

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Derrida, Jacques
Die Stimme und das Phänomen

Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls
Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2440
978-3-518-12440-6

40 Jahre
edition suhrkamp
es 2440

Mit gleich drei Büchern, die allesamt zu Gründungsdokumenten des postmodernen Denkens geworden sind, hat Jacques Derrida 1967 die philosophische Weltbühne betreten: *De la grammatologie*, *L'écriture et la différence* und *La voix et le phénomène*. Letzteres, das hier in der Neuübersetzung von Hans-Dieter Gondek vorgelegt wird, entwickelt anhand einer gleichermaßen skrupulösen wie erhellenden Lektüre von Edmund Husserls *Logischen Untersuchungen* Derridas Sicht auf zentrale zeichentheoretische Theoreme der abendländischen Metaphysik und phänomenologischen Sprachtheorie. *Die Stimme und das Phänomen* ist somit nicht nur eine luzide und kritische Einführung in das Denken der *différance* sowie in den Zeichenbegriff Husserls, sondern geradezu das Paradebeispiel einer dekonstruktiven Lektüre.

Jacques Derrida
Die Stimme und das Phänomen

*Einführung in das Problem des Zeichens
in der Phänomenologie Husserls*

Aus dem Französischen
von Hans-Dieter Gondek

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe
dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967.
© Presses Universitaires de France, 1967

3. Auflage 2015

Erste Auflage 2003
edition suhrkamp 2440

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Crossmedia, Lahnau
Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-12440-6

Inhalt

Einführung

9

Erstes Kapitel

Das Zeichen und die Zeichen

28

Zweites Kapitel

Die Reduktion des Anzeichens

40

Drittes Kapitel

Das Bedeuten als Selbstgespräch

46

Viertes Kapitel

Bedeutung und Repräsentation

67

Fünftes Kapitel

Das Zeichen und das Augenzwinkern

83

Sechstes Kapitel

Die Stimme, die das Schweigen wahrt

95

Siebtes Kapitel

Das Ursprungs-Supplement

118

»Lesen wir das Wort [*ich*], ohne zu wissen, wer es geschrieben hat, so haben wir, wenn nicht ein bedeutungsloses, so zum mindesten ein seiner normalen Bedeutung entfremdetes Wort.«

Logische Untersuchungen

»Ein Name erinnert uns nennend an die Dresdner Galerie und an unseren letzten Besuch derselben: wir wandeln durch die Säle, stehen vor einem Teniersschen Bilde, das eine Bildergalerie darstellt. Nehmen wir etwa hinzu, Bilder der letzteren würden wieder Bilder darstellen, die ihrerseits lesbare Inschriften darstellten usw.«

Ideen . . . I

»Ich habe sowohl von ›Klang‹ als von ›Stimme‹ gesprochen. Ich will damit sagen, daß es sich um Laute von deutlicher – ja, von schier wunderbar, schauerlich deutlicher – Silbengliederung handelte. M. Valdemar sprach – ersichtlich in Beantwortung der Frage . . . [. . .] Jetzt sagte er: ›Ja; – nein, – ich habe geschlafen – und jetzt – bin ich tot.«

Faszination des Grauens

Einführung

Die *Logischen Untersuchungen* (1900-1901) haben einen Weg eröffnet, auf dem bekanntlich die gesamte Phänomenologie weiter vorgedrungen ist. Bis zur 4. Auflage (1928) kommt es zu keiner grundsätzlichen Verschiebung, wird nichts entscheidend in Frage gestellt. Überarbeitungen, gewiß, und eine machtvolle Arbeit der Verdeutlichung: *Ideen... I* und *Formale und transzendente Logik* entfalten bruchlos die Begriffe intentionaler oder noematischer Sinn sowie den Unterschied zwischen den beiden Schichten der Analytik im starken Sinne (reine Formenlehre der Urteile und Logik der Konsequenz) und heben die bis dahin für den Begriff Wissenschaft im allgemeinen geltende deduktivistische oder nomologische Begrenzung auf.¹ In der *Krisis* und den daran anschließenden Texten, insbesondere im *Ursprung der Geometrie*,² sind die begrifflichen Prämissen der *Untersuchungen* noch am Werk, insbesondere, soweit sie die gesamten Probleme der Bedeutung und der Sprache überhaupt betreffen. Auf diesem Gebiet dürfte eine geduldige Lektüre in den *Untersuchungen* mehr als anderswo die Keimstruktur

1 *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Husserliana*, Bd. XVII, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974, § 35b, S. 107f.

2 [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff 1962, Beilage III, S. 365-386. Die in Band VI der *Husserliana* unbetitelte »Beilage III, zu § 9a« ist 1939 von Eugen Fink in der *Revue Internationale de Philosophie* unter dem Titel »Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem« veröffentlicht worden; J. Derrida hat sie ins Französische übersetzt und zusammen mit einer ausführlichen *Introduction* unter dem Titel *L'Origine de la Géométrie* 1962 veröffentlicht (Paris: PUF 1962; dt.: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*, übersetzt von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, mit einem Vorwort von Rudolf Bernet, München: Wilhelm Fink 1987). A. d. Ü.]

des gesamten Husserlschen Denkens ans Licht bringen. Denn auf jeder Seite läßt sich die Notwendigkeit – oder implizite Praktizierung – der eidetischen und phänomenologischen Reduktionen, die vernehmbare Anwesenheit all dessen, wozu sie den Zugang freigeben werden, ablesen.

Nun wird freilich die erste der *Untersuchungen* (*Ausdruck und Bedeutung*)³ mit einem Kapitel eröffnet, das den »wesentlichen Unterscheidungen« gewidmet ist, die für alle späteren Analysen im strengen Sinne weisend sind. Und die Kohärenz dieses Kapitels verdankt alles einer mit dem ersten Paragraphen vorgelegten Unterscheidung: Das Wort »Zeichen*« hätte einen »Doppelsinn*«. Das Zeichen »Zeichen« kann »Ausdruck*« oder »Anzeichen*« bedeuten.

Von welcher Frage her empfangen wir und lesen wir diese Unterscheidung, deren Einsatz so äußerst gewichtig erscheint?

Bevor Husserl diese rein »phänomenologische« Unterscheidung zwischen zweierlei Sinn des Wortes »Zeichen« vorschlägt, oder eher noch, bevor er sie anerkennt, sie aufhebt in dem, was eine einfache Beschreibung sein will, nimmt er eine Art phänomenologische Reduktion *avant la lettre* vor: Er schaltet jedes bestehende Wissen aus, er beharrt auf der erforderlichen *Voraussetzungslosigkeit**, ob solche Voraussetzungen nun der Metaphysik, der Psychologie oder den

3 Mit Ausnahme einiger unerläßlicher Erschließungen oder Vorwegnahmen analysiert der vorliegende Essai die Bedeutungslehre, so wie sie sich von der ersten der *Logischen Untersuchungen* an ausbildet. Um dem schwierigen und gewundenen Weg besser folgen zu können, haben wir uns generell Vergleichen, Annäherungen oder Entgegensetzungen enthalten, die sich hier oder da zwischen der Husserlschen Phänomenologie und anderen, klassischen oder modernen, Bedeutungstheorien aufzudrängen schienen. Jedesmal, wenn wir über den Text der *Logischen Untersuchungen I* hinausgehen, dient das dazu, den Grundzug einer allgemeinen Interpretation des Husserlschen Denkens anzuzeigen und diese systematische Lektüre zu umreißen, die wir eines Tages zu wagen hoffen. [»*Ausdruck und Bedeutung*« ist im Original auf deutsch aufgeführt, was fortan direkt im Text durch ein nachgestelltes * angezeigt sein wird. A. d. Ü.]

Naturwissenschaften entstammen. Der Ausgangspunkt beim »*Faktum**« der Sprache ist keine Voraussetzung, sofern man die Kontingenz des Beispiels beachtet. Die so ausgeführten Analysen bewahren ihren »Sinn« und ihren »*erkenntnistheoretischen Wert**« – ihren Wert auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie –, ob es nun Sprachen gibt oder nicht, ob solcherlei Wesen wie die Menschen sich ihrer tatsächlich bedienen oder nicht, ob Menschen oder eine Natur wirklich oder nur »in der Einbildung und Möglichkeit« existieren.

Die allgemeinste Form unserer Frage ist so vorgeschrieben: Verhehlen die phänomenologische Notwendigkeit, die Strenge und die Feinsinnigkeit der Husserlschen Analyse, die Anforderungen, denen sie genügt und denen wir zunächst einmal gerecht werden müssen, nicht dennoch eine metaphysische Voraussetzung? Verbergen sie nicht eine dogmatische oder spekulative Zugehörigkeit, die sicher nicht die phänomenologische Kritik außerhalb ihrer selbst festhielte und die nicht ein Rest an unbemerkter Naivität wäre, sondern die die Phänomenologie in ihrem Drinnen *konstituieren würde*, in ihrem Vorhaben einer Kritik und im stiftenden Wert ihrer eigenen Prämissen: genau gesagt in dem, was sie alsbald als Quelle und Rechtsgrund für jeden Wert anerkennen wird, dem »Prinzip aller Prinzipien«, und zwar der originär gebenden Anschauung, der *Gegenwart* oder der *Gegenwärtigkeit* des Sinns für eine volle und originäre Intuition. Mit anderen Worten, wir werden uns nicht die Frage stellen, ob dieses oder jenes Erbe der Metaphysik hier oder da die Wachsamkeit eines Phänomenologen begrenzen konnte, sondern ob nicht bereits die *phänomenologische* Form dieser Wachsamkeit von der Metaphysik selbst beherrscht wird. In den soeben angeführten wenigen Zeilen gab sich das Mißtrauen gegenüber der metaphysischen Voraussetzung bereits als die Bedingung einer echten »Erkenntnistheorie« aus, so als ob das Vorhaben einer Erkenntnistheorie, selbst wenn es sich durch die »Kritik« von diesem oder jenem spekulativen

System freigemacht hat, nicht von Beginn an der Geschichte der Metaphysik angehören würde. Ist aber nicht die Idee der Erkenntnis und der Erkenntnistheorie metaphysisch an sich?

Es sollte folglich darum gehen, am bevorzugten Beispiel des Begriffs Zeichen zu ersehen, wie sich die phänomenologische Kritik der Metaphysik als Moment innerhalb der metaphysischen Absicherung ankündigt. Besser: damit beginnen nachzuweisen, daß die Quelle der phänomenologischen Kritik das metaphysische Vorhaben selbst ist, in seiner geschichtlichen Vollendung und in der bloß wiederhergestellten Reinheit seines Ursprungs.

Wir haben an anderer Stelle⁴ der Bewegung zu folgen versucht, in der Husserl zwar unablässig die metaphysische Spekulation kritisierte, in Wahrheit aber nur die Verkehrung oder Entartung dessen meinte, was er als echte Metaphysik oder *philosophia prote* weiterhin denkt und wiederherstellen will. Seine *Cartesianischen Meditationen* beschließend, stellt Husserl nochmals die echte Metaphysik (diejenige, die ihre Vollendung der Phänomenologie verdanken wird) der Metaphysik im gewohnten Sinne gegenüber. Die dort von ihm vorgelegten Ergebnisse seien, sagt er, »metaphysisch, wenn es wahr ist, daß letzte Seinserkenntnisse metaphysische zu nennen sind. Aber nichts weniger als Metaphysik im gewohnten Sinne ist hier in Frage, als welche eine historisch entartete Metaphysik ist, die nichts weniger als dem Sinn gemäß ist, mit dem Metaphysik als *Erste Philosophie* ursprünglich gestiftet worden war. Die rein intuitive, konkrete und zudem apodiktische Ausweisungsart der Phänomenologie schließt alle *metaphysischen Abenteuer*, alle spekulativen Überschwenglichkeiten aus.« (§ 60) Das einmalige und durchgängige Motiv sämtlicher Verstöße und sämtlicher Verkehrungen, die Husserl an der »entarteten« Metaphysik anprangert, dürfte sich durch eine Vielzahl von Bereichen, Themen und Argumenten

4 »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique«, in: ΕΠΟΧΕΣ, Athen, Februar 1966.

hindurch sichtbar machen lassen: Es ist stets eine Blindheit in Anbetracht der echten Weise der *Idealität*, derjenigen, die *ist*, die genau deshalb in der *Identität* ihrer *Gegenwärtigkeit* endlos *wiederholt wird*, wiederholt werden kann, weil sie *nicht existiert*, weil sie nicht *reell* ist, *irreell* ist, nicht im Sinne der Fiktion, sondern in einem anderen Sinne, der mehrere Namen wird annehmen können und dessen Möglichkeit es gestatten wird, von der Nicht-Realität und der Notwendigkeit des Wesens, des Noema, des intelligiblen Gegenstandes und der Nicht-Weltlichkeit überhaupt zu sprechen. Diese Nicht-Weltlichkeit ist keine andere Weltlichkeit und diese Idealität ist nichts Daseiendes, das vom Himmel gefallen wäre, sondern ihr Ursprung wird stets die Möglichkeit der Wiederholung eines erzeugenden Aktes sein. Damit die Möglichkeit dieser Wiederholung *idealiter* ins Unendliche eröffnet sein kann, muß eine ideale Form diese Einheit des *endlos* und des *idealiter* sichern: Dies ist die Gegenwart oder besser die *Gegenwärtigkeit* der *lebendigen Gegenwart*. Die äußerste Form der Idealität, diejenige, in der man in letzter Instanz jede Wiederholung antizipieren oder erinnern kann, die Idealität der Idealität ist die *lebendige Gegenwart*, die Selbstgegenwart des transzendentalen Lebens. Die Gegenwart ist stets die Form gewesen und wird stets, ins Unendliche, die Form sein, in der, das kann man apodiktisch behaupten, die unendliche Verschiedenartigkeit der Inhalte zustande kommen wird. Der – für die Metaphysik inaugurale – Gegensatz zwischen Form und Stoff findet in der konkreten Idealität der lebendigen Gegenwart seine äußerste und radikale Begründung. Auf das Rätselhafte des Begriffs *Leben* in den Ausdrücken lebendige Gegenwart und transzendentales Leben werden wir zurückkommen. Halten wir nur fest, um hier unsere Absicht zu verdeutlichen, daß unseres Erachtens die Phänomenologie von innen her durch ihre eigenen Beschreibungen der Bewegung der Zeitigung und der Konstitution der Intersubjektivität belastet, wenn nicht gar bestritten wird. Auf dem tiefsten

Grunde dessen, was diese beiden entscheidenden Momente der Deskription zusammenbindet, ist zu erkennen, wie einer irreduziblen Nicht-Gegenwärtigkeit ein konstitutiver Wert und mit ihr einem Nicht-Leben oder einer Nicht-Selbstgegenwart oder Nicht-Selbstzugehörigkeit der lebendigen Gegenwart eine unausrottbare Nicht-Ursprünglichkeit zuerkannt wird. Die Namen, die sie annimmt, machen den Widerstand gegen die Form der Gegenwärtigkeit nur noch lebendiger: *In zwei Worten* gesagt, geht es dabei: 1. um den notwendigen Übergang von der Retention zur *Re-präsentation* (*Vergegenwärtigung**) in der Konstitution der Gegenwärtigkeit eines zeitlichen *Gegenstandes**, dessen Identität soll wiederholt werden können; 2. um den notwendigen Durchgang durch die *Apräsentation* im Verhältnis zum *alter ego*, das heißt im Verhältnis zu dem, was ebenso eine ideale Objektivität überhaupt möglich macht, wobei die Intersubjektivität die Bedingung für die Objektivität und diese nur im Falle idealer Gegenstände absolut ist. In beiden Fällen überkommt das, was als Modifikation der Präsentation sich seinen Namen macht (*Re-präsentation*, *Ap-präsentation*) (*Vergegenwärtigung** oder *Apräsentation**), nicht die Präsentation, sondern bedingt sie, indem es sie a priori zerspaltet. Dies stellt die Apodiktizität der transzendental-phänomenologischen Beschreibung nicht in Frage, tastet den stiftenden Wert der Gegenwart nicht an. »Stiftender Wert der Gegenwart« ist im übrigen ein pleonastischer Ausdruck. Es geht allein darum, den eigentümlichen und nicht empirischen Raum eines Nicht-Fundaments über der irreduziblen Leere sichtbar zu machen, von der aus die Sicherheit der Gegenwärtigkeit in der metaphysischen Form der Idealität entschieden und gewonnen wird. Innerhalb dieses Horizonts werden wir hier den phänomenologischen Zeichenbegriff befragen.

Der Metaphysikbegriff, mit dem wir operieren, wird bestimmt werden müssen, und die allzu große Allgemeinheit dieser Frage muß hierzu in engere Bahnen gelenkt werden.

Das heißt im vorliegenden Fall: Wie ist als erstes die *Entscheidung* zu rechtfertigen, die eine Reflexion über das Zeichen einer Logik unterwirft? Und wenn der Zeichenbegriff der logischen Reflexion vorausgeht, ihr gegeben und ihrer Kritik überantwortet ist, woher kommt er dann? Woher rührt die Wesenheit eines Zeichens, an der dieser Begriff sich ausrichtet? Was befugt eine Erkenntnistheorie, das Wesen und den Ursprung der Sprache zu bestimmen? Eine solche *Entscheidung* wird Husserl von uns nicht unterschoben; er übernimmt sie ausdrücklich; oder besser gesagt, er übernimmt ausdrücklich ihr Erbe und ihre Gültigkeit. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind grenzenlos. Zum einen war Husserl genötigt, über seinen gesamten Denkweg hinweg jede explizite Meditation über das Wesen der Sprache *überhaupt* aufzuschieben. Noch in *Formale und transzendente Logik* (Vorbereitende Betrachtungen, § 2) läßt er sie »außer Betracht«. Und Husserl, Fink hat das deutlich gezeigt, hat niemals die Frage nach dem transzendentalen Logos, nach der ererbten Sprache gestellt, in welcher die Phänomenologie die Ergebnisse ihrer vollzogenen Reduktionen hervorbringt und darstellt. Zwischen der gewöhnlichen Sprache (oder der Sprache der überlieferten Metaphysik) und der Sprache der Phänomenologie ist trotz aller Vorkehrungen, Einklammerungen, Erneuerungen oder Neueinführungen die Einheit niemals zerbrochen worden. Einen überlieferten Begriff in einen anzeigenden oder metaphorischen Begriff zu verwandeln erlaubt keine Loslösung von dem Erbe und erlegt Fragen auf, auf die Husserl niemals zu antworten versucht hat. Das hat damit zu tun, daß zum anderen Husserl dadurch, daß er sich für die Sprache nur im Horizont der Rationalität interessierte und den Logos von der Logik her bestimmte, das Wesen der Sprache in Wirklichkeit auf überlieferte Weise von der Logizität als der Normalität ihres Telos her bestimmt hat. Daß dieses Telos das des Seins als Gegenwärtigkeit ist, ist das, was wir hier darlegen möchten.

So zum Beispiel, wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen dem rein Grammatischen und dem rein Logischen neu zu bestimmen (ein Verhältnis, das die überlieferte Logik verfehlt habe, verdorben, wie sie durch metaphysische Voraussetzungen war), wenn es folglich darum geht, eine reine Formenlehre der *Bedeutungen** (wir übersetzen dieses Wort aus Gründen, die gleich deutlich werden, nicht) auszubilden, die reine Grammatikalität, das System der Regeln wieder in den Griff zu bekommen, das es zu erkennen erlaubt, ob eine Rede im allgemeinen wirklich eine Rede ist, ob sie *Sinn* hat und ob nicht Falschheit und *Widersinnigkeit** sie unverständlich machen, sie nicht der Eigenschaft, eine sinnvolle Rede zu sein, berauben, sie nicht *sinnlos** machen, dann deckt die reine Allgemeinheit dieser metempirischen Grammatik nicht das gesamte Möglichkeitsfeld der Sprache überhaupt ab, dann schöpft sie nicht den gesamten Umfang ihres *Apriori* aus. Sie betrifft nur das *logische Apriori* der Sprache, sie ist *reinlogische Grammatik*. Diese Einschränkung wird von Beginn an vollzogen, obwohl Husserl in der ersten Auflage der *Untersuchungen* darauf nicht bestanden hatte: »In der ersten Auflage sagte ich ›*reine Grammatik*‹, ein Name, der als Analogon zu KANTS ›reiner Naturwissenschaft‹ gedacht und ausdrücklich bezeichnet war. Sofern aber keineswegs behauptet werden kann, daß die reine Formenlehre der *Bedeutungen** das gesamte allgemein-grammatische Apriori umspanne – beispielsweise gehört ja zu den grammatisch so einflußreichen Verhältnissen der Wechselverständigung psychischer Subjekte ein eigenes Apriori –, so verdient die Rede von einem *reinlogisch Grammatischen* den Vorzug.«⁵

Das Ausschneiden des logischen Apriori innerhalb des all-

5 *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, Tübingen: Max Niemeyer 1968, S. 340. [*Husserliana*, Bd. XIX/1, Den Haag: Martinus Nijhoff 1984, S. 348-349. Derrida zeigt in seiner Anmerkung an, daß er in der von ihm zitierten französischen Übersetzung von H. Elie, L. Kelkel und R. Schérier »significations« durch »Bedeutungen« ersetzt hat. A. d. Ü.]

gemeinen Apriori der Sprache ist nicht die Entnahme einer Region, sondern bezeichnet, wie wir werden das sehen, die Würde eines Telos, die Reinheit einer Norm und das Wesen einer Zielbestimmung. Daß diese Geste, in die bereits das Ganze der Phänomenologie eingebunden ist, die eigentümliche Absicht der Metaphysik selbst wiederholt, ist also das, was wir hier zeigen möchten, indem wir an der ersten der *Untersuchungen* Wurzeln ausmachen, die der spätere Diskurs Husserls niemals mehr ins Wanken bringen wird. Der Wert *Gegenwärtigkeit*, die letzte Rechtsinstanz dieses gesamten Diskurses, modifiziert sich jedesmal selbst, ohne sich zu verlieren, wenn es (in den beiden zusammenhängenden Bedeutungen der Nähe dessen, was als Gegenstand einer Intuition ausgesetzt ist, und der Nähe der zeitlichen Gegenwart, die der klaren und aktuellen Intuition des Gegenstandes ihre Form verleiht) um die Gegenwart eines beliebigen Gegenstandes für das Bewußtsein in der klaren Evidenz einer erfüllten Intuition oder um die Selbstgegenwart im Bewußtsein geht, wobei »Bewußtsein« nichts anderes bedeutet als die Möglichkeit der Selbstgegenwart des Gegenwärtigen in der lebendigen Gegenwart. Jedesmal, wenn dieser Wert *Gegenwärtigkeit* bedroht sein wird, wird Husserl ihn wiedererwecken, ihn zurückrufen, ihn in der Gestalt des Telos, das heißt der Idee im Kantischen Sinne, zu sich zurückkehren lassen. Es gibt keine *Idealität*, ohne daß nicht eine Idee im Kantischen Sinne am Werk ist, die die Möglichkeit eines Endlosen eröffnet – Unendlichkeit eines vorgeschriebenen Fortschritts oder Unendlichkeit gestatteter Wiederholungen. Diese Idealität ist genau die Form, in der die Gegenwart eines Gegenstandes im allgemeinen endlos als die *selbe* wiederholt werden kann. Die Nicht-Realität der *Bedeutung**, die Nicht-Realität des idealen Gegenstandes, die Nicht-Realität der Einschließung des Sinns oder des Noema im Bewußtsein (Husserl wird behaupten, das Noema gehöre nicht *reell** zum Bewußtsein) werden folglich die Versicherung dafür ab-

geben, daß die Gegenwart für das Bewußtsein endlos wiederholt werden kann. Ideale Gegenwart für ein ideales oder transzendentes Bewußtsein. Die Idealität ist das Heil oder die Herrschaft der Gegenwart in der Wiederholung. In ihrer Reinheit ist diese Gegenwart keine Gegenwart von etwas, das in der Welt *da ist*; sie steht in einer Wechselbeziehung mit Akten einer Wiederholung, die selbst ideal sind. Heißt dies, daß das, was die Wiederholung ins Unendliche öffnet oder sich darauf hin öffnet, wenn die Bewegung der Idealisierung sich Sicherheit verschafft, ein bestimmter Bezug eines »Daseienden« zu seinem Tod *ist*? Und daß das »transzendente Leben« der Schauplatz dieses Verhältnisses ist? Es ist zu früh, um dies zu sagen. Man muß zunächst einmal durch das Problem der Sprache hindurchgehen. Man wird darüber nicht erstaunt sein: Die Sprache ist eben das Medium dieses Spiels von Anwesenheit und Abwesenheit. Gibt es nicht in der Sprache, ist nicht die Sprache zunächst einmal genau das, worin das *Leben* und die *Idealität* sich scheinbar vereinen könnten? Nun müssen wir allerdings *zum einen* berücksichtigen, daß das Element der Bedeutung – oder die Substanz des Ausdrucks –, welche(s) scheinbar am besten sowohl die Idealität als auch die lebendige Gegenwärtigkeit in all ihren Formen zu bewahren vermag, das lebendige Sprechen, die Geistigkeit des Atems als *phoné* ist; und daß *zum anderen* die Phänomenologie, Metaphysik der Gegenwärtigkeit in der Form der Idealität, gleichfalls eine Philosophie des *Lebens* ist.

Philosophie des Lebens nicht allein, weil in ihrem Zentrum der Tod nur als empirische und extrinsische Bedeutung eines weltlichen Unfalls Anerkennung findet, sondern auch weil die Quelle des Sinns überhaupt stets als Akt eines *Lebens*, als lebendiger Seinsakt, als *Lebendigkeit** bestimmt wird. Nun entzieht sich indes die Einheit des Lebens, der Brennpunkt der *Lebendigkeit**, die ihr Licht in die gesamten Grundbegriffe der Phänomenologie aufbricht (*Leben**, *Erlebnis**, *lebendige Gegenwart**, *Geistigkeit** usw.), der tran-

szendentalen Reduktion, ja, bahnt ihr sogar als Einheit von weltlichem und transzendentalen Leben den Weg für den Durchgang. Auch wenn das empirische Leben oder gar die Region des rein Psychischen eingeklammert werden, entdeckt Husserl immer noch ein transzendentes *Leben* oder in letzter Instanz die Transzendentalität einer *lebendigen Gegenwart*. Und was er thematisiert, ohne daß er dafür die Frage nach dieser Einheit des Begriffs *Leben* stellt. Ein »*see-lenloses*« [...] Bewußtsein«, dessen Wesensmöglichkeit in *Ideen I* (§ 54) freigelegt wird, ist trotzdem ein transzendental *lebendiges* Bewußtsein. Wenn man gemäß einem in seinem Stil in Wirklichkeit sehr husserlianischen Gestus daraus schließen würde, daß die Begriffe empirisches (oder allgemein weltliches) Leben und transzendentes Leben radikal heterogen sind und daß die beiden Namen untereinander ein rein anzeigendes oder metaphorisches Verhältnis unterhalten, dann trägt die Möglichkeit dieses Verhältnisses das gesamte Gewicht der Frage. Die gemeinsame Wurzel, die alle diese Metaphern möglich macht, scheint uns noch immer der Begriff *Leben* zu sein. In letzter Instanz besteht, so Husserl, zwischen dem rein Psychischen – der dem transzendentalen Bewußtsein gegenüberstehenden und durch die Reduktion der Totalität der natürlichen und transzendenten Welt entdeckten Region der Welt – und dem rein transzendentalen Leben das Verhältnis einer *Parallelität*.

Die phänomenologische Psychologie wird in der Tat jede an der Arbeit befindliche Psychologie an ihren Fundus eidetischer Voraussetzungen und an die Bedingungen ihrer eigenen Sprache erinnern müssen. Ihr wird es zukommen, den Sinn der Begriffe der Psychologie und als erstes den Sinn dessen, was man die *psyché* nennt, festzulegen. Doch wodurch wird es gestattet sein, diese phänomenologische Psychologie, diese deskriptive, eidetische und apriorische Wissenschaft von der transzendentalen Phänomenologie selbst zu unterscheiden? Was wird die Epoché, die den immanenten Bereich

des rein Psychischen aufdeckt, von der transzendentalen Epoché selbst unterscheiden? Schließlich hat das durch diese reine Psychologie eröffnete Feld gegenüber allen anderen Regionen ein Vorrecht, und seine Allgemeinheit beherrscht sie alle. Sämtliche Erlebnisse sind zwangsläufig seinem Bereich zuzurechnen, und der Sinn einer jeden Region oder eines jeden bestimmten Gegenstandes wird durch es hindurch verkündet. Somit ist die Abhängigkeit des rein Psychischen im Hinblick auf das transzendente Bewußtsein als Urregion absolut einzigartig. Der Bereich der reinen psychologischen Erfahrung deckt tatsächlich die Totalität des Bereichs dessen ab, was Husserl transzendente Erfahrung nennt. Und dennoch, trotz dieser vollständigen *Deckung*, bleibt ein radikaler Unterschied bestehen, der nichts mit irgendeinem anderen Unterschied gemein hat; ein Unterschied, der de facto nichts unterscheidet; ein Unterschied, der kein Seiendes, kein Erlebnis, keine bestimmte Bedeutung heraustrennt; und dennoch ein Unterschied, der, ohne etwas zu verfälschen, sämtliche Vorzeichen ändert und in dem als einziges die Möglichkeit einer transzendentalen Frage – das heißt der Freiheit selbst – erhalten bleibt. Ein grundlegender Unterschied also, ohne den kein anderer Unterschied in der Welt weder Sinn hätte noch die Chance, *als solcher* zu erscheinen. Ohne die Möglichkeit und ohne die Anerkennung einer solchen *Verdoppelung**, deren Strenge keine Doppeltheit duldet, ohne diesen unsichtbaren Abstand, der sich zwischen den beiden Akten einer Epoché erstreckt, wäre die transzendente Phänomenologie an ihrer Wurzel zerstört. Die Schwierigkeit hängt damit zusammen, daß diese Verdoppelung des Sinns nicht einem ontologischen Doppel entsprechen soll. Beispielsweise und in Kürze: Mein transzendentes *Ich* ist radikal verschieden, führt Husserl näher aus, von meinem natürlichen und menschlichen *Ich*,⁶ und dennoch

6 *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen*, Sommersemester 1925, *Husserliana*, Bd. IX, Den Haag: Martinus Nijhoff 1962, S. 342.