

# Sprache, Stimme und Kinästhesie

YORIHIRO YAMAGATA (OSAKA)

## *1. Die Sprache hat einen Sinn*

Merleau-Ponty erhebt sowohl gegenüber der empiristischen als auch gegenüber der intellektualistischen Theorie der Sprache einen Einwand. Dabei lautet sein einziges Argument: Die Sprache hat einen Sinn. So wie die musikalische Bedeutung einer Sonate nicht loszulösen ist von den sie tragenden Tönen, so kann unser Denken außerhalb der Sprache weder entstehen noch existieren. Anders als bei der Musik täuschen wir uns dennoch ganz leicht darin, als ob der Gedanke, oder eigentlich die Bedeutung, unabhängig von den Worten existierte. Das röhrt daher, daß die aus dem "ursprünglichen Sprechen"<sup>1</sup> hervorgebrachte Bedeutung der Worte auch nach dem Sprechakt immer noch existiert, und wir weiter darüber verfügen können.

Die Sprache hat einen Sinn, und der Gedanke wohnt ihr inne, gerade wie eine Gebärde von ihrem Sinn untrennbar ist. Wenn ich zum Beispiel eine zornige Gebärde sehe, muß ich mich nicht zuerst an meine eigenen Gefühle erinnern, die aufkamen, als ich dieselbe Geste einmal machte, um dann daraus zu vermuten und zu urteilen, was die gegenwärtige Gebärde bedeuten soll. Denn der Sinn der Gebärden erscheint unmittelbar in ihnen selbst. Und so erscheint auch der Sinn der Worte unmittelbar in ihnen selbst. Das Wort steht mit seinem Sinn nicht als Zeichen in Beziehung, sondern als Emblem.

In Wahrheit ist die Sprache mithin eine Gebärde. Es ist eine phonetische Geste, die sich durch die menschlichen Organe wie Kehle, Zunge und Mund darstellt. Ihr Sinn hat nach Merleau-Ponty sogar eine "emotionale Essenz."<sup>2</sup> Wie man bei Trauer weint, vor Furcht schreit und singt, weil man fröhlich ist, so hat auch die Sprache ihren Ursprung in den Gefühlsausdrücken. Aus der Beziehung der emotionalen Ausdrücke zu ihren Bedeutungen entstand die Beziehung der

Sprache zu ihrem Sinn. Die Geste basiert eigentlich auf der Mimik, die ich gerade jetzt bei einem anderen Menschen sehe, und die Sprache als eine phonetische Geste gründet auf der Stimme, die ich gerade jetzt von einem anderen Menschen höre. Denn wie wir bei anderer Gelegenheit schon gezeigt haben,<sup>3</sup> ist die Stimme nichts anderes als mein hörbarer Leib. Ich bin als ein Körper nicht nur zu sehen, sondern auch zu hören. Die Sprache ist daher eine Gebärde, die sich durch die Stimme im hörbaren Leib vollzieht. Dies bleibt zu betonen, aber wir müssen Merleau-Ponty hier ergänzen. Da die Sprache eine durch die Stimme hervorgebrachte Gebärde ist und insofern sie ihren Sinn hat, muß auch ein sprechendes Subjekt existieren.

Mit der Sprache kommt ein neuer Sinn zur Welt. Die Sprache, die einen neuen Sinn schaffen kann, nennt Merleau-Ponty die ursprüngliche, die sprechende Sprache, und unterscheidet sie von der gesprochenen Sprache, von den Sprachen als den "bereits konstituierten syntaktischen und Vokabular-Systemen"<sup>4</sup>, die den durch die ursprüngliche Sprache geschaffenen und erworbenen Sinn mitteilen.

## 2. Das schweigende cogito und das gesprochene cogito

Gehen wir auf die andere Stelle der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ein, wo über das cogito diskutiert wird, um die Beziehung zwischen Wort und Sinn, oder noch allgemeiner: zwischen Sprache und Gedanken, weiter zu veranschaulichen. Denn der Ausdruck und sein Sinn stehen beim cogito in einer sehr besonderen und privilegierten Beziehung zueinander. Der Sinn des cogito ist nämlich mein Dasein schlechthin:

Ich lese die *Zweite Meditation*. Wohl ist die Rede hier von mir, jedoch von einem Ich in der Idee, das nicht eigentlich das meine ist, wie übrigens auch nicht das Descartes', sondern das eines jeden reflektierenden Menschen . . . und eigentlich müßte die Formulierung dieses cogito lauten: 'Man denkt, man ist.' . . . Das cogito, zu dem wir beim Lesen Descartes' gelangen, ist mithin ein gesprochenes, in Worte gesetztes, nach Worten verstandenes cogito, das eben daher nicht sein Ziel erreicht, da der Teil unserer Existenz, mit dem wir dabei sind, unser Leben begrifflich zu fixieren und es als unzweifelhaft zu denken, sich der Fixierung und dem Denken entzieht.<sup>5</sup>

Wenn das gesprochene cogito nur bedeutet, "man denkt, man ist", wie kann ich dann durch das Lesen der Meditation den echten Sinn des cogito, das heißt das "ich denke, ich bin" erreichen, den das gesprochene cogito ständig verfehlt? Gießt das gesprochene cogito den echten Sinn von außen in mich ein? Vor der Begegnung mit ihm hätte ich also weder gedacht, noch wäre ich gewesen? Das hieße, sagt Merleau-Ponty, die Hälfte der Wahrheit vergessen. Das gesprochene cogito kann ein anonymes und allgemeines Denken und Dasein von "man" wohl begründen:

Wer denkt, soll sein. [Aber] ich vermöchte in ihnen [in den Wörtern "cogito" und "sum"] gar keinen Sinn, nicht einmal einen abgeleiteten und uneigentlichen zu finden, ich könnte den Text Descartes' nicht einmal lesen, wäre ich nicht vor allem Sprechen schon in Berührung mit meinem eigenen Leben und meinem eigenen Denken, begegnete nicht das gesprochene cogito je schon in mir einem stillschweigenden cogito.<sup>6</sup>

Ohne daß zuvor ein stillschweigendes cogito gegeben wäre, könnte ich keineswegs den Sinn des gesprochenen cogito verstehen. Hätte Descartes nicht zuvor schon eine Sicht bezüglich seines Daseins, hätte er die Analyse des gesprochenen cogito in den *Meditationen* niemals unternommen. Vor dem gesprochenen cogito gibt es schon ein stillschweigendes cogito. Mit anderen Worten ist der Sinn des Wortes "cogito" als schweigendes cogito vor dem Wort gegeben.

Müssen wir dann, der Behauptung von Merleau-Ponty zum Trotz, sagen, die Sprache setze ein reines Denken voraus, das den Sinn konstituiert? Er warnt davor, "aus der Sprache ein Bewußtseinsprodukt zu machen, nur weil offenbar das Bewußtsein nicht einfach ein Sprachprodukt ist."<sup>7</sup> Zwar bestätigt auch die *Phänomenologie der Wahrnehmung*, daß es vor dem als echte These deklarierten gesprochenen cogito ein schweigendes cogito, als "Erfahrung meiner selbst durch mich selbst", gibt. Dieses schweigende cogito ist aber nicht "das thetische Bewußtsein von der Welt und von sich selbst", das das gesprochene cogito darstellt. Man kann nicht sagen, daß beide cogito in ihrem Sinn dasselbe seien und das schweigende cogito ein reiner Gedanke und Sinn von "ich denke, ich bin" ist, der bereit wäre, erst noch gesprochen zu werden. Der Unterschied zwischen beiden cogito besteht nicht einfach darin, ob es schon gesprochen wurde oder nicht. Beide sind inhaltlich voneinander grundsätzlich unterschieden und

ganz anders. Das schweigende cogito ist "die Selbstgegenwart bei sich selbst" sowie "die Existenz selber" und geht jeder Philosophie voran, was Merleau-Ponty auch zugesteht, aber zugleich behauptet er: "Was man für das Denken des Denkens hält, ist ein reines Selbstgefühl, das noch nicht sich selber denkt und erst noch der Enthüllung bedarf."

Das schweigende cogito als "das schweigende Bewußtsein erfaßt sich nur als Ich-denke überhaupt vor einer konfusen Welt als 'zu denken'". Das schweigende cogito ist ein allgemeines Bewußtsein, das zu spezifizieren und zu konkretisieren ist. Das heißt, es ist zum gesprochenen cogito hin sprachlich zu gestalten. Daraus zieht Merleau-Ponty den folgenden Schluß über das cogito: "Das schweigende cogito ist erst cogito, wenn es sich selbst zum Ausdruck gebracht hat." Fängt das schweigende cogito dann als "die letzte Subjektivität" nicht an, sich selber zu denken, bevor es zum gesprochenen cogito wird? Merleau-Ponty verneint dies. Ein schweigendes cogito, das sich selbst nicht kennen würde, wäre ein Ding, und es wäre ihm durchaus unmöglich, durch das Sprechen nachträglich Bewußtsein zu werden. Er will damit sagen, das schweigende cogito habe nur den "verworrenen Anhalt der ursprünglichen Subjektivität an sich selbst und an seiner Welt",<sup>8</sup> und dieser Anhalt sei kein klares thetisches Bewußtsein von sich selbst wie das gesprochene cogito.

Der sogenannte explizite Sinn des cogito ist mit dem gesprochenen cogito und durch dieses erst gegeben. Andererseits setzt das gesprochene cogito das schweigende voraus. Dabei ist der Sinn des einen von dem des anderen ganz verschieden. Es ist nicht so, als ob der Sinn des gesprochenen cogito sich schon vor dem Sprechen im schweigenden cogito vorher konstituiert hätte, wie wir die Behauptung Merleau-Pontys zusammenfassen können. Aber ist das Problem damit erledigt? Ohne die Sprache könnte das Denken niemals existieren. Es gibt kein reines Denken, das vor der Sprache den Sinn konstituiert hätte. Auch wenn wir dies akzeptierten, existiert dennoch schon vor dem gesprochenen cogito das schweigende cogito als ein Sinn, als ein nicht-sprachlicher Sinn, als "ein Feld" und "eine Erfahrung".<sup>9</sup>

### *3. Der Begriff des Fleisches*

In den Arbeitsnotizen vom Januar 1959 übt Merleau-Ponty an seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* Kritik:

Was ich schweigendes Cogito nenne, ist unmöglich. [Oder in den Notizen vom Februar des selben Jahres]: Naivität von Descartes, der das schweigende Cogito unter dem Cogito des Wesens, der Bedeutungen nicht sieht. Aber auch Naivität eines schweigenden Cogito, das sich als Adäquation mit dem schweigenden Bewußtsein verstünde, wo doch seine Beschreibung des Schweigens selber ganz und gar in der Kraft der Sprache beruht.<sup>10</sup>

Die *Phänomenologie der Wahrnehmung* muß das schweigende cogito hinter das gesprochene cogito stellen, aber dabei geht sie in Wirklichkeit vom gesprochenen cogito aus und benötigt das schweigende cogito dann immerhin als Voraussetzung für das gesprochene cogito. Insofern ist das schweigende cogito ebenfalls etwas sprachlich Konstituiertes. Zwar gibt es nicht-sprachliche Bedeutungen wie die Welt der Wahrnehmung. Aber diese Bedeutungen unterscheiden sich wesentlich von der Summe der vor-sprachlichen Bedeutungen, auf die man die sprachlichen Bedeutungen zurückführen kann und die erst daraus vorstellbar sind. In den Arbeitsnotizen vom Februar 1959 gesteht Merleau-Ponty, daß das erste Kapitel im dritten Teil über das cogito in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ganz unverbunden neben dem sechsten im ersten Teil über die Rede steht. Er fügt hinzu: "Es bleibt das Problem des Überganges vom Wahrnehmungssinn zum sprachlichen Sinn, vom Verhalten zur Thematisierung."<sup>11</sup> Es handelt sich hier also darum, was die nicht-sprachlichen Bedeutungen denn eigentlich sind, die bald "Feld", bald "Erfahrung" genannt werden. Des weiteren ist zu fragen, in welcher Beziehung die sprachlichen Bedeutungen zu den nicht-sprachlichen der Wahrnehmung stehen? Wir gehen nun auf diese Probleme ein, indem wir die Fragen nach dem Selbst stellen, das dem gesprochenen cogito vorangeht und seinerseits nicht-sprachlich bleibt.

Die *Phänomenologie der Wahrnehmung* stellt sich einen Leib vor, der die Welt versteht und sie grundsätzlich entwirft. Der Leib soll nicht einfach ein objektiver Körper, sondern ein phänomenaler Leib sein, der uns erst die Welt und Gegenstände gibt. In dem Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* hingegen ist der Leib nicht mehr ein-

seitig ein phänomenaler, sondern er stellt sich uns als phänomenaler und objektiver Leib zugleich dar. Der Leib sei als "Fleisch" ein Sehendes und auch selber ein Sichtbares. Diese Behauptung gründet auf unserer alltäglichen Erfahrung des Berührens. Ich berühre mich selbst und werde meinerseits auch selber berührt. Nicht anders verhält es sich beim Sehen. Denn das Sehen ist "ein Tasten mit dem Blick" und gehört in diesem Sinn auch zum Berühren.<sup>12</sup> Sogar der Sehende ist immer schon ein Berührbarer und umgekehrt, der Berührende auch ein Sichtbarer. Was diese Reversibilität beziehungsweise das Übergreifen oder die Übertragung<sup>13</sup> zwischen dem Sehenden und dem Sichtbaren, dem Berührenden und dem Berührten, oder auch zwischen dem Berühren und dem Sehen ermöglicht, sei "ein Element des Seins", das Merleau-Ponty "Fleisch" nennt. Das Fleisch ist als "Element des Seins" nicht lediglich ein leiblicher Bestandteil. Auch die Welt besteht aus Fleisch, solange sie selbst jedenfalls sichtbar und wahrnehmbar ist.<sup>14</sup>

Die Wahrnehmungswelt ist aus Fleisch gemacht. Ihre Bestandteile sind Fleisch. Die nicht-sprachlichen Bedeutungen sollen infolgedessen auch aus dem Fleisch entstanden sein. Wie erklärt der Begriff des Fleisches dann den Sinn des Schweigens, die nicht-sprachlichen Bedeutungen, die uns besonders interessieren und die durch das Sprechen zum cogito werden?

#### *4. Die niemals verwirklichte Reversibilität und das Fleisch als Selbst*

Wenn das Fleisch die Simultaneität und Äquivalenz des Sehenden und des Sichtbaren bedeutet, und wenn sich vor allem die Existenz des Fleisches auch in der Tat dadurch bestätigt, daß der Leib sich selbst sieht und berührt,<sup>15</sup> dann müssen wir das Fleisch für das Zeugnis der Reflexivität des Leibes halten. Die Reflexivität beziehungsweise das Selbst soll darin bestehen, daß der Sehende nirgendwo anders als im gesehenen Sich selbst sein Selbst erkennt. Wir sind nun so weit gekommen, daß wir im Begriff sind, das oben Erwähnte über die Reversibilität des Fleisches langsam zu korrigieren:

Eingangs hatten wir summarisch von einer Reversibilität des Sehenden und des Sichtbaren, des Berührenden und des Berührten gesprochen. Nun müssen

wir betonen, daß es sich um eine immerzu bevorstehende und niemals tatsächlich verwirklichte Reversibilität handelt. Meine linke Hand ist immer nahe daran, meine rechte Hand zu berühren, die gerade dabei ist, die Dinge zu berühren, aber es kommt niemals zu einer Koinzidenz.<sup>16</sup>

Aber wenn sich der Sehende und das Sichtbare in Wirklichkeit niemals miteinander deckten, würde die Reflexivität auf der Ebene des Leibes und der Wahrnehmung unmöglich, und das Selbst verwirklichte sich dann auch nie selbst da. Daß es in den nicht-sprachlichen Bedeutungen das Selbst, den Keim des *cogito*, nicht gibt, würde bedeuten, daß es folglich kein *cogito* in jedem Sinn, kein Ich, weder ein gesprochenes noch sprechendes *cogito* gibt.

"Dieses unablässige Ausweichen, dieses Unvermögen, zwischen beiden . . . eine völlige Deckungsgleichheit herzustellen", sagt Merleau-Ponty, "bedeutet kein Mißlingen."<sup>17</sup> Der Abstand zwischen beiden, der ihre Deckungsgleichheit stört, ist in Wahrheit keine Leere, kein Nichts. Er ist vielmehr gerade das Fleisch als Element des Seins, das den Sehenden an das Sichtbare fügt, obwohl sie allein niemals miteinander deckungsgleich wären. Weil der Leib und die Welt aus Fleisch gemacht sind, manifestiert sich darin eine reversible Beziehung zwischen dem Sehenden und dem Sichtbaren: "Ich kann, sooft ich will, den Übergang und die Verwandlung der einen Erfahrung in die andere erproben, und es ist nur so, als ob mir das solide und unerschütterliche Scharnier zwischen beiden unwiderruflich verborgen bliebe."<sup>18</sup> Es ist das ontologische Element, das den Sehenden und das Sichtbare, trotz ihrer tatsächlichen Unfähigkeit zur Deckungsgleichheit, über diese Kluft zwischen beiden hinaus untereinander austauschbar macht. Und dieses Element des Seins ist wiederum nichts anderes als das Fleisch:

Das ist so, weil Reversibilität nicht aktuelle Identität des Berührenden und des Berührten ist. Sie ist ihre grundsätzliche (immer verfehlte) Identität . . . Aber diese Abweichung ist keine Leere, sie ist gefüllt vom Fleisch als dem Ort, wo ein Sehen auftaucht, Passivität, die eine Aktivität trägt.<sup>19</sup>

Der Versuch des Reflektierens, mich in meinem Wahrnehmen wahrzunehmen, endet also notwendigerweise "im Unsichtbaren." Aber dieses Unsichtbare ist, wie es Merleau-Ponty gut getroffen hat, ein Unsichtbares von mir, der sieht. Das bedeutet, daß ich in meinem Wahr-

nehmen unsichtbar sichtbar bin: "Nur ist dieses Unsichtbare ihr Unsichtbares, d. h. die Kehrseite ihrer spiegelbildlichen Wahrnehmung, des konkreten Anblickes meines Leibes, den ich vor mir im Spiegel sehe."<sup>20</sup> Mit seinen anderen Worten heißt es, "für sich selbst offen zu sein, für sich selbst ausersehen zu sein (Narzißmus)."<sup>21</sup> Und noch einmal anders gesagt: "Das fragliche Selbst ist Abweichung, Unverborgenheit des Verborgenen als solchen, das also immerfort versteckt oder latent bleibt." Sowie: "Die Selbstwahrnehmung ist immer noch eine Wahrnehmung, d. h. sie gibt mir ein Nicht-Urpräsentierbares (meine taktile oder visuelle Erscheinung) als Transparenz (d. h. als Latenz)."<sup>22</sup>

Das Selbst stellt, da es dort besteht, wo sich die Reversibilität nie-mals verwirklicht, keine Deckungsgleichheit des Selbst mit sich selbst dar, sondern zeigt vielmehr deren Deckungsungleichheit und sogar den Abstand des Selbst zu sich selbst. Gleichwohl bedeutet dieser Abstand nicht die ontologische Leere wie das Nichts im sartreschen Sinne, sondern eine "Dichte" und damit also das Fleisch, das "Mark", "den dichten Kontakt von sich zu sich".<sup>23</sup> Warum kann der Sehende sich dann selbst nicht direkt sehen, und der Berührende sich nicht selbst direkt berühren? Warum verwirklicht sich die Reversibilität nicht und ist von Anfang an zum Scheitern verurteilt? Aus dem Grunde, weil sich der sich Bewegende in seiner Bewegung nicht selbst wahrnehmen kann. Und dies röhrt daher, weil Wahrnehmen und Sich-bewegen homogen sind:

Ich kann mich nicht in meiner Bewegung sehen, nicht meiner eigenen Bewegung beiwohnen. Nun, dieses grundsätzlich Unsichtbare bedeutet in Wahrheit, daß Wahrnehmen oder Sich-bewegen Synonyme sind: aus diesem Grunde holt das Wahrnehmen das Sich-bewegen, das es erfassen will, niemals ein: es ist sein Anderes. Aber gerade dieser Mißerfolg, dieses Unsichtbare bezeugt, daß Wahrnehmen ein Sich-bewegen ist, es gibt hier einen Erfolg im Mißerfolg.<sup>24</sup>

Im prinzipiellen Mißlingen, das Sich-bewegen, die Bewegung wahr-zunehmen, gelingt es in Wahrheit, zu bezeugen, daß Sich-bewegen und Wahrnehmen homogen sind und damit eine Art von Reflexion entsteht:

Das Wahrnehmen vereitelt das Erfassen des Sich-bewegens (und ich bin für mich Nullpunkt der Bewegung selbst in der Bewegung, ich entferne mich

nicht von mir), gerade weil sie homogen sind, und diese Homogenität zeigt sich gerade in diesem Mißlingen: Wahrnehmen und Sich-bewegen gehen wechselseitig auseinander hervor. Art von Reflexion durch Ekstase, sie bilden ein einziges Büschel.<sup>25</sup>

Die Unfähigkeit des Sehenden oder des sich Bewegenden, sich selbst wahrzunehmen, mit anderen Worten, die Nicht-Übereinstimmung des Sehenden mit dem Sichtbaren, bringt vielmehr ihre Homogenität im Sinne der "Nicht-Differenz", ihre Synonymität hervor. Insofern sieht der Sehende im Sichtbaren nichts anderes als sich selbst; er reflektiert also dann sich selbst. Um es mit den Worten Merleau-Pontys zu sagen, sieht sich der Sehende, der sich Bewegende selbst als Kehrseite des Sichtbaren. Der Sehende sieht sich dann selbst als unsichtbar. Warum kann aber der Sehende, der Berührende, sich selbst überhaupt nicht sehen oder berühren? Dies röhrt daher, daß Wahrnehmen wie Sehen und Berühren ein Sich-bewegen sind, und – um es noch grundsätzlicher zu sagen – daß das "Sich" des Sich-bewegens kein Gegenstand dieses Bewegens sein kann:

[Der Leib ist] nichts Bewegliches oder Bewegtes unter allem Beweglichen oder Bewegten, ich habe kein Bewußtsein von seiner Bewegung als einer Entfernung im Verhältnis zu mir, er bewegt sich, während die Dinge bewegt werden . . . Er konstituiert sich dadurch an sich.<sup>26</sup>

Der Leib ist ein sich selber Bewegender. Er kann sich nicht von sich selbst entfernen. Dieses Unvermögen des sich Bewegenden, sich nicht von sich selbst entfernen zu können, stellt seine Einigung mit sich selbst dar. Und andererseits basiert das Selbst des Fleisches, seine Reflexivität, wie wir schon gesehen haben, auf der Deckungsungleichheit des Sehenden mit dem Sichtbaren. Trotz dieser Deckungsungleichheit verwirklicht das Selbst sich im Fleisch. Und gerade dieses Selbst gründet paradoxalement wiederum auf jenem Eins-Sein des sich Bewegenden mit sich selbst. Ist uns dieses Eins-Sein mit sich selbst in der Bewegung nur als Mißlingen der Übereinstimmung zwischen dem Sich-bewegen und dem Wahrnehmen beim Fleisch gegeben? Wird es nicht gerade als Deckungsgleichheit schlechthin erfahren? Der Autor von *Das Sichtbare und das Unsichtbare* hätte die Möglichkeit einer solcher Erfahrung bemerken müssen. Direkt im Anschluß an die oben schon zitierte Stelle schreibt er:

Ähnlich: er [der Leib] berührt sich, sieht sich. Und dadurch ist er imstande, etwas zu berühren oder zu sehen, das heißt für die Dinge offen zu sein, an denen (Malebranche) er seine eigenen Modifikationen abliest (weil wir keine Vorstellung von der Seele haben, weil die Seele ein unvorstellbares Sein ist, ein Sein, das wir sind und das wir nicht sehen), das Sich-berühren, Sich-sehen, 'Erkennen durch Gefühl'.<sup>27</sup>

Wenn der sich Bewegende nicht als solcher unsichtbar ist, ist er vielleicht doch nicht direkt auf dem Grund des "Erkennens durch Gefühl" fühlbar? Hier gibt es eine Möglichkeit, die Merleau-Ponty nicht sieht.

### *5. Reflexion, Stimme und Zeichen/Sprache*

Wir haben keine Vorstellung von der Seele, und die Seele ist nur durch das Gefühl erfahrbar. Das ist die These von Malebranche. Für ihn bedeutet das Erkennen durch das Gefühl keine Erkenntnis im strengen Sinne. Da wir nur durch die Vorstellung erkennen, hält er das auf dem Gefühl basierende Erkennen des Selbst im Vergleich zur Erkenntnis durch die Vorstellung für diffus und unvollkommen. Diese negative erkenntnistheoretische Einschätzung setzt sich, wie wir schon gesehen haben, bei Merleau-Ponty fort. Andererseits aber schreiben J. A. Lelarge de Lignac und Maine de Biran dem Gefühl einen noch positiveren Sinn in bezug auf das Erkennen zu. Biran übernimmt den Begriff des "intimen Sinns" von Lignac und führt ihn weiter. Das Gefühl gilt nun nicht mehr als unbestimmt und mangelhaft, also als minderwertig. Es bildet vielmehr erst die Basis der Erkenntnis durch die Vorstellung und begründet sie sogar. Bei Michel Henry ist dies nachzulesen, denn er entwickelt die Ontologie von Maine de Biran anhand des Begriffs der Immanenz als Grund der Transzendenz. Über den Begriff der Immanenz und die daraus entwickelte Ontologie von M. Henry<sup>28</sup> hat R. Kühn bereits eine umfassende und vollgenügende Forschung veröffentlicht.<sup>29</sup> So gehen wir hier nicht darauf ein und beschränken uns stattdessen auf die Beziehung zwischen cogito, Reflexion und Stimme (Zeichen), wie Biran sie erfaßt. Dabei berufen wir uns als Anlaß und Voraussetzung der Diskussion darauf, wie Henry die Ontologie Birans mit Hilfe des Immanenz-Begriffs deutet. Wir möchten auf diese Weise analysieren, wel-

che Konsequenzen wir daraus bezüglich des cogito-Problems beziehungsweise seines Sinns und Ausdrucks ziehen können.

Bei M. Henry und Maine de Biran ist das Selbst der Bewegung im nicht-sprachlichen Sinne, das heißt das Selbst des Sich-bewegens direkt durch das Gefühl zu erfassen. Werden wir hier nicht wiederum gezwungen, das cogito als ein reines Denken zu akzeptieren, das schon vor und unabhängig von der Sprache existierte? Auch Biran gibt wie Descartes anscheinend die Existenz des Ich zu, das als ein reiner Sinn selbstständig vor der Sprache existiere. Das Tier hat keine Sprache, aber nicht deshalb nach Biran, weil es kein Vermögen des Abstrahierens hat, sondern weil es nichts zu abstrahieren und zu unterscheiden hat:

Der erste Gebrauch des konventionellen Zeichens setzt wesentlich den grundlegenden Sachverhalt des Bewußtseins, das heißt die unmittelbare Apperzeption des Subjekts der Anstrengung als vom Gegensatz unterschieden voraus, der ihr widersteht. Sobald diese Unterscheidung entstanden ist, gibt es den Grund für den Gebrauch des ersten intellektuellen Zeichens 'Sein', das das Verb und der Logos par excellence ist.<sup>30</sup>

Die gewollte Anstrengung als Verwirklichung unserer Willenskraft wird ausnahmslos von deren unmittelbarer Apperzeption begleitet, und in dieser Apperzeption wird uns die Erfahrung des Willensakts direkt als ein Gefühl der Anstrengung gegeben. Für Biran liegt in der unmittelbaren Apperzeption der Wirksamkeit des Willensakts das Wesentliche dessen, was Descartes mit dem cogito gemeint hat. Biran setzt die unmittelbare Apperzeption der Anstrengung als Bedingung für die Entstehung der Sprache voraus. Können wir daraus den Schluß ziehen, daß das cogito schon vor der Sprache und frei von der Sprache existiere? Dies ist nicht so einfach zu sagen, denn bei Biran handelt es sich um die Reflexion bezüglich der Entstehung des Zeichens/der Sprache, während das cogito und die Reflexion untrennbar ineinander verwoben sind. Was bedeutet für Biran das Zeichen/die Sprache? Für ihn bedeutet das Zeichen den uns verfügbaren, sinnlichen Gegenstand. Seine Eigenschaft, das heißt, wie es wiederholt zu gebrauchen ist, stammt aus dem Faktum, daß das Zeichen unserem Willensakt unterliegt, und wir es vielmals und zu jeder Zeit gebrauchen können, so wie wir es wollen. Allerdings bedeutet dies nicht, daß das Zeichen für sich wiederholbar sei. Unser Wille, unsere Kinästhese des sich selber Be-

wegens begründet die Wiederholbarkeit des Zeichens und damit auch seine Existenz. Das Zeichen gehört seinem Wesen nach zum Willen. Es ist in sich schon der versinnlichte Willensakt. Und in diesem Sinne ist das erste und eigentlichste Zeichen jene Sprache, die sich als Stimme verwirklicht und die wir als Sprache hören.

Warum steht die Sprache als Stimme an privilegierter Stelle unter allen Zeichen? Aus dem Grunde, weil in der Stimme/Sprache der Wille am besten versinnlicht wird. Weil im Bereich der Wahrnehmungsempfindungen wie Sehsinn oder Tastsinn der Wille über die eigene Stimme am leichtesten verfügen kann. Da das Zeichen vor allem eigentlich der verfügbare sinnliche Gegenstand sein soll, erfüllt die eigene Stimme diese Bedingung am besten. Warum unterliegt die eigene Stimme dem eigenen Willen am meisten vor allen anderen Wahrnehmungsempfindungen? Wie ist es zum Beispiel mit dem Sehsinn? Der Gegenstand des Sehens wird uns nicht von außen und unabhängig von unserem Verhalten vorgegeben. Wir akzeptieren ihn nicht passiv. Der Gegenstand wird erst durch die aktive Bewegung unseres Blicks konstituiert, wenn wir ihn sehen wollen. Der Sehgegenstand ist in diesem Sinne ein Produkt unserer aktiven, intentionalen Leistung des Sehens und deswegen ganz und gar von unserem Willen abhängig. Gleichwohl hat seine Abhängigkeit vom Willen eine Grenze. Denn der Sehgegenstand kann sich zwar ohne die Bewegung des Blicks unmöglich konstituieren, aber wir können nicht nur durch diese allein sehen, was wir wollen. Nicht anders ist es auch beim Tastsinn. Durch den aktiven Tastsinn, der für Biran voll Bedeutung ist, oder noch genauer gesagt, durch die nackte Bewegung des Zusammenstoßes ohne jede Tastempfindung tritt der Ursprung der substanziellen Masse, die die Außenwelt konstituiert, als Widerstand – als die Kraft zu widerstehen – dieser Bewegung entgegen. Kurz gesagt, die ursprüngliche Erfahrung der Außenwelt wird uns durch den Widerstand gegeben, der uns in der Bewegung begegnet. Dies behauptet Biran bezüglich der Erfahrung der Außenwelt. Wenn der Tastsinn auch auf die aktive Bewegung unserer Willenskraft reduziert und die substanzielle Welt erst als Widerstandskraft dagegen vorgegeben wird, ist es für Biran doch unmöglich, daß die Anstrengung der gewollten Kraft selber die Kraft des Widerstandes gegen sich selbst erzeugt und sich selbst entgegensteht.

Die Stimme, die eigene Stimme, wird hingegen, anders als beim Gegenstand des Sehens oder Berührens, nach meinem eigenen Willen frei produziert. Ich kann mir einbilden, was ich sehen will, aber ich kann es nicht produzieren. Ich kann nicht willentlich produzieren, was ich berühren will. Bei diesen Wahrnehmungen kann durch den aktiven und intentionalen Akt des Konstituierens nur die Form des Gegenstand produziert werden, aber niemals dessen Materie. Ich kann hingegen den Gegenstand des Hörens, den Ton samt seiner Materie frei produzieren. Die Abhängigkeit des Wahrnehmungsgegenstandes von den äußeren Bedingungen ist im Fall der eigenen Stimme im Vergleich zu den anderen Gegenständen sehr gering, und man kann sagen, sie spielt hier fast keine Rolle. Anders gesprochen können wir über die eigene Stimme unvergleichbar willkürlich verfügen. Hier liegt der Grund für die Beurteilung von Biran, daß die eigene Stimme vor den anderen sinnlichen Gegenständen für das Zeichen am geeignetsten ist. Biran hält die Stimme für tief verbunden mit der hohen intellektuellen Aktivität unseres Reflexionsvermögens. Er definiert den Akt der Reflexion folgenderweise:

Einer gewollten Anstrengung bewußt zu sein, und zwar in irgendeinem Modus, der das partielle oder totale Resultat der Anstrengung ist, und in dem gefühlten Effekt die Ursache (das Ich) zu finden, das ist der erste Akt der Reflexion.<sup>31</sup>

Ganz genau so wie bei der husserlschen phänomenologischen Reduktion das Ich als Einheit der die Welt konstituierenden Intentionalitäten oder als Pol beschrieben wird, worauf diese sich zusammenziehen, so stellt sich das Ich bei der biranschen Reflexion als aktive Willenskraft dar. Bei der Reflexion Birans gilt die Welt als ein Resultat der durch den Willen verursachten Aktivität, während sie hingegen gemäß der phänomenologischen Reflexionsmethode durch die Intentionalität des Bewußtseins konstituiert wird. Es ist kennzeichnend für die biransche Reflexion, daß sich das Ich als Ursache eines bestimmten Resultats, also als eine Kraft, die dieses Resultat hervorbringt, erfaßt. Man kann wohl sagen, hier wird die Intentionalität oder Konstitutivität des Bewußtseins bei der Phänomenologie letzten Endes bis auf eine Kraft, Bewegung, bis auf die Kinästhesie hin reduziert. Biran findet die elementare Form unseres Reflexionsvermögens einfach darin, daß wir

uns selber sprechen hören können, während die Phänomenologie eigens die Reduktion zur Durchführung der Reflexion braucht. Das Hören ist mit der Fähigkeit, etwas auszusprechen, verbunden, und wir sind auf solche Weise von Natur aus damit versehen, so daß wir das aktive Ich als Ursache, unterschieden von dessen Resultat, als solches erfassen können. In diesem Sinne zeigt sich der Reflexionsakt am ursprünglichsten und am deutlichsten im Sich-selbst-Hören, im Sich-sprechen-Hören.

Wir erfahren unsere eigene Aktivität meistens gleichzeitig mit deren Resultat, so daß wir diese beiden nicht immer ausreichend voneinander trennen und unterscheiden. Das Berühren (der Tastsinn) ist, zum Beispiel, ohne die Bewegung der Hand unmöglich. Dennoch ist letztere uns nur selten bewußt, da wir während des Berührrens ausschließlich auf den Gegenstand achten, und nicht auf die eigene Hand. Davon zeugt auch die Philosophiegeschichte, worin die Wahrnehmung beziehungsweise der Sinn in allgemeinen als eine passive, einseitige Erfahrung behandelt worden ist, die jeder Aktivität von unserer Seite entbehrt. Wir denken so gewöhnlich nicht nur in bezug auf die Wahrnehmung oder den Sinn, sondern selbst in bezug auf die aktivste, gewollte Bewegung des Leibes. *Sur l'origine de l'idée de force, d'après M. Engel* von Biran, worin Humes Anmerkung behandelt wird, zeigt uns, wie Engel behauptet, daß der Muskelsinn als ein spezielles Organ für die Erfahrung der Kraft zuständig ist und – so wie die Farbe durch den Sehsinn gegeben wird – der Widerstand der Substanz durch diesen Muskelsinn als Kraft erfahren wird. Unsere Erfahrung der Farbe entstamme dem Impuls des Gegenstandes und unsere Erfahrung der Kraft entstamme seinem Widerstand, der seinerseits eine Impression in unserem Muskelsinn hinterläßt.<sup>32</sup> Man vergißt hier aber vollkommen, daß es zuerst die Bewegung meines Willens gibt und erst danach auch der Gegenstand als ein Widerstand mir gegenüber gegeben wird. Wie Biran schon mit Recht bemerkt hat, soll man den Ursprung der Idee von Kraft niemals im Eindruck suchen, der durch den Widerstand des Gegenstandes in meinem Muskelsinn verursacht wird, sondern im Gegenteil vielmehr in der Bewegung meines Willens, die solchen Widerstand erst verursacht. In Wirklichkeit aber geschieht es umgekehrt selbst im Fall der aktivsten, gewollten Bewegung, weil die Hand zum Beispiel beim Tastsinn die aktive

Bewegung selber verursacht und andererseits auch deren Resultat selbst erhält.

In diesem Punkt, meint Biran, gibt es beim Hören keine Gefahr, die Ursache und deren Resultat miteinander zu verwechseln. Denn es hängt zwar mit dem Sprachorgan zusammen, aber der Sprechende und der ihn Hörende sind dabei von Anfang an klar getrennt. Wenn zwei verschiedene Vorgänge nacheinander geschehen, ist es in der Tat allerdings unmöglich, zwischen diesen beiden eine notwendige Kausalität zu finden. Das zeigt schon Hume. Wenn man seine eigene Stimme hört, sind dabei der Sprech- und Hörakt zweierlei und doch auch zugleich notwendigerweise miteinander verbunden. Biran erklärt diese Verbindung, indem er sagt, daß der Ton von außen nachgeahmt und verdoppelt sei.<sup>33</sup> Einen Ton hören heißt den Ton wie einen Widerhall reflektierend sagen. Es bedeutet, den Ton innerlich zu wiederholen. Der innerlich nachgeahmte Ton wird ohne jede weitere äußere Vermittelung direkt innerlich gehört: "Der Widerhall von einer äußeren Impression hat eine von den äußeren Dingen unabhängige Aktivität."<sup>34</sup> Biran erklärt auf diese Weise die Notwendigkeit der Verbindung mit der Unmittelbarkeit, mit der der innerlich wiederholte Ton direkt gehört wird. Aber bedeutet das innerliche Hören wirklich das innerlich wiederholende Sagen? Dann könnte man letztlich nie das Problem lösen. Wir müssen noch weiter überlegen, was es bedeutet, daß der innerlich wiederholte Ton direkt gehört wird.

In der Stimme nimmt der Willensakt als wirksame Kraft Gestalt an. Wenn das Hören das innerliche Wiederholen des Gehörten ist, dann wiederholt sich beim Hören auch die Aktivität der Kraft. Wenn man die eigene Stimme hört, dann wiederholt sich daher die Bewegung fast gleichzeitig: zuerst akustisch (sprechen), und dann innerlich (hören). Einer Bewegung folgt hier sogleich eine andere, wie eine Reflexbewegung. In diesem direkten Nacheinander zeigt sich für Biran eine bestimmte Beziehung des Sprechaktes zu dessen Nachahmung und Wiederholung. Sie soll der Definition der Reflexion bei Biran entsprechen. Anders gesagt erschöpft sich die Beziehung zwischen den beiden Bewegungen (Aussprechen und Nachahmen/Wiederholen) nicht in der Beziehung zwischen dem Originären und dem Nachgeahmten. Zwischen ihnen ist auch die Beziehung zwischen der Ursache der Kraft und ihrer Wirkung zu erkennen. Aber wie kommt man da-

rauf, in dem anscheinend lediglichen Nacheinander der zwei Bewegungen eine notwendige Kausalität von beiden zu sehen, obwohl die eine doch auch die Nachahmung der anderen ist? Bezuglich der Kausalität behauptet Biran, Hume und Kant zum Trotz, daß wir beim Willensakt am klarsten erfahren, wie notwendig sich die Ursache und das Resultat aufeinander beziehen. Nach Biran erfahren wir auch durch das Gefühl der Anstrengung, das selber ein Modus der Apperzeption unseres Willensaktes ist, die Anstrengung und ihr Resultat als solche, die wie Ursache und ihr Resultat in notwendiger Beziehung zueinander stehen. Indem wir dies auf den Reflexionsbegriff anwenden, kommen wir dazu, daß es auch beim Hören der eigenen Stimme zwischen dem Sprechakt und dessen innerlicher Wiederholung (Hören) eine notwendige, kausale Beziehung gibt, da die eine eine Anstrengung und die andere ihr Ergebnis ist. Gehen wir darauf noch genauer ein.

Die Kausalität, die wir beim Hören der eigenen Stimme finden, zeigt zwar das Muster für die Reflexion auf, aber sie kann nicht erst durch einen Akt, nämlich durch das Hören in den Bereich meiner Erfahrung eintreten. Davon zeugt, daß Biran sich noch eine andere Reflexion vorstellt, die er von der auf der Stimme basierten sorgfältig unterscheidet:

Durch einen ersten Akt der Reflexion lernt das Subjekt der Anstrengung sich selbst als solches zu apperzipieren, das von der fremden, widerstehenden Bedingung unterschieden beziehungsweise getrennt ist. Durch den gleichen, aber noch intimeren Akt der Reflexion unterscheidet der Sich-Bewegende, der die Töne artikuliert und damit ausspricht, die Anstrengung des Sprechaktes von den Impressionen, die ihr Resultat sind. Ohne diese Unterscheidung gibt es kein Zeichen, das aus dem Willen entstammt. Mit der Entstehung der Unterscheidung werden die Zeichen zugleich eingerichtet.<sup>35</sup>

Man findet den ersten Reflexionsakt darin, daß das Subjekt als ein Subjekt der Anstrengung gerade in der Unterscheidung apperzipiert wird, die zwischen dem Selbst und dem Widerstand, der seiner Anstrengung entgegensteht, eine Grenze markiert. Dies bedeutet: Zwischen der gewollten Anstrengung und der Welt, die ihr als Grenze gegenübersteht und gegen sie Widerstand leistet, gibt es von Anfang an eine notwendige, unvermeidliche Beziehung: eine Kausalität. Und diese Kausalität bildet den Grund für die Reflexion. Mit anderen

Worten sind das Subjekt des Willens/der Kraft und die Welt, die seiner Anstrengung entgegentritt und erst so selber entsteht, miteinander so tiefgreifend abhängig verbunden, daß das eine ohne das andere unmöglich existieren könnte. Diese Abhängigkeit der beiden voneinander begründet erst den biranschen Reflexionsbegriff. Wie sollen wir dann den anscheinend parallelen Zusammenhang zwischen der Reflexion der nackten Kraft, die durch die Anstrengung und den Widerstand dagegen hervorgerufen wird, und der noch intimeren, verfeinerteren Reflexion, die auf der Stimme basiert, deuten? Biran sagt:

Ohne die innerliche Apperzeption des Aktes oder der gewollten Anstrengung gäbe es kein konventionelles Zeichen. Und ohne das konventionelle Zeichen wiederum gäbe es keine Reflexion im wirklichen Sinne, weder klare Idee noch Begriff von unseren intellektuellen Akten beziehungsweise deren Resultaten.<sup>36</sup>

Ohne das konventionelle Zeichen wäre echte Reflexion unmöglich, auch "die Begriffe einer vom Resultat getrennten Ursache, einer Substanz, die von seinem Modus getrennt ist", und sogar auch "die Idee eines von seinen eigenen Attributen getrennten Subjekts (des Ichs)":<sup>37</sup>

Die Grundlage all dieser Begriffe [Ursache, Resultat, Subjekt Attribut und so weiter] besteht gerade in uns selbst, und zwar unabhängig von allen konventionellen Zeichen. [Aber, fügt Biran hinzu]: Es gibt eine wesentliche Differenz zwischen dem unklaren Wahrnehmen und Empfinden der verschiedenen Modi, die sich im Konkreten zufällig versammeln, und der klaren Apperzeption der getrennten beziehungsweise abstrahierten Modi. Nun, diese Unterscheidung der abstrahierten Modi kann nicht ohne den Gebrauch der Zeichen der Sprache geschehen. [Sowie]: Obwohl das Individuum innerlich fühlt beziehungsweise apperzipiert, daß es existiert, und dieses intime Bewußtsein, wie wir schon gesehen haben, ganz und gar auf der ersten Entwicklung der Anstrengung basiert, ändert es nichts daran, daß es dennoch einen klaren Begriff oder eine klare Idee von seiner Existenz hat, insofern es dieses ursprüngliche Urteil auf eine feste Weise an die beständigen Zeichen wie 'Ich' oder 'ich existiere' knüpfen kann. [Dasselbe gilt von den Begriffen "Widerstand", "Substanz" und "Ursache"]: Wenn ich sie durch die Zeichen nicht ausdrücken könnte, würde sich keiner von den anderen unterscheiden, sie blieben ineinander verwoben in ihrer ursprünglichen, wesentlichen Form.<sup>38</sup>

Wir können den Zusammenhang zwischen dem cogito, der Reflexion und der Sprache bei Biran daher folgenderweise zusammenfassen: Zuerst besteht das Wesentliche des cogito in der Apperzeption der

gewollten Anstrengung, und diese bietet den Grund für die Idee des *cogito*. Die gewollte Anstrengung ist andererseits zwar ohne ihren Gegensatz, das heißt ohne den Widerstand gegen sie unmöglich. Aber ihre notwendige Korrelation bestätigt letzten Endes die Notwendigkeit der Kausalität. Anders gesagt ist die Kausalität aus keinem anderen Grund notwendig, als daß die gewollte Anstrengung und der Widerstand gegen sie untrennbar voneinander abhängig sind. Bei Biran ist nun der Reflexionsbegriff, wie schon gesehen wurde, nach dem Modell der Kausalität entworfen. Daraus ist zu erschließen, daß sowohl das *cogito* als auch die Reflexion darüber ihren Keim schon im "grundlegenden Sachverhalt" hat, der – allen Begriffen und Vorstellungen voran – im Gefühlt-werden der Anstrengung apperzipiert wird. Indem der Keim der Reflexion mit Hilfe der Stimme/der Zeichen wächst, entwickelt sich auch der Keim des *cogito*. Und das *cogito* und die Zeichen, die seine Entwicklung unterstützen, sind als eine varierte Beziehung zwischen der ursprünglich gewollten Anstrengung und deren notwendig entstandenem Korrelat "Widerstand" zu verstehen. Das Wesen der Zeichen besteht darin, die Kausalität zwischen den beiden zu verfeinern und daraus die Stimme als das Resultat, dessen Ursache einzig und allein das Ich ist, hervorzubringen. Diese Beziehung entfaltet sich in einer speziellen Form, nämlich so wie man seine eigene Stimme hört, weiter, so daß das noch unentwickelte, unartikulierte *cogito*, das von Anfang an unserem Dasein innewohnt, sich mit der Reflexivität zu entwickeln und zu artikulieren beginnt, so daß damit am Ende auch die Vorstellungsfähigkeit und der Vorstellungsakt entstehen.

Zum Schluß ist noch die enge Verwandtschaft zwischen dem biranischen Reflexionsbegriff und der abstrakten Malerei von Kandinsky zu erwähnen. Nach M. Henry<sup>39</sup> hat er nicht darauf abgezielt, die äußerliche Wahrnehmungswelt und die Gegenstände, woraus diese besteht, bis zu einfachen, sichtbaren Elementen auszulegen, um daraus die Welt und ihre Gegenstände malerisch von neuem zu rekonstruieren. Wenn die abstrakte Malerei so einfach wäre, dann bliebe ihr Inhalt und Sinn durchaus innerhalb der gegenständlichen Wahrnehmungswelt und sie selbst wäre, gemäß der aristotelischen Tradition, der Mimesis der Natur zugeordnet. Aber es verhält sich in Wirklichkeit nicht so. Die Kunst ist für Kandinsky nichts anderes als der Versuch,

von der äußereren, gegenständlichen Welt zum immanenten, verborgenen Leben zurückzukehren. Das Leben ist eine Kraft, und seine Existenz als Kraft zeigt sich im Gefühl. Das Gefühl zeugt von der Existenz der Kraft schlechthin. Die Reflexion ist für Biran der Weg, dem Bann der transzendenten Vorstellungswelt zu entkommen und das echte Selbst als Kraft/Ursache zu apperzipieren. Ebenso führt die Abstraktion Kandinsky weg von der Außenheit der gegenständlichen Wahrnehmungswelt zurück zum Leben, zur Immanenz, zum Gefühl als Wirklichkeit des Lebens.

Um die Apperzeption des Selbst durchzusetzen, sich selbst im Reflexionsakt als Kraft aufzufassen und sogar zu entfalten und zu entwickeln, braucht Biran die Hilfe der Stimme, der akustischen Zeichen als einer sinnlichen Impression, die dem Willen gehorcht. Und Kandinsky mußte durch die abstrakte Malerei, die das immanente Leben zum Thema hat, ihre Ausdrucksmittel wie Farben, Linien und Formen schließlich auch von der Gegenständlichkeit der Wahrnehmung loslösen und "abstrahieren", damit sie der Notwendigkeit des Lebens, das heißt des Gefühls folgen. Um es anders zu sagen, ist das, was wir unter Farben verstehen, nicht mehr das Rot des Teppichs oder das Blau des Meeres, sondern schlechterdings das Rot selbst und das Blau selbst. Und Form und Linie sind entsprechend auch nicht mehr das, was die Form des Tisches oder den Umriß des Baumes bezeichnet, sondern sie sollen zur Form, zur Linie für niemanden, zu nichts als zu sich selbst zurückkehren. Die Farbe, die Form und die Linie hören damit auf, sich dem Wahrnehmungsgegenstand der äußeren Welt unterzuordnen und sich dadurch zu beschränken, so daß das Leben, das Gefühl sie nach Belieben als eigene Zeichen gebrauchen kann. Die Abstraktion des Ausdrucks bei Kandinsky beabsichtigt, sich die Zeichen, die dem Maler zur Verfügung stehen, zu eigen zu machen, um die Reflexion noch bewußter im Malen zu vollziehen.

Die Beziehung zwischen dem Inhalt/Sinn und der abstrakten Form (Farbe und Linie) bei der abstrakten Malerei, nämlich zwischen der inneren Entwicklung des Lebens und seinem Ausdrucksmittel, läßt umgekehrt die dynamische Beziehung zwischen der biranschen Reflexion und der Stimme/Zeichen hervortreten. Der Biranismus erfaßt die Reflexion als etwas, das – unterstützt durch die Stimme/Zeichen – das schon im Gefühl der Anstrengung gegebene Ich begrifflich fixiert

und klar macht. Das allerdings bedeutet nicht, daß das Ich schon konfus existierte und die Reflexion ihm ein Etikett des Zeichens gäbe und es so von allem anderen unterschiede, um es abzugrenzen. Die Reflexion ist ein freier Akt, und besteht darin, über die Stimme/Zeichen zu verfügen. Durch diesen freien Akt erst kann sich das Ich noch freier von allen Bedingungen entfalten, und seine Kraft noch stärker apperzipiert werden. Die abstrakte Form, Farbe und Linie, drücken zwar das immanente Leben aus, aber es bedeutet nicht, daß das durch die abstrakte Malerei ausgedrückte Leben schon unabhängig vom Ausdruck und vor dem Ausdruck für sich existierte. Wenn dies so wäre, dann bliebe die abstrakte Malerei einfach nur die Nachahmung des Lebens. Kandinskys Theorie unterscheidet sich von der traditionellen Kunsttheorie nicht dadurch, daß sie statt der Nachahmung der Natur jene des Lebens behauptete. Sowohl die abstrakte als auch die figurative Malerei, überhaupt jede Kunst, ist keine Nachahmung, sondern Schöpfung, eine Schöpfung neuen Lebens. Es ist die Schöpfung, die aus dem Bedürfnis des Lebens stammt, noch schönere Töne zu hören, noch Schöneres zu sehen, noch mehr und noch tiefer zu fühlen, als es uns die Natur erlaubt. Die abstrakte Malerei bezeugt, daß die Kunst, die Malerei, gerade deshalb existiert, um dieses Bedürfnis zu erfüllen und zu verwirklichen. Auch die Reflexion zielt darauf ab, durch die freie Entwicklung des Zeichens eine noch tiefere Apperzeption zu verwirklichen und damit ein noch fruchtbareres Leben zu genießen. Die Reflexion entspricht einer steten Entwicklung zu tieferem Leben hin, und nur in dem Wie der Reflexion unterscheiden sich Kunst und Philosophie voneinander.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: W. de Gruyter 1966, 212.
- <sup>2</sup> Ebenda 222.
- <sup>3</sup> Vgl. Y. YAMAGATA, Koe to ikiikitotsita Chikara [Die Stimme und die lebendige Kraft], in: Genshogaku Nenpo [Jahrbuch der Phänomenologie] 10, 1955.
- <sup>4</sup> Phänomenologie der Wahrnehmung, 232.
- <sup>5</sup> Ebenda 456 f.
- <sup>6</sup> Ebenda 457 f.
- <sup>7</sup> Ebenda 458.

- <sup>8</sup> Ebenda 459 f.
- <sup>9</sup> Ebenda 462 f.
- <sup>10</sup> Das Sichtbare und das Unsichtbare, München: Fink 1986, 222 und 231 f.
- <sup>11</sup> Ebenda 228.
- <sup>12</sup> Ebenda 175-179.
- <sup>13</sup> Ebenda 177 und 328.
- <sup>14</sup> Ebenda 184 und 316.
- <sup>15</sup> Ebenda 191.
- <sup>16</sup> Ebenda 193 f.
- <sup>17</sup> Ebenda 194.
- <sup>18</sup> Ebenda.
- <sup>19</sup> Ebenda 341.
- <sup>20</sup> Ebenda 315.
- <sup>21</sup> Ebenda 314.
- <sup>22</sup> Ebenda 315.
- <sup>23</sup> Ebenda 332 und 336.
- <sup>24</sup> Ebenda 320 f.
- <sup>25</sup> Ebenda 321.
- <sup>26</sup> Ebenda 314.
- <sup>27</sup> Ebenda.
- <sup>28</sup> Vgl. Philosophie et phénoméologie du corps. Essai sur l'ontologie biraniennes, Paris: PUF 1965 (Neuaufllage 1988).
- <sup>29</sup> Vgl. Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität, Freiburg/München: Alber 1992.
- <sup>30</sup> MAINE DE BIRAN, Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature (Oeuvres complètes VIII-IX), Genf/Paris: Slatkine 1982, 490.
- <sup>31</sup> Ebenda 487.
- <sup>32</sup> Vgl. MAINE. DE BIRAN, Dernière philosophie: Existence et anthropologie (Oeuvres X/2), Paris: Vrin 1993, 53.
- <sup>33</sup> Vgl. Essai sur les fondements de la psychologie, 480.
- <sup>34</sup> Ebenda.
- <sup>35</sup> Ebenda 487.
- <sup>36</sup> Ebenda 492.
- <sup>37</sup> Ebenda 493.
- <sup>38</sup> Ebenda.
- <sup>39</sup> Vgl. Voir l'invisible, sur Kandinsky, Paris: Bourin 1988.