

# Emil Angehrn

## Körper, Leib, Fleisch

Von den Inkarnationen der Sprache

Dass Sprechen weder ein rein geistiger Akt noch ein äußerer Tausch von Zeichen ist, gilt der Phänomenologie als ausgemacht. Weder die Gedankenübertragung zwischen Geistern noch die Vernetzung zwischen Computern taugt als Modell für die menschliche Sprache. Exemplarisch hat Maurice Merleau-Ponty den Leib als Fundament aller Sinnprozesse aufgewiesen und diese Verortung in der durchgehenden zweifachen Abwehr intellektualistischer und materialistischer Erklärungen konkretisiert. Zurückgewiesen wird die einseitige Begründung des Sprachphänomens in der Innerlichkeit wie in der Äußerlichkeit. Sprache hat konstitutiv an beidem teil. Unter vielfachen Hinsichten ist Sprache gerade in Theorien und Forschungen der letzten Jahrzehnte – doch ebenso seit frühesten Spekulationen über die Entstehung und das Funktionieren von Sprache – im Zwischen von Innen und Außen beschrieben worden. Sprache hat ihren Ort in der Verbindung von Geist und Körper, sie realisiert sich als sinnhaftes Tun und Erleben des leiblichen Daseins. Wir teilen uns über Laute und Gesten mit und wir verstehen Gesichtsausdrücke und Körperhaltungen, bevor wir uns sprachlich artikulieren. Der Leib ist die vermittelnde Mitte zwischen Subjekt und Welt, zwischen mir und den anderen. Dabei gilt der Hauptakzent neuerer Konzepte der Überwindung einer idealistisch-subjektivistischen Sichtweise, wie sie nach verbreiteter Auffassung den Hauptstrang traditionellen Denkens kennzeichnet. Betont werden dagegen die Äußerlichkeit des Sinns und die Materialität der Kommunikation. Sinn ist wesentlich verkörperter Sinn. Ein nicht-reduziertes Verständnis verlangt, die Inkarnation der Sprache zu begreifen.

Indessen ist hier ganz Verschiedenes im Spiel. Die Betonung der Äußerlichkeit ist polyvalent und umgreift verschiedene Kristallisationspunkte. Das Netz der einschlägigen Stichworte – Äußerlichkeit, Räumlichkeit, Materialität, Körperlichkeit, Leiblichkeit, Inkarnation – verknüpft unterschiedliche Weisen, wie Sinn jenseits des subjektiven Meinens realisiert wird und Sprechen den Binnenraum des Bewusstseins transzendiert. Ich schlage vor, drei Schwerpunkte auseinanderzuhalten, denen Stoßrichtungen neuerer Diskurse entsprechen und für welche drei Leitbegriffe stehen, die je andere Akzente setzen und die sich gleichzeitig thematisch und zum Teil terminologisch – in verschiedenen Sprachen anders – überlappen: Körper, Leib, Fleisch. Unter allen drei Leitbegriffen, die stellvertretend anhand profilierter Theorien (Maurice

Merleau-Ponty, Michel Henry, Jacques Derrida) zu illustrieren sind, kommen in der Diskussion signifikante Aspekte der Sprache jenseits des subjektiven Bewusstseins in den Blick. Im Folgenden sollen diese drei Themenfelder je für sich erkundet werden, um zugleich ihre wechselseitigen Verbindungen zu beleuchten. Dabei orientiert sich die Unterscheidung der drei Themenfelder zunächst an der deutschsprachigen Terminologie, die namentlich in der Verwendung der zwei erstgenannten Begriffe eine Distinktion macht, die der französischen Sprache so nicht zur Verfügung steht.<sup>1</sup>

Auszugehen ist vom Leib als Ursprung des Sinns und Organ der Sprache (1.). Von ihm aus sind zwei Außenzonen des Sprachlichen, die zugleich jenseits des individuellen Leibes sind, in den Blick zu nehmen: zum einen die Dimension des Fleisches (2.), die sowohl – profiliert in den Schriften von Michel Henry – die Verbindung zwischen dem Leib und der Lebendigkeit zum Tragen bringt wie sie – so in den späteren Schriften von Merleau-Ponty – die Gemeinsamkeit zwischen den Individuen und zwischen dem Subjekt und der Welt begründet; zum anderen die Dimension der Körperlichkeit (3.), die zugleich die Äußerlichkeit und Materialität des Sinns hervortreten lässt und das Sprachliche im Medium der Schrift reflektiert. Zu fragen ist abschließend, wieweit sich diese verschiedenen Ek-stasen des Sinns unter einen gemeinsamen Nenner bringen und von einer einheitlichen Fragestellung her interpretieren lassen (4.).

## 1. Der Leib als Ort und Ursprung des Sinns

Dass der Sinn im Leben gründet, ist in der phänomenologischen Tradition nach beiden Seiten expliziert worden.<sup>2</sup> Auf der einen Seite hat die hermeneutische Wende der Phänomenologie den Blick darauf gelenkt, dass menschliches Leben wesentlich sinnverstehend und sinnkonstituierend ist. Menschen leben so, dass sie immer ein bestimmtes Verständnis

<sup>1</sup> Sie wird im Französischen über andere Beschreibungen eingeholt, etwa in der Umschreibung des Leibes als »corps propre« oder »corps vécu« (bei Maurice Merleau-Ponty), teils über den Begriff »la chair« (bei Michel Henry). Umgekehrt orientiert sich die Betrachtung des »Fleisches« am spezifischeren und philosophisch gebräuchlicheren französischen Begriff (»la chair«). Ich werde im Folgenden auf die Bedeutungsverschiebungen bei den einzelnen Autoren und zwischen ihnen sowie zwischen den Sprachen nur insoweit eingehen, als es für die Beschreibung der Sache, deren vorrangiges Interesse ein systematisches ist, erforderlich oder hilfreich ist.

<sup>2</sup> Zum Folgenden ausführlicher: Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 90–123.

der Welt und ihrer selbst erarbeiten; in allem Verhalten und Wahrnehmen sind sie, wie Merleau-Ponty betont, »zum Sinn verurteilt«,<sup>3</sup> je schon verstehend und interpretierend. Auf der anderen Seite ist die Sinnhaftigkeit der Existenz nicht aus der Perspektive eines transzendentalen Subjekts, welches sich auf den Gegenstand als sein Gegenüber bezieht, zu beschreiben, sondern mit Bezug auf das Subjekt als sinnlich-leibliches Dasein: Sinnssubjekt – Autor, Adressat und Empfänger von Sinn – ist der Mensch als lebender Körper, als Leib. Mehrere Autoren (M. Merleau-Ponty, B. Waldenfels, M. Henry, H. Schmitz, G. Böhme)<sup>4</sup> haben in den vergangenen Jahrzehnten die Bedeutung der Leiblichkeit als Fokus der Existenz und des verstehenden Weltbezugs herausgearbeitet, wobei sie die Bedeutung des Leibbezugs unter ganz verschiedenen Hinsichten sichtbar machen: im Blick auf die räumlich-weltliche Wahrnehmung, das bewegend-tätige Sich-verhalten, die sinnliche Rezeptivität, das emotionale Erleben als Welt- und Selbsterschließung, das Sein-mit-Anderen und den Umgang mit Fremdem, das Verhältnis zum Leben und zur Natur. Im Ganzen unseres theoretischen und praktischen Verhaltens bildet die leibliche Existenz den Boden und Horizont aller Bezüge zu den Dingen, zu anderen Menschen und zu uns selbst.

Im Besonderen tritt der Leib dabei auch als Organ unseres sprachlichen Weltbezugs hervor. Diese Funktion ist nach zwei Hinsichten zu spezifizieren, im Blick auf die Sprache als Kommunikation und als Welterschließung.<sup>5</sup> Offenkundig ist der Leibbezug zum einen, wo Sprache als Instrument der Kommunikation fungiert. Verständigung stellt sich her, wenn wir uns anderen über unser Ausdrucksverhalten zu verstehen geben und leibhafte Äußerungen anderer in ihrer Bedeutung erfassen: Dies ist die Keimzelle des sprachlichen Zugangs zum Sinn.

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Galilée 1945, XIVf. (dt. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter 1966, 16).

<sup>4</sup> Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. von Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000; Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris: Seuil 2000; Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bonn: Bouvier, Bd. II., 1. Teil: *Der Leib* (1965), Bd. III., 1. Teil: *Der leibliche Raum* (1967); Gernot Böhme, *Natur, Leib, Sprache. Die Natur und der menschliche Leib*, Delft: Eburon 1986.

<sup>5</sup> Vgl. Emil Angehrn, »Die Sprachlichkeit der Existenz. Zwischen Kommunikation und Welterschließung«, in: ders. / Joachim Küchenhoff (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Sprache. Philosophische und psychoanalytische Konzepte*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2012; Jürgen Habermas, »Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende«, in: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, 65–101.

Unsere kognitiven und gefühlsmäßigen Beziehungen zu anderen sind grundlegend leibvermittelt; nur sofern wir mit solchen Beziehungen vertraut sind, sind wir in der Lage, auch leibunabhängig (etwa per E-Mail mit einer unbekanntenen Person) zu korrespondieren und dies als wirkliche Kommunikation (im Gegensatz zur Interaktion mit einem Computer) zu erleben. In bestimmten Situationen kann der Leib – in Körperhaltung, Mimik – über das intentional Gemeinte hinaus etwas mitteilen, was dem sich äußernden Subjekt selbst gar nicht verfügbar ist und dem auf der Gegenseite ein leibliches Rezipieren (Mitfühlen, Mitspielen) antwortet, das seinerseits unbewusst sein kann. Kommunikatives Verstehen geschieht im Medium solcher Zwischenleiblichkeit. Sie bildet eine Tiefenschicht des Gesprächs, die nicht zuletzt in genetischer Perspektive sichtbar wird, etwa in der mimischen Reziprozität zwischen Mutter und Säugling, aber ebenso in phylogenetischen Szenarien, wie sie von Sprachursprungstheorien gezeichnet werden. Nach Herder und Humboldt gründet die mitteilend-kommunikative Potenz der Sprache in deren Herkunft aus dem Leben und der Natur, deren ursprüngliches Tönen im Atem des Lebens und in der Stimme der Tiere die Seele des Hörenden berührt und in sie eindringt. Gerade die Zentrierung des Sprachphänomens auf den Laut und das Gehör – statt Schrift und Lektüre – lässt seine Verankerung im Leiblich-Lebendigen hervortreten. Das Akustische ist tiefer in das Innere eingelassen als das Sehen und stiftet eine engere Verbindung mit anderen Lebewesen und der umgebenden Natur. Auch wenn das Konzept des Leibes auf einen individuierten Träger des Äußerns und Vernehmens, idealiter ein einzelnes Subjekt, zielt, kommt dieses als eines in Spiel, das gleichzeitig am Kommunikationsprozess des über das Individuum hinausgreifenden Lebens teilhat.

Indessen geht weder die Sprache in der kommunikativen Funktion auf noch liegt die Leiblichkeit nur der Interaktion zugrunde. Die Fundierung der Sprache im Leben zeigt sich nach anderer Hinsicht ebenso in deren erschließend-darstellenden Funktion. In allgemeinsten Weise kommt die Leibbezogenheit der Sprache dort in den Blick, wo Sprache als Ausdruck thematisch wird. »Le corps comme expression et la parole« lautet der Titel des einschlägigen Kapitels über Sprache im Hauptwerk von Merleau-Ponty.<sup>6</sup> Das Phänomen des Ausdrucks schließt an die Bewegtheit des Lebendigen an, welches nicht in sich verbleibt, sondern in objektivierender Äußerung sich selbst und anderen gegenwärtig wird. Das Ausdruckvermögen ist eine genuine Potentialität des Leibes, die, bevor sie interaktive Zwecke (Mitteilung, Befehl) erfüllt, eine Leistung für das Subjekt selbst erbringt. Über den Ausdruck gibt es dem,

6 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, a. a. O., 203-234 (dt. 207-235).

was es ist, was es meint und was es will, konkrete Gestalt, in welcher es sich gegenwärtig und erkennbar wird. Ausdruck ist das konkrete Medium der Selbstvergegenwärtigung wie des sinnhaften Weltbezugs. Im Ausdruck gibt der Mensch seinen Gedanken konkrete Gestalt, eignet er sich sein Denken, sein Wollen und Fühlen, den Bewandtniszusammenhang seines Weltbezugs und den Sinn seines Verhaltens an. Ausdruck ist nicht die Transposition eines präexistenten Sinns in ein äußeres Zeichensystem, sondern erst die konkrete Stiftung und Aktualisierung des Sinns; der Ausdruckswille artikuliert ein Sagen- und Bedeutenwollen, das den Sinn erst konkretisiert und für das Subjekt wirklich hervorbringt. Die Verbalisierung vollzieht sich darin in ähnlicher Weise wie die gestische Äußerung oder die Artikulation im Bild oder in der Musik; sie realisiert eine analoge Verkörperung der Bedeutung, die nur im Medium ihrer materiellen Gestaltung präsent und fassbar wird. Sich den gedanklichen Sinn unabhängig von der sprachlichen Äußerung vorzustellen wäre nach Merleau-Ponty ähnlich wie die musikalische Bedeutung einer Sonate von den sie tragenden Tönen und Rhythmen (oder den Sinn eines Bildes von den Farben und Formen) ablösen zu wollen.<sup>7</sup> Auch wenn man die innere Formgebung des Gehalts noch von der sinnlich-materiellen Medialisierung unterscheiden mag, bleibt im konkreten Ausdrucksphänomen die Durchdringung von Innen und Außen die entscheidende Dimension, in welcher Sinn erst seine Bestimmtheit und Realität gewinnt.

Der äußeren Verkörperung des Sinns im Zeichen geht die Herkunft aus dem Leib voraus. In einem sinnlichen Gegenstand vermag der Ausdruckswille Bedeutung zu realisieren, sofern er selbst an sinnlicher Verkörperung teilhat. Das leibliche Fundament nähert den Ausdruck insgesamt der Geste an, lässt das Wort wie eine Gebärde erscheinen, macht seine Aussage zu einer »gestischen Bedeutung«.<sup>8</sup> Das subjektive Tun und Meinen, das im Affiziert- und Gerichtetsein des Lebens wurzelt, äußert sich selbst im Medium des Sinnlich-Leiblichen. Indessen ist der Leib nicht nur als Medium gestischen Verhaltens und sinnlicher Äußerung für die Sprachreflexion von Belang. In umfassenderem Sinn steht er für eine Dimension des subjektiven Seins, kraft deren das Subjekt am Leben teilhat und in einem Älteren, Umfassenderen wurzelt. Mit dem Leib kommt die Dimension des inkarnierten und situierten Subjekts zum Tragen, welches nicht als reines Bewusstseinssubjekt und rationaler Wille sein Leben führt, sondern als historisch und sozial situiertes, sinnlich affizierbares Lebewesen existiert, das sich in seinem Sein und Gewordensein nicht in Transparenz gegeben ist. Der Leib steht für jene Verwurzelung des Ich in einem Nicht-Ich, die sich vom Körper

7 Ebd., 213 (dt. 216f.).

8 Ebd., 214 (dt. 217).

über das Unbewusste zum kulturellen und geschichtlichen Sinngeschehen erstreckt, aus welchem heraus das Subjekt zum Verstehen der Welt wie zum eigenen Handeln und Schaffen von Sinn erst befähigt ist. Der Leib steht für jene umfassende Bedingtheit, in der das Subjekt sich entzogen ist und worin sein Sprechen und Tun, wie Merleau-Ponty sagt, von weiter her kommt als es selbst.<sup>9</sup> Diese umfassende Herkunft bildet in eminenten Weise den Boden menschlicher Sprache.

## 2. Das Fleisch als Stoff und Medium – zwischen Subjekt und Welt

Diese Herkunft reicht tiefer und umgreift mehr als der individuelle Leib. Sie geht zurück in die Dimension des ›Fleisches‹. Mit diesem Begriff (*la chair*)<sup>10</sup> bezeichnen Merleau-Ponty und Michel Henry die Dimension der leiblich-lebendigen Existenz, die das Tun und Sein des Menschen umfasst und auch das Phänomen der Sprache begründet. Der Begriff fungiert bei beiden Autoren, mit variierenden Konnotationen, als ein Leitbegriff der Reflexion auf das menschliche Sein und das menschliche Weltverhältnis.<sup>11</sup> Schon der Begriffstypus lässt die Stufendifferenz gegenüber dem Sortalbegriff ›Leib‹ hervortreten, der einen identifizierbaren Gegenstand benennt, während die Reflexion auf das Fleisch und auf das Leben eine Stufe tiefer geht in der Archäologie des Sinns und nach einem fragt, was dem individuierten Leib vorausliegt, ihn in seiner Stofflichkeit ausmacht und in seinem Potential konstituiert.<sup>12</sup> Sie zielt auf eine Tiefenschicht im Erleben und Handeln, die im Lebendigsein alles Lebenden wurzelt und das intentionale Gerichtetsein der Existenz fundiert. Diese Tiefenschicht bildet einen Grund und eine Herkunft des bewussten Lebens, ohne dass dieses zur Gänze aus ihr ableitbar wäre. Zu dessen Explikation gehört die Rückbindung an das Leben ebenso wie die Schwelle, die über dieses hinausführt und die Eigengesetzlichkeit des Logos entfaltet. Auch wenn die Sprache auf einen – in der Dimension des Leibes, des Fleisches und des Lebens angelegten – vor-verbalen

<sup>9</sup> Ebd., 502 (dt. 500).

<sup>10</sup> Siehe Anm. 1.

<sup>11</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard 1969 (dt. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink 1986); Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000 (dt. *Incarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München: Alber 2002).

<sup>12</sup> Zum Fleisch als Ursprungsdimension des Sinns bei Merleau-Ponty vgl. Emmanuel Alloa, »Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz«, in: E. Alloa u. a. (Hg.), *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 37–51.

Grund zurückgeführt wird, ist sie nicht im Ganzen ihrer spezifischen Leistung von diesem her aufzuhellen.

Eindringlich arbeitet M. Henry heraus, wie sich der menschliche Leib (den er als *notre chair* oder *le corps d'un être incarné* bespricht) vom materiellen Körper als solchem (*le corps*) kraft seiner Partizipation am Leben unterscheidet. Wie das Leben durch eine spezifische, selbstbezügliche Prozessualität definiert ist, in welcher das Lebewesen sich kognitiv wie affektiv und voluntativ zu sich selbst verhält, so ist der Leib ein empfindender und sich selbst empfindender, sich affizierender und sich erlebender Körper. Ein Abgrund trennt den materiellen Körper der weltlichen Dinge vom Körper eines ›inkarnierten‹ Wesens wie den Menschen.<sup>13</sup> Inkarnierte Wesen sind leidende, begehrende, sich ängstigende, genießende Wesen, die sich erlebend zu sich selbst und zur Welt verhalten. Die Dinge verhalten sich nicht zueinander, der Tisch ›berührt‹ nach Heideggers Wort nicht die Mauer, an die er gestellt ist. Dass aber der Mensch die Dinge berührt und von ihnen berührt werden kann, ist nach Henry darin begründet, dass er zuerst sich selbst berührt: Nur der sich selbst empfindende Leib ist in der Lage, auch die Außenwelt empfindend wahrzunehmen. Wie die Transzendentalphilosophie das Selbstverhältnis als Voraussetzung des Gegenstandsbezugs – das ›Ich denke‹ als in allen Vorstellungen impliziert – herausstellt, so gilt ein analoges Fundierungsverhältnis im Bereich des Sinnlich-Erlebensmäßigen. Selbstaffektion und Selbstempfinden ist die Basismodalität des Lebendigseins, die dessen Wirklichkeitsverhältnis zugrunde liegt. Sie ist der Kern der von Merleau-Ponty mehrfach thematisierten Reversibilität zwischen Empfinden und Empfundenerwerden, Sehen und Sichtbarsein, wie sie Husserl exemplarisch an der Doppelpemphung der sich berührenden Hände expliziert hatte.<sup>14</sup> Nur der Leib als das Grundlegendere kann eine Kenntnis von sich auch als Körper haben. Umgekehrt bedeutet dies, dass wir nur im Leben und aus ihm heraus Zugang zum Lebendigen haben.<sup>15</sup> Eine Beschreibung des lebendigen Leibes mit Kategorien, die dem Körper zugehören, bedingt eine initiale Verfälschung, ähnlich jener Verfehlung, die Heidegger der objektivierend-welthaften Auffassung des Daseins vorhält. Das Leben lässt sich nur aus sich selbst erfassen; gleichzeitig ist es sich selbst ursprünglich erschlossen.

Wenn wir diese Überlegungen auf das Problem der Sprache zurückbeziehen, so kommen mit der Thematik des Fleisches vor allem zwei As-

<sup>13</sup> M. Henry, *Incarnation*, a. a. O., 7 ff. (dt. 13 ff.).

<sup>14</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard 1964, 18 ff. (dt. »Das Auge und der Geist«, in: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. und übers. v. Hans Werner Arndt, Hamburg: Meiner 1984, 13–43, hier 16 ff.); *Le visible et l'invisible*, a. a. O., passim.

<sup>15</sup> M. Henry, *Incarnation*, a. a. O., 123 (dt. 138 f.).

pekte ins Spiel, die über die Leib-Bezogenheit der Sprache hinausgehen. Sprache hat zum einen konstitutiv mit Intersubjektivität, zum anderen mit unserem Verhältnis zur Welt bzw. zur Wirklichkeit im Ganzen zu tun.

Das Verhältnis zu anderen Subjekten wird vor allem bei Merleau-Ponty als eines herausgearbeitet, das unserem Selbst ursprünglich inneohnt. Es geht um eine Koexistenz, die nicht erst über Einfühlung oder Analogieschlüsse hergestellt wird, sondern die umgekehrt den Boden für unser Selbst- und Weltverhältnis abgibt und ihrerseits in unserer Leiblichkeit als einer mit anderen geteilten Partizipation am Leben wurzelt. Nicht der einzelne Leib, sondern die Zwischenleiblichkeit (*intercorporéité*) ist das Medium des geteilten Weltverhältnisses, in welchem ich über den Leib des anderen mit den Dingen und Ereignissen der Welt kommuniziere.<sup>16</sup> Das viel diskutierte Phänomen der kollektiven Intentionalität<sup>17</sup> wird hier in die Dimension des Leiblichen zurückgeführt. Aus dieser Gemeinsamkeit heraus kommt unser Handeln und Sprechen zustande, gerade auch insofern, als wir über die Sprache nicht nur mit anderen interagieren, ihnen etwas mitteilen oder bei ihnen bestimmte Wirkungen hervorrufen, sondern uns auf die Welt beziehen, die wir im Medium des Sprechens erschließen und zur Darstellung bringen. Die Gemeinsamkeit ist darin nicht Effekt, sondern Herkunft des Sprechens.

Nach Merleau-Ponty greift diese ursprüngliche Gemeinsamkeit als eine des ›Fleisches‹ über das Verhältnis zu anderen Subjekten hinaus und kennzeichnet ebenso und in noch fundamentalerer Weise unser Sein in der Welt. Sie ist der Grund, aus dem heraus wir die Welt erkennen und in der Welt Sinn stiften können. Nur dann entwickelt sich die Erschließungsmacht unserer Sprache, wenn sie sich im Zusammenspiel mit der Selbstoffenbarung der Dinge realisiert und Sprache als jene Macht der Vermittlung hervortritt, welche die Lebendigkeit der Welt in meinem Leben anwesend sein und mich an ihrem Leben teilnehmen lässt.<sup>18</sup> Grund und Horizont der Sprachlichkeit ist letztlich die gemeinsame Leiblichkeit, die das Subjekt mit den Dingen verbindet. Der

16 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, a. a. O., 185 ff.; *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard 1968, 115 (dt. »Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952-1960)«, in: *Vorlesungen I*, Berlin: de Gruyter 1973, 51-128, hier 99).

17 Vgl. Hans Bernhard Schmid / David P. Schweikard (Hg.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.

18 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, a. a. O., 169 (»que justement la présence du monde soit présence de sa chair à ma chair, que j'en sois«) (dt. 168); vgl. 173 (Fußnote) (dt. 173).

Begriff des Fleisches, der sich auf den menschlichen Leib wie die Welt – »Chair du monde – Chair du corps«<sup>19</sup> – bezieht, nennt die basale Gemeinsamkeit zwischen Leib und Welt, die aus demselben »Stoff« sind.<sup>20</sup> Die Denkfigur erscheint wie eine leibphilosophische Adaptation der metaphysischen These, dass die Seele kraft ihrer Verwandtschaft mit den Wesensbestimmungen diese zu erfassen vermag. Ebenso klingt in ihr die phänomenologische Idee einer grundlegenden Responsivität an, welche davon ausgeht, dass wir in unserem Tun und Sagen ein Angesprochenwerden durch die Dinge aufnehmen und gleichsam einer Sprache Ausdruck verleihen, die anfänglich nicht von uns, sondern von den Dingen ausgeht. Merleau-Ponty hat dieses Wechselspiel im menschlichen Sprachverhalten, im Bezug zu Geschichte und Tradition und im Besonderen in der künstlerischen Produktion nachgezeichnet, wo der Maler dem Ausdruckswillen der Dinge zu Hilfe kommt und kraft seines Leibes am Sichtbarwerden der Welt beteiligt ist: »Indem er der Welt seinen Körper leiht, verwandelt der Maler die Welt in das Gemälde.«<sup>21</sup> Als vermittelndes Medium steht das ›Fleisch‹ für das Dritte, das beiden voraus liegt und aus dem beide hervorgehen, Element der Ermöglichung des Sinns im Selbstverhältnis wie im Verhältnis zur Welt. In der Verflechtung zwischen dem subjektiven Tun und der Selbstmanifestation der Dinge sieht Merleau-Ponty eine Instanz jenes ursprünglichen und zugleich umfassenden Chiasmus, als dessen Nukleus sich die Umkehrung zwischen Fühlen und Gefühltwerden, Sehen und Sichtbarsein im Empfinden des sich affizierenden Leibes zeigte.<sup>22</sup>

Anders als Merleau-Ponty spricht sich Henry dagegen aus, die Kernstruktur der Reversibilität zwischen Berührendem und Berührtem, die in unserem Leib und nur in ihm stattfindet, auf alles auszuweiten und in unser Verhältnis zu den Dingen einzuschreiben.<sup>23</sup> Vielmehr will er gleichsam auf seiten des Subjekts die Tiefendimension erkunden, die unseren Bezug zu den Gegenständen trägt. Es ist die Tiefendimension des Lebens, aus dem wir kommen und das in uns tätig ist. Die Akzentverschiebung von der Welt zum Fleisch und zum Leben als Ursprungsdimension des Sichzeigens und der Sprache entspricht einer konzeptuellen Korrektur der Phänomenologie, die Henry gegenüber dem Husserlschen Programm durchführen will.<sup>24</sup> Nach ihm ist dieses im Vorurteil befangen, dass alles Erscheinen auf das Erscheinen der Welt zurückzuführen und vom Erscheinen der Welt Dinge her zu begreifen sei

19 Ebd., 302 (dt. 313).

20 M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, a. a. O., 19 ff. (dt. 280 f.).

21 Ebd., 16 (dt. 278).

22 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, a. a. O., 189 ff. (dt. 188 ff.).

23 M. Henry, *Incarnation*, a. a. O., 166 (dt. 184 f.).

24 Ebd., 47 ff., 122 ff. (dt. 57 ff., 137 ff.).

– entsprechend der Modellfunktion des Sehens für die Intentionalität, die ganz in die äußerliche Gegenstandsbeziehung verlegt wird. Verfehlt wird dadurch jene Ursprungsdimension der Phänomenalität, die dem Leib in seiner Selbstaffektion innewohnt und in der sich die Selbstoffenbarung des Lebens vollzieht. Gefordert ist eine Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes zu einer Phänomenologie des Lebens, welche wesentlich eine Wissenschaft dieser Selbstoffenbarung des Lebendigen ist. Dieses ursprüngliche Sichzeigen ist Bedingung dafür, dass Dinge zur Sprache kommen können, es bildet den ursprünglichen Logos, der die Intelligibilität alles Seienden begründet. Es ist ein Logos nicht nach dem Vorbild des griechischen Denkens, als zeitloser Logos jenseits des Sinnlichen, sondern ein dem Leben in seiner Selbstpräsenz und Selbstartikulation immanenter, inkarnierter Logos.

Henry scheut sich nicht, die Ideen des ursprünglichen Worts, der Offenbarung und der Inkarnation durchaus in ihrem religiösen Sinn auszulegen und diesen mit der philosophisch-phänomenologischen Explikation zu verschränken. Wenn wir uns hier auf den phänomenologischen Horizont beschränken, so zeigt sich das Konzept durchaus anderen Vorstellungen vom Ursprung der Phänomenalität und der Sprache verwandt. Dass unsere Rede in einer Sprache gründet und ihr zum Ausdruck verhilft, die in den Dingen selbst liegt, dass unserem Sehen ein Sichzeigen des Seins voraus geht und entgegenkommt, dass unser Verstehen zuletzt ein Vernehmen dessen ist, was die Sache selbst mir zu sagen hat – dies sind Beschreibungen, die wir in ähnlicher Form bei Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer finden. Das Spezifische der von Henry eröffneten Perspektive liegt darin, Sprachlichkeit und Verstehen in der Idee des Leibes, des Fleisches und des Lebens zu begründen und in deren Horizont zu explizieren. Die Hermeneutik der menschlichen Existenz wird auf eine Hermeneutik des Lebens als ihren Grund zurückgeführt. Zugleich geht diese Rückführung mit einer Fundamentalisierung der Sprache einher, deren Ermöglichungsgrund in der ursprünglichen Phänomenalität und dem ursprünglichen Logos, dem »ursprünglichen Sprechen, das in jeder Rede spricht«, liegt.<sup>25</sup>

So haben wir mit den Konzepten des Leibes und des Fleisches zwei Perspektiven vor uns, nach denen die Sprache in einem Medium außerhalb der Verbalität verortet, mit einem Vorsprachlichen verschränkt, in ihm begründet wird. Die beiden Instanzen sind ihrerseits aufeinander bezogen; Fleisch und Leben benennen Dimensionen, welche die Leiblichkeit tragen und sie mit konstituieren. Kraft unserer Leiblichkeit haben wir am Leben teil, das uns mit anderen und mit der Welt verbindet; der Leib ist »die Natur, die wir selbst sind.«<sup>26</sup> Leib, Fleisch, Leben stehen

<sup>25</sup> Ebd., 63 (dt. 74), Übers. E.A.

<sup>26</sup> Gernot Böhme, »Leib: Die Natur, die wir selbst sind«, in: Herbert Schnä-

für eine Herkunft und einen Grund, aus denen menschliches Verhalten im Ganzen und Sprachlichkeit im Besonderen hervorgehen und zu begreifen sind. Dabei markieren sie in unterschiedlicher Weise einen Außen- und Ursprungsbereich der Sprache. Steht beim Leib dessen eigene aktive und passive Sprachlichkeit – als gestisches Verhalten, mimischer Ausdruck, leibliche Resonanz, rezeptives Vermögen – zur Diskussion, so ist mit dem Fleisch der Stoff und der selbstbezügliche Prozess des Lebens angesprochen, der nicht als solcher etwas Bestimmtes zu verstehen gibt oder in seiner Bedeutung vernimmt, sondern die Bedingung der Möglichkeit solcher Rezeptivität und Äußerungsfähigkeit bildet. Dabei erscheint dieser Ermöglichungsgrund in verschiedenem Licht, je nachdem ob wir ihn mit Merleau-Ponty als das grundlegende Medium des Kommunizierens zwischen den Subjekten und mit der Welt auffassen oder ob wir in ihm selbst, mit Henry, einen ursprünglichen Logos, einen Anfang von Reflexivität und Sprachlichkeit festmachen. In beiden Fällen geht es der Phänomenologie der Sprache darum, im Rückgang zum Leib, zum Fleisch und zum Leben ein Prius auszumachen, das dem menschlichen Sprechen voraus- und zugrunde liegt.

Im Gegensatz dazu kommt im Folgenden eine Zone der Äußerlichkeit in den Blick, die dem lebendigen Wort nicht vorausgeht, sondern ihm nachfolgt. Es geht um die Äußerlichkeit, in der das Wort sich niederschlägt und materielle Gestalt gibt. Wieweit wir auch darin zugleich mit einem Ursprung der Sprache zu tun haben, bleibt zu sehen.

### 3. Der Körper – Äußerlichkeit und Materialität

Dass der Sinn nicht im Inneren, sondern im Äußerem, genauer: in der Durchdringung von Innen und Außen ist, ist von der Phänomenologie mit Bezug auf das Sinngebilde wie auf die subjektive Äußerung betont worden. Jeder verstehbare Gegenstand – ein Zeichen wie ein Werkzeug oder ein Ritual – ist nach Husserl in Analogie zum körperlichen Ausdruck aufzufassen, in welchem Geistiges sich im Leiblichen äußert und »in gewisser (nicht physischer) Weise in ihm, eben als Beseelung, als ›Sinn‹ liegt.«<sup>27</sup> Der sprachliche Ausdruck wiederum hat sich als eine Entäußerung gezeigt, in welcher der Gedanke für das Subjekt objektive Gestalt und Bestimmtheit erlangt. Das Hinaustreten des Meinens und Sagenwollens in die Äußerlichkeit ist gerade von der Hermeneutik viel-

delbach und Geert Keil (Hg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg: Junius 1993, 219-234.

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Band I (Husserliana, Bd. 13), hg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 68.

fach erörtert worden (wie umgekehrt das Verstehen schematisch gleichsam als der gegenläufige Weg vom Ausdruck zum inneren Meinen aufgefasst wurde). Mit Bezug auf die Sprache ist dieses Hinausgehen nicht nur in der Überführung des Gedankens in die verbale Artikulation, sondern ebenso als Schwelle von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit zum Thema geworden. Über die Schrift findet die äußere Fixierung der Rede im Text statt, der sich vom Autor (sowie vom ursprünglichen Adressatenkreis und der Sprechsituation) ablösen und ihnen gegenüber selbständige Objektivität erlangen kann. Die mehrfache Verselbständigung und Äußerlichwerdung gegenüber der initialen Sinnbildung bildet in klassischen Fällen einen Teil des hermeneutischen Problems.

Die Äußerlichkeit ist zuinnerst eine gegenüber der reinen Bedeutung, die nur über eine bestimmte Materialität wirklich werden und in der kulturellen Welt in Erscheinung treten kann. Sinn ist auf ein materielles Substrat (Papier, Stein, Farbe, Klang, Gebäude, Körperbewegung) angewiesen, das je nach symbolischer Form und Kultur variiert. Die Kulturwissenschaften der vergangenen Jahrzehnte haben die Aufmerksamkeit für die Bedeutung der Materialität geschärft, welche nicht nur die Gestaltung und das Funktionieren von Sinn ermöglicht und die Formen und Grenzen seiner Vermittlung determiniert, sondern auch mit der Bedeutung interferieren, gewissermaßen in ihre Bildung und Rezeption eingehen kann. Wie die Materialität des Gemäldes, die Viskosität der Farbe und das Relief des Pinselstrichs sich mit dem, was im Bild zur Erscheinung kommt, durchdringt, so affizieren Tonfall und Stimmfarbe den Befehl oder die Klage. Die graphische Gestalt des Gedichts kann selbst zum Teil der Aussage, das Zögern und Sichräuspern zum Teil des Bekenntnisses werden – je nachdem als zusätzliche Schattierung, als zweite Schicht oder als eigentlicher Kern. An die Stelle der schematischen Distinktion von Signifikat und Signifikant tritt eine wechselseitige Durchdringung, die sich mit einer Aufwertung der Äußerlichkeit und Materialität verbindet. Der inkarnierte Sinn ist nicht nur, gleichsam zusätzlich zu seiner ideellen Bedeutung, irgendwie lokalisiert und in etwas inkorporiert, sondern *als* materialisierter bedeutungsstiftend und in seinem Gehalt bestimmt.

Nun ist die Äußerlichkeit nicht nur eine gegenüber dem reinen Signifikat, sondern auch eine gegenüber dem meinenden Subjekt. Die vom Menschen geschaffene Welt, die Welt der Kultur, in welcher Menschen sich ausdrücken und sich über sich verständigen, ist ihnen nicht nur Spiegel oder Medium des Ausdrucks, sondern wird für sie auch ein Anderes und ihnen Gegenüberstehendes. Es ist die Sphäre der ›Objektivierungen des Lebens‹ (Dilthey) beziehungsweise des ›objektiven Geistes‹ (Hegel), die nach Hegel idealiter für ein Durchgangsstadium steht, über welches der Geist sich mit sich vermittelt und in sich zurückkehrt. Indes steht in Frage, wie weit solche Rückkehr und Wiedererkennung

gelingt. Der Transparentwerdung der materialen Äußerlichkeit auf den in ihr erscheinenden Sinn hin steht jene Verhärtung der Objektivierung gegenüber, worin die Entäußerung zur Entfremdung, das Gegenständliche zum nicht-assimilierbaren Anderen wird. Vielfach sind solche Figuren gerade als Kennzeichen der modernen Zivilisation beschrieben worden, worin die Äußerung des Lebens sich aus dem Kreislauf des Lebendigen herauslöst und diesem gegenüber als fremde oder gar herrschende Instanz etabliert; prägnanten Ausdruck hat Georg Simmel dieser Konstellation unter dem Titel einer ›Tragödie der Kultur‹ gegeben.<sup>28</sup> In gänzlich anderem Licht erscheint hier die ›Verkörperung‹ des Sinns gegenüber seiner Herkunft aus dem Leib oder dem Fleisch. Nennen diese einen inneren Ursprung und Grund von Sinn und Sprache, so scheint die nun gezeichnete Materialisierung, von der Verschriftlichung des Sprechens bis zur Institutionalisierung des Handelns, eine Ablösung und Entfernung vom lebendigen Sinn anzuzeigen. Das Äußerlichwerden, das sich zum toten Zeichen und leeren Material degradiert, wird zum Ort der Fremdheit und des Verlusts.

Indessen ist diese Akzentuierung der Äußerlichkeit bis hin zur Fremdheit nur die eine Seite der Materialität des Sinns. Gegen beide Hinsichten des Äußerlichseins – der Äußerlichkeit des Materials gegenüber dem Sinn und der Fremdheit des Kulturgegenstandes gegenüber dem schaffenden Subjekt – setzen andere Konzepte einen Gegenakzent und betonen gerade die für den Sinn wie für das verstehende Subjekt affirmative Bedeutung der objektivierenden Verkörperung. In dieser liegt danach nicht eine Minderung, sondern eine Ausweitung und Vertiefung des sinnhaften Weltbezugs. Gerade neuere Theorien legen darauf ihr Augenmerk.

Was zunächst die Äußerlichkeit der kulturellen Objektivierung für den Menschen angeht, so steht der Betonung der Fremdheit eine ›affirmative‹ Lesart gegenüber, die in der Hermeneutik gerade die »Kunst des Umwegs«<sup>29</sup> hochhält. Menschliches Verstehen und Selbstverstehen werden danach nicht im unmittelbaren Vernehmen und über die Introspektion erlangt, sondern in der Vermittlung über die Entäußerung und

28 Georg Simmel, »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: *Gesamtausgabe*, hg. von O. Rammstadt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989 ff., Bd. 14, 385-416.

29 Ernst Cassirer, »Geist und ›Leben‹ in der Philosophie der Gegenwart«, in: *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner 2004, Bd. 17, 185-205; vgl. Christian Berner, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris: Editions du Cerf 2007; Emil Angehrn, »Der hermeneutische Umweg. Von der Gegenständlichkeit des Sinns«, in: David Espinet / Friederike Rese (Hg.), *Gegenständlichkeit und Objektivität*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 39-59.



den Bezug auf das Andere. Es geht darum, das Andere als das Mittlere, das Medium, aufzunehmen, ohne seine Eigenständigkeit zu suspendieren und seine restlose Integration zu postulieren. Die Objektivität des Lebens muss in ihrem Eigengewicht zur Geltung gebracht und als Moment des Verstehens angeeignet werden. Die kulturelle, vom Menschen hervorgebrachte, künstliche und ihrer Eigenlogik unterworfenen Welt ist das Milieu seiner Existenz. Paul Ricœur hat darauf insistiert, dass Menschen über den Umweg der Interpretation von Mythen und Symbolen, die zwar durch Menschen geschaffen sind und von deren Widerfahrnissen und Hoffnungen Zeugnis ablegen, doch dem einzelnen zunächst als fremde Botschaft entgegneten, in der Erkenntnis ihrer selbst weiter kommen als in der unmittelbaren Reflexion auf sich und im eigenen Selbstentwurf.<sup>30</sup> Subjektiver Sinn gründet im objektiven der Geschichte und der Gesellschaft. Im Horizont der Sprache bedeutet dies eine Aufwertung des Textes, in welchem Gesagtes sich objektiviert und gegenüber der Intention des Autors ein Eigenleben mit eigener Wirkungsgeschichte annimmt, die zum Ort der Rezeption und Verständigung für andere wird. Verstehen vollzieht sich in der Dialektik zwischen Eigenem und Fremdem, die nicht nur die Herkunft, sondern ebenso die Materialisierung und entäußernde Distanzierung des Sinns durchdringt.

Auch die andere Hinsicht der Äußerlichkeit, die Fremdheit gegenüber der Idealität des Sinns, erscheint einer Gegenlektüre in anderem Licht. Exemplarisch kommt dies in der dekonstruktiven Rehabilitierung der Schrift zur Geltung. Im Gegenzug zu Platons Schriftkritik<sup>31</sup> wie zu Hegels Mediatisierung des Zeichens, welche die Äußerlichkeit als vorübergehendes Außersichsein des Geistes auf dem Weg zu sich selbst deutet<sup>32</sup>, betont Derrida die Eigengeltung der Schriftlichkeit sowohl in ihrem Zeichencharakter wie in ihrer Räumlichkeit und Materialität. Jüngere Diskussionen haben die Eigengeltung der mit der Materialität gekoppelten Medialität herausgestrichen und das Bewusstsein davon artikuliert, dass Medien nicht nur neutrale Vehikel, sondern eigene Quellen

30 Paul Ricœur, »Existence et herméneutique«, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil 1965, 7-28, hier 10 (dt. »Existenz und Hermeneutik«, in: *Der Konflikt der Interpretationen I*, München: Kösel 1974, 11-36, hier 14).

31 Jacques Derrida, »La pharmacie de Platon«, in: *La dissémination*, Paris: Seuil 1972, 69-197 (dt.: »Platons Pharmazie«, in: *Dissemination*, Wien: Passagen 1995, 69-190).

32 Jacques Derrida, »Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel«, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, 79-127 (dt.: »Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiotik«, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1999, 93-132).

und Ingredienzen des Sinns sind. Bei Derrida wird dieses Motiv in der Emphase der Schrift als Urschrift greifbar, die auf die Schriftlichkeit als Ursprung des Sinns zielt. Danach sind Texte nicht Verschriftlichungen eines subjektiven Meinens und mündlichen Sagens, sondern »je schon Umschriften« einer ursprünglichen Einschreibung, die sich diesseits des intentionalen Sagenwollens vollzieht, wie Derrida dies mit Bezug auf Freuds frühen Entwurf einer Psychologie nachzeichnet.<sup>33</sup> Statt zum Derivat wird die Schrift hier zum Ursprung, was gleichbedeutend damit ist, dass der Sinn nicht im Inneren des Subjekts, sondern im Außen, im Räumlich-Stofflichen sich herausbildet und erst von dieser Genese her durch das Subjekt angeeignet und als intentional Gemeintes konstituiert wird. Dass das Erste nicht das Sagen, sondern das Lesen ist und dass alles Schreiben sich als Um- und Weiterschreiben vollzieht, ist in Literaturtheorie wie Kulturwissenschaft in vielen Variationen reflektiert worden. Einen Reflex der Fundamentalisierung der Schrift kann man nicht zuletzt in der verbreiteten – kontroversen – Universalisierung der Text- und Lektüremetapher sehen, die auf zahllose Kulturphänomene (und über Kultur hinaus auf die Lesbarkeit der Natur oder des genetischen Codes) ausgeweitet worden ist. Die Subjektlosigkeit der Schrift verbindet sich dann mit der Uneinholbarkeit des Ursprungs, wie sie die Dekonstruktion auch in den Chiffren der Spur und Ursprung anspricht. Das Äußere, Materielle wird hier zum je zurückliegenden Ausgangspunkt eines Sichfindens, nicht zum prospektiven Fluchtpunkt eines Fremdwerdens und Sichverlierens. Als Ursprungsdimension paktiert es mit der Leiblichkeit als vorsprachlichem Raum und Modus der Sinnhaftigkeit der Existenz.

#### 4. Die Äußerlichkeit des Sinns und die Inkarnation der Sprache

Die Frage nach dem Leib der Sprache hat sich als mehrfache erwiesen. Sie bringt unterschiedliche Außenzonen des Sinns zum Tragen, die nicht berührungslos nebeneinander liegen, sondern untereinander vernetzt sind, aber doch unterschiedliche Akzente in der Überschreitung des subjektiven Sinns setzen. Gegen die Innerlichkeit, die Idealität und die Subjektivität des Sinns bringen sie die Dimensionen der Äußerlichkeit, der Materialität und der Objektivität zum Tragen. Zum Teil geht es um eine Herkunft und Tiefenschicht der Sinnkonstitution, zum Teil um eine

33 Jacques Derrida, »Freud et la scène de l'écriture«, in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1979, 293-340, hier 314 (dt. »Freud und der Schauplatz der Schrift«, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, 302-350, hier 323).



Außenseite und weltliche Materialität des Sinngebildes; auf der einen Seite um ein dem Akt des Bedeutens je Vorausliegendes, auf der anderen um ein aus ihm Resultierendes; teils um eine sich ablösende und fremd werdende Äußerlichkeit, teils um einen Umweg des Sichfindens-im-Anderen. Wir haben es mit dem Leib als Träger, dem Fleisch als Medium, dem Körper als Vergegenständlichung des Sichäußerns und Zu-Verstehen-Gebens zu tun. Die verschiedenen Instanzen der Äußerlichkeit nehmen unterschiedliche Orte im Sinnprozess ein und erfüllen variierende Funktionen in ihm. Es ist eine Äußerlichkeit, die teils dem Subjekt in seiner Leiblichkeit anhaftet, teils ihm als objektivierte Verkörperung gegenübersteht. Im Ganzen umfasst die Äußerlichkeit den Spannungsbogen von der Herkunft bis zur Entäußerung und Vergegenständlichung des Sinns. In ihren unterschiedlichen Ausprägungen steht sie, in je anderer Weise, für einen gemeinsamen Grundzug des Sinns: für die Tatsache, dass wir über den Sinn unseres Lebens und unseres verstehenden Weltverhältnisses nicht in uns, in unserem Inneren, sondern draußen, in den Dingen und im Außen unserer selbst, das auch unser Innerstes sein kann, verfügen. Beide Seiten sind bei der Reflexion auf die Äußerlichkeit in ihren diversen Modalitäten wesentlich: das Entzogensein des Sinns und das Gewinnen des Sinns aus dem Anderen. Die Leiblichkeit ist sowohl Verhüllung wie Ursprung des Sichtbarwerdens. Das Andere und Äußere gehört zum Sinn, die Interferenz mit dem Anderen geht nicht nur in seine Genese und Gestaltung, sondern auch in seinen Gehalt und seine Bedeutung ein.

Allerdings bleibt die Frage, wieweit diese Überlegungen zur Äußerlichkeit des Sinns auch Gültigkeit haben für das spezifischere Problem der Sprache. An verschiedenen Stellen ist das Sinnproblem im Vorausgehenden unmittelbar in sprachbezogenen Termini zur Diskussion gestanden: als Sprachförmigkeit des leiblichen Ausdrucks, als Textualität der Kultur, als Sprachlichkeit der Welt oder als ursprüngliche Einschreibung menschlicher Erfahrung. Den allgemeineren Hintergrund dieser Frage bildet das Problem, wieweit die Sinnhaftigkeit unseres Wirklichkeitsverhältnisses in dessen konstitutiver Sprachlichkeit begründet, Verstehen überhaupt nach dem Modell des Sprachverstehens zu denken ist. Dazu nehmen aktuelle Konzepte in konträrer Weise Stellung. Den paradigmatischen Status der Sprache statuiert der berühmte Satz der Hermeneutik von H.-G. Gadamer: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«<sup>34</sup> Umgekehrt insistieren Kultur- und Kunsttheoretiker darauf, dass die Logik des Bildes, die Sinnbildung der Musik, die Praxis von Kulturtechniken nicht nach dem Vorbild des Funktionierens von

34 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Bd. I, Tübingen: Mohr Siebeck 1986, 478.

Sprache, sondern nach ihrer Eigenstruktur und Eigengesetzlichkeit zu entschlüsseln sind (während andere, etwa Adorno, meinen, dass Musik ohne ein Element von Sprachähnlichkeit zu einem sinnlosen Kaleidoskop von Klängen verkomme<sup>35</sup>). Diese allgemeine Fragestellung ist an dieser Stelle nicht zu vertiefen.<sup>36</sup>

Hingegen ist innerhalb des Sprachlichen eine Abstufung zu bedenken, die für die Frage nach der Inkarnation der Sprache von unmittelbarem Belang ist. Wenn wir die genuine Leistung betrachten, welche die menschliche Sprache auszeichnet und sie vom interaktiven Verhalten von Tieren abhebt, so ist es die propositionale Struktur der Sprache, die uns ermöglicht, nicht nur auf Aussagen oder Befehle mit Ja oder Nein zu antworten, sondern uns auch in unterschiedlichen Einstellungen und logischen Formen – des Hoffens, Erwartens, Behauptens, Bestreitens, Fragens – auf identische Sachverhalte zu beziehen. Als propositionale bildet Sprache die anthropologische Differenz, und als solche ist sie Basis höherstufiger sprachlicher Operationen des diskursiven Argumentierens und systematischen Explizierens, des Beratens und Erwägens, des Nachfragens, Interpretierens und Erzählens. Wenn leibliches Empfinden und lebensweltliches Gerichtetsein die Grundlage unseres verstehenden Selbst- und Weltverhältnisses bilden, so geht dieses doch in jener Grundlage nicht auf. Gegenläufig zu Heideggers Depotenzierung der Aussage zu einem »abkünftigen« Modus ist das originäre Verständigungspotential der sich aus sich entfaltenden Sprache zur Geltung zu bringen. Es ist ein Potential, das nicht aus der Herkunft im Leib und der gemeinsamen Teilhabe am »Fleisch« der Welt, sondern nur aus den eigenen, spezifischen Virtualitäten der verbalen Sprache zu explizieren ist.

Es bleibt dann ein weiteres, offenes Feld, zu sehen, wie diese genuinen Potentiale der Sprache mit den im Leib und in der Lebendigkeit gründenden Verstehensformen interagieren, nicht nur in diesen wurzeln, sondern sie kommentieren und reflektierend aufnehmen können, sie weiterführen und interpretieren, aber auch auf sie zurückwirken, in sie eingehen und sie in ihrem eigensten Vermögen steigern können. Es ist die Frage, inwiefern wir auf der Basis der Reflexion und Interpretation anders sehen, anders hören, anders fühlen. Die Bildung des Herzens kommt wie die moralische Sensibilität oder die ästhetische Wahrnehmungsfähigkeit wesentlich über das Erlernen von Vokabularen und differenzierten Beschreibungen zustande.

Nach einer anderen Richtung stellt sich die Frage nach der Interferenz mit der Materialität des Sinns. Im Vergleich mit der Leiblichkeit scheint die Materialität dem Sinn einerseits fremder, andererseits näher

35 Vgl. Albrecht Wellmer, *Versuch über Musik und Sprache*, München: Hanser 2009, II.

36 Vgl. Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn*, a. a. O., Kap. 7-9.

zu sein. Die Materialität paktiert nicht in gleicher Weise mit dem lebensweltlich-sinnhaften Fundament des Sprechens, sie gibt sich nicht wie die lebendige Leiblichkeit als ein Woher des Sagenwollens und Meinens. Abstrakt präsentiert sich das materielle Zeichen als bedeutungsindifferenter Träger und leeres Medium. Doch haben nicht nur neuere Theorien, sondern auch veränderte kulturelle Formen erkennen lassen, wie sehr die stoffliche Gestalt und ästhetische Erscheinungsform in das Sagen und das Gesagte eingehen, in ihm wirken und sich mit ihm durchdringen können. Zwar scheint auch hier die Schwelle zur internen Potentialität der begrifflich-propositionalen Sprache durch die Materialität als solche nicht überschritten werden zu können. Doch bleibt offen, in welcher Weise die Grenzziehung wie das Wechselspiel zwischen beiden sich gestalten. Anders als die Leiblichkeit ist die Materialität nicht in ihrer Natur irgendwie festgelegt. Sie kann in experimentellen und künstlerischen Formen selbst evolvieren und mit dem Sinn in einen freien Dialog, ein Spiel des Fragens und Antwortens bis hin zum virtuellen Tausch der Positionen und Rollen treten. Zwar können wir schwerlich hinter die Intuition zurücktreten, dass das eigenste Vermögen des menschlichen Sprechens – sei es, dass wir es durch das Fragen, das Begründenkönnen oder die poetische Sprache definieren – durch keine noch so elaborierte materielle Gestaltung einholbar oder ablösbar ist. Dennoch bleibt es eine offene, weit ausgreifende und nur durch konkrete Analysen auszufüllende Frage, in welchen Formen und welchen Räumen jenes Spiel des Sinns mit der Stofflichkeit – und des Stoffs mit dem Sinn – sich entwickeln wird.

## Joachim Küchenhoff Zwischenleiblichkeit und Körpersprache

### Sinn und Nicht-Sinn körperbezogener psychischer Leiden

Der Bezugspunkt, von dem diese Arbeit ausgeht, ist ein klinischer, wie der Titel schon andeutet. Das Verhältnis von Leib und Sprache ist eine Grundfrage der psychosomatischen Medizin von allem Anfang an. Wenn ein Zusammenhang zwischen seelischem Erleben und körperlichem Leiden angenommen wird, dann stellt sich rasch die Frage, ob der erkrankte Körper etwas zu sagen hat, ob im Symptom etwas zum Ausdruck kommt, das vielleicht nur so, nur auf diesem Umweg, sich artikulieren kann. Zu entscheiden aber, was sich über den Körper ausspricht, was das Symptom zu sagen hat, das ist schwer, unsicher und tentativ: ein biologischer Prozess lässt sich nicht einfach in Sinn überführen oder nach festgefügt Codes übersetzen. Überdies ist fraglich, ob es berechtigt ist, von einer Überführung in Sinn zu sprechen. Das klingt, als könne der Gehalt eines Symptoms in Worte verflüssigt werden. Die Metapher der Übersetzung ist genauer, wissen wir doch, dass Übersetzungen es nie vermögen, einen Sachverhalt ohne Rest und Überschuss von einer Sprache in die andere zu transformieren. Und doch ist es für den Patienten, der im Umgang mit seinem Körper aus seelischen Gründen leidet, vital wichtig, dass er sich selbst verstehen kann, dass es ihm möglich ist, sich nicht nur einer Krankheit ausgeliefert zu fühlen, sondern zu erkennen, dass er sie auch hervorbringt und gestaltet, und dass der verstehende Zugang möglicherweise die für den Ausdruck eines verborgenen Sinns eingeengte, gleichsam missbrauchte Körperlichkeit wieder zu befreien erlaubt.<sup>1</sup>

Es war über lange Zeit ein Irrtum der psychoanalytischen Psychosomatik, Biologie mit Sinn zu überladen, einem Panpsychismus das Wort zu reden, hinter dem die Biologie verblasste. Die Zeiten sind lange vorbei; stattdessen hat sich mittlerweile der Sinn aus dem Körper ganz zurückgezogen, das Verhältnis von Leib und Sprache ist in vielen Bereichen der psychologischen Medizin als Reflexionsgegenstand gleichsam gekappt worden. Auf diese Weise wird eine Einseitigkeit durch die andere ersetzt, und das ist unfruchtbar. Im Folgenden wird es nicht darum gehen, den biologischen Körper mit Bedeutung zu überfrachten. Es wird auch nicht um den rätselhaften Sprung vom Seelischen in den Körper gehen, also um die neurobiologische Umsetzung seelischer En-

<sup>1</sup> Vgl. Joachim Küchenhoff, Klaus Wieglerling, *Leib und Körper*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008; Joachim Küchenhoff, *Körper und Sprache*, Gießen: Psychosozial-Verlag 2012.

KULTUREN DER LEIBLICHKEIT

Herausgegeben von  
Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf,  
Christian Grüny und Tobias N. Klass

*»Kulturen der Leiblichkeit« ist die Publikationsreihe des gleichnamigen DFG-Netzwerks. Ihre Analysen verschiedener interdisziplinärer Themenfelder gelten der Leitfrage, was es für die Kulturwissenschaften bedeutet, zwischen Körperlichkeit und Leiblichkeit einen Unterschied zu machen.*

Band 1:

## Leib und Sprache

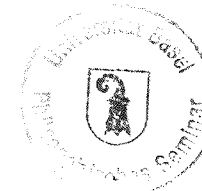
Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen  
Herausgegeben von  
Emmanuel Alloa und Miriam Fischer

# Leib und Sprache

Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen

Herausgegeben von  
Emmanuel Alloa und Miriam Fischer

L III  
203



**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

A-6095752

# Inhalt

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds  
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Emmanuel Alloa und Miriam Fischer  
Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema . . . . . 7

## BEREDTE KÖRPER

Emil Angehrn  
Körper, Leib, Fleisch. Von den Inkarnationen der Sprache . . . . . 27

Joachim Küchenhoff  
Zwischenleiblichkeit und Körpersprache. Sinn und Nicht-Sinn  
körperbezogener psychischer Leiden . . . . . 45

Ludwig Jäger  
Die Leiblichkeit der Sprache. Phylogenetische Reminiszenzen  
in systematischer Absicht . . . . . 56

## KLANGKÖRPER UND ZEICHENTRÄGER

Christian Grüny  
Artikulation und Resonanz.  
Sprachverstehen als zwischenleiblicher Vorgang . . . . . 79

Andris Breitling  
Zeigende Rede. Weltbezug und Gestaltungsspielraum  
der Sprache . . . . . 92

Matthias Flatscher  
Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme . . . . . 111

## VERLETZENDE WORTE

Steffen K. Herrmann  
Was heißt sprechen? Sozialität, Gewalt und Leiblichkeit  
der Sprache bei Pierre Bourdieu . . . . . 135

Gerald Posselt  
Die Gewalt der Tropen. Sprache, Schrift und Einschreibung  
bei Kafka und Nietzsche . . . . . 157

Erste Auflage 2013  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2013  
www.velbrueck-wissenschaft.de  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-942393-60-7

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Dieses Buch ist im Verlag Humanities Online  
([www.humanities-online.de](http://www.humanities-online.de)) als E-Book erhältlich.