objekte, wie Marx es begründet hat, immer nur Produkte oder Substitute einer Handlung des Lebens und subjektiv wie diese sind, mithin einer leidenden Anstrengung der Menschen entstammen – ihrer "subjektiven Arbeitskraft", der "lebendigen Arbeit", wie es unablässig seine Spätmanuskripte wiederholen –, dann muß die Bedeutung dieser Sprache der Ökonomie bei einem anfänglichen "Wort", bei demjenigen des "Lebens" nachgefragt werden, ebenso wie die Fähigkeit der Ökonomie, die Realität zu sagen, oder deren Entstellung – eine maßlose Ideologie – zu sein.¹¹

Nicht nur die Ökonomie, sondern jede Kulturform müßte zum Gegenstand einer Befragung hinsichtlich ihrer Berücksichtigung als Sprache werden. Betrachten wir die Malerei. Zeigt sie uns nicht die Welt mit allem, was diese bevölkert? Wenn die Malerei dies zeigt, sagt sie es nicht auf ihre Weise? Aber was zeigt sich genau: Seiende oder deren Sehenlassen (zum Beispiel der Raum, die Raumgebung, die Perspektive und so weiter)? Eher als einzelne Gegenstände, deren Weise zu erscheinen? Das Licht eher, als was es erhellt? Jede große Malerei stellt diese Frage neu. Was stellen die letzten Werke Turners dar, jene Parks in der Morgendämmerung, die auf Strände von blendender Weiße reduziert sind – ebenfalls nicht Gegenstände im eigentlichen Sinne, sondern deren Hervorbrechen; ihre Aufhebung in eben diesem Hervorbrechen selbst? Ist hier die Sprache der Malerei nicht dieselbe wie jene, die Heidegger dem Dichter leiht: Der auf das Seiende verzichtet hat, um dessen Anwesen zu sagen? – Wenn jedoch eine materiale Phänomenologie die Malerei auf deren phänomenologischen Unterbau hin befragt, den sie für sich eigens thematisiert,

dann teilt sich die Frage hinsichtlich dessen, was sie zu sehen geben und zu sagen sich bemüht. Weil jedes Wort ebenfalls – sowie zunächst – ein solches des "Lebens" ist, muß die Malerei das Unsichtbare malen. Dies war die umstürzende Intuition Kandinskys.

Daß sie heute noch so verstanden wird, als sei sie auf den Bereich der abstrakten Malerei begrenzt, deren Aufkommen sie markiert, verhindert nicht, daß sie in Wirklichkeit jede mögliche Malerei betrifft, die archaischste wie die klassischste. Und dies aus Wesensgründen: Weil die Grundelemente, aus der jede Malerei besteht, nämlich Farbe und Form, die eine wie die andere, ihre ursprünglich-phänomenologische Materie im Leben schöpfen. Erstere betrifft dies als reinen Eindruck (deren über den Gegenstand ausgebreitete Farbe, die "noematische Farbe", nur eine Projektion ist). Die zweite in dem Maße, wie eine Form immer nur die Linie einer Kraft ist, die wie diese ihre Ursprungsstätte im Leben hat und darin ihre pathische Dynamik schöpft, ohne welche es weder Kraft noch Form gäbe.¹² Und was bleibt von der Musik zu sagen: Ist sie nicht der unmittelbare Ausdruck des Pathos in dem Sinne, wie es ein Schrei für ein Leiden sein kann? Aber es sind nicht nur die höheren Formen der Kultur, die ebenso viele Veranschaulichungen ihrer tiefen Natur darstellen. Bereits in ihren Elementarschichten, durch die verschiedenen Existenzmodi wie Küche, Arbeit, Ruhe, Erotik, Beziehung zu anderen, zu den Lebendigen wie Toten im allgemeinen hindurch: Ist das dabei jeweils Gesagte nicht eine Weise, wie sich das Leben sich selbst in jedem Lebendigen sagt – eine Modalität seines Wortes?

Was schließlich die Welt selber betrifft – wäre es so paradox, in ihr ebenfalls ein Wort des Lebens zu sehen? Ist ihr ekstatisches Erscheinen jedoch nicht der phänomenologische Untergrund einer ganz anderen Sprache? Haben wir nicht gezeigt, daß diese aufgrund ihrer Differenz wie Indifferenz gegenüber all dem von ihr Gesagten prinzipiell nicht imstande ist, dessen Realität zu schaffen? Aber damit wird gerade diese Realität zum Problem, wenn das Entbergen der Welt niemals von dem in ihr Entborgenen Rechenschaft ablegt – von dessen Gehalt. Wir stellten die Frage: Und wenn dieser Gehalt keine andere Herkunft als das "Leben" hätte? Einerseits zeigen sich die Handlung, die Gesamtheit der subjektiven Tätigkeiten der Menschen, der lebendige Leib, welcher deren Sitz ist, in der Welt unter dem Schein äußerer

Verhaltensweisen: In ihm verbirgt sich das Leben, ohne jedoch aufzuhören, ihre einzige Realität zu bilden. Andererseits verdankt sich dieser Schein noch dem Leben, das zu sein, was er ist: Diese Farben, Töne, Geräusche, Geschmacksempfindungen, die man von der Natur nicht losreißen kann, wie Galilei es wollte; es sei denn, man übergibt sie ihrer ursprünglichen Realität, ihrer impressionalen Selbstoffenbarung im Pathos des Lebens. *Lebenswelt* in einem radikalen Sinne, in der nochmals das Leben spricht: in ihr, wo auf geheime Weise die Sprache des Lebens spricht. *Coeli enarrant gloriam Dei*. Die Welt ist das Wort Gottes.

Scheiden wir eine letzte Illusion aus, die aus der materialen Phänomenologie selber entstehen könnte. Indem sie das traditionelle Sprachverständnis umstürzt, entdeckt die materiale Phänomenologie, wie wir sagten, ein älteres "Wort": schweigend, von den Menschen ignoriert, vom Geräusch ihrer Stimmen überdeckt – das Wort des "Lebens", das sich selbst in seiner pathischen Selbstoffenbarung sagt, in sich selbst sein eigenes Wort (*Verbe*) ist. Als ob es sich nicht selber sagte, als ob es nicht sein eigenes Wort (*Verbe*) wäre, gibt sich die klassische Phänomenologie die Aufgabe, dieses Leben zu finden, indem sie die transzendente Reflexion sowie die phänomenologische Reduktion vollzieht und sich dieses Leben in solcher Reflexion gegenüberstellt, wobei sie dieses Leben aus ihm selbst herausversetzt und es zu sehen gibt – sich zum "Zuschauer" desselben macht. Dieser Gegensinn wird bis an seine Grenzen getrieben, wenn E. Fink¹³ schreibt:

Im Vollzug der phänomenologischen Reduktion tritt das transzendente Leben, im Produzieren des Zuschauers, *außer sich*, spaltet sich selbst, entzweit sich. Diese Entzweiung aber ist die *Bedingung der Möglichkeit des Zu-sich-selbst-Kommens* der transzendentalen Subjektivität.

Die materiale Phänomenologie entdeckt weder das Leben noch offenbart sie es. Sich das Leben in diesem selbst ereignen zu lassen, ist eine weit über ihre Kräfte hinausgehende Aufgabe; um diese zu erfüllen, kommt die Philosophie wahrhaftig zu spät. Immer schon sind wir im Leben; immer schon hat es sich uns gegeben, indem es uns im Pathos seines "Wortes" an uns selbst gibt. Wozu dient daher die Phänomenologie? Das Leben nachträglich zu denken, es sich vorzustellen – dieses Vermögen, welches wir ebenfalls empfangen haben, übt

die materiale Phänomenologie in aller Klarsicht aus. Sie ist somit imstande, *die phänomenologische Methode zu gründen, indem sie zu deren radikaler Kritik schreitet*. Husserl wollte das Leben in einer apodiktischen Evidenz "sehen und fassen". Aber leider gibt es keinerlei mögliche Evidenz der transzendentalen Subjektivität, weil sich in der Kluft eines "Außen", in der Sprache der Welt, jedes Leben verflüchtigt. Angesichts dieser für sie verwirrenden Feststellung substituiert die husserlsche Methode instinkthaft diesem singulären Leben, das ihr entgleitet, dessen transzendentes Wesen, das sich dem Sehen der Intentionalität darbietet. Ein noematisches Wesen, das damit zugleich irreell ist und als ein solches gegeben wird. Diese Phänomenologie ist um die Realität in Trauer; aber dies ist nicht alles. Wie soll man ein Wesen des Lebens konstruieren, sei es auch irreell, wenn dieses Leben unbekannt, in seiner Realität abwesend ist? Von seinen Bildern aus, indem man sie variiert? Aber woher beziehen wir dann das Urbild dieser Bilder selber, welches uns sagt, daß es sich bei ihnen um Nachbildungen handelt?¹⁴

Die materiale Phänomenologie, welche dem "Leben" das Wort zurückgibt, erlaubt es nicht nur, die theoretischen Probleme zu lösen, an dem die klassische Phänomenologie zerbrach. Wenn unsere Welt überall in einer Art Stumpfheit die Errichtung eines Universums von immer monströseren Idealitäten fortsetzt, wird vielleicht das Vernehmen dieses Wortes dort, wo es spricht, und in der Weise, wie es dies tut, der Menschheit, die sich von sich selbst entfernt hat und dem Nihilismus geweiht ist, als das einzige Mittel zu seinem Heil erscheinen.*

(Aus dem Französischen von Rolf Kühn)

Anmerkungen

* Dieser Beitrag erscheint mit Einverständnis des Autors sowie der Verlage zugleich in deutscher und französischer Fassung. Vgl. für letztere M. HENRY, *Phénoménologie matérielle et langage*, in: J. GREISCH/A. DAVID (Hg.), *L'Epreuve de la Vie* – Michel Henry, Paris: Cerf 1999

¹ Vgl. *Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique*, in: J. F. COURTINE, Heidegger et la phénoménologie, Paris: Vrin 1990, 207-247 (*A. d. Ü.*).

² *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹¹1967, 329 und 365.

³ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Neske ¹¹1997, 200, 208 und 168.

⁴ Ebenda 227 und 237.

⁵ Ebenda 17 ff.

⁶ Die Anführungszeichen stehen hier wie im übrigen Text – außer bei Zitaten – für Großschreibung im Original: *Parole*, *Vie* und so weiter (*A. d. Ü.*).

⁷ *Unterwegs zur Sprache*, 45.

⁸ Vgl. zum Beispiel A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard 1947; *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, 3 Bände, Paris: Gallimard 1968-1972 (*A. d. Ü.*).

⁹ Vgl. hierzu im einzelnen M. HENRY, *Marx I: Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard 1976 (Neuauf. 1990), 368 ff.: *Le lieu de l'idéologie* (*A. d. Ü.*).

¹⁰ Vgl. ausführlicher hierzu M. HENRY, "Ich bin die Wahrheit". Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München: Alber 1997, 100 ff. (franz. Original: *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil 1996, 90 ff.) (*A. d. Ü.*).

¹¹ Vgl. im einzelnen hierzu M. HENRY, *Marx II: Une philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard 1976 (Neuauf. 1990); *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Jacob 1990. Außerdem R. KÜHN, *Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Heidelberg: Physica-Springer 1996 (*A. d. Ü.*).

¹² Vgl. für die entsprechenden Einzelanalysen M. HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris: Bourin 1988; *Die abstrakte Malerei und der Kosmos (Kandinsky)*, in: M. HENRY, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg/München: Alber 1992, 274-292 (*A. d. Ü.*).

¹³ VI. Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee der transzendentalen Methodenlehre (*Husserliana-Dokumente II/1*), Dordrecht: Kluwer 1988, 26 (*Hvh. M. H.*).

¹⁴ Vgl. zu dieser Kritik besonders M. HENRY, *Radikale Lebensphänomenologie*, 63-186: *Die phänomenologische Methode* (franz. Original: *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF 1990, 61-136) (*A. d. Ü.*).