

Leib und Sprache

Zur Reflexivität
verkörperter Ausdrucksformen

Herausgegeben von
Emmanuel Alloa und Miriam Fischer

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2013

Das 20. Jahrhundert ist durch eine Neubewertung der Körperlichkeit von Sprache gekennzeichnet. Die stoffliche Einkleidung ist danach nicht mehr, wie Platon noch mutmaßte, das Grab, in dem die Ideen gefangen sind. Sinn ist, so ein Konsens der modernen Philosophie, ohne sinnliche Fundierung nicht denkbar. Insofern die sinnliche Bekundung von Sinn stets eine exteriorisierende »Äußerung« bedeutet, ist Sprache nicht länger dem »einsamen Seelenleben« vorbehalten, sondern wird als intersubjektives Medium zur Grundlage nicht nur von individueller Erkenntnis, sondern auch von praktischer Existenz und kultureller Fortexistenz im Medium der Schrift.

Der Band *Leib und Sprache* lotet das komplexe Verhältnis von Leiblichkeit und Sprache in verschiedenen Hinsichten aus.

Zum einen stehen die *Sprachen des Leibes* zur Diskussion. Der Leib fungiert nicht nur in Gestik, Mimik und Gebärde als Ausdruck, sondern hat auch ein bedeutungsgenerierendes Vermögen in symbolischen Ausdrucksformen wie der künstlerischen Praxis oder religiösen Ritualen. Zuweilen ist er auch Ausdruck von Bedeutungen, die er gar nicht intendiert hat bzw. »sagen« will. Dies ist etwa bei bestimmten körperlichen Gefühlsausdrücken (wie Rotwerden bei Scham) oder auch bei psychosomatischen Leiden der Fall.

Zweitens geht es um die *Leiblichkeit der Sprache*, die sich einerseits an der Materialität des Zeichens (Sprache als Ausdruck, klingendes Wort, Text) sowie andererseits an der Sinnlichkeit des Sprechens (Stimmfarbe, Prosodie, Tempo, Mimik) festmachen lässt. Und da Sprache sich in leiblich-lebensweltlichen Sprechsituationen realisiert, ist sie immer auch in soziale Kontexte und (Macht-)Beziehungen eingebettet, welche ebenfalls an der Generierung des Aussagesinns beteiligt sind.

Drittens ist die enge *Verflechtung von Leib und Sprache* thematisch. Der Leib ist immer auch Ausdruck; die Sprache hat immer auch eine materielle Unterlage, einen »Leib«. Husserl bezeichnet deshalb sowohl den Leib als auch das Kunstwerk und den philosophischen Vortrag als »Einheiten von Leib und Sinn«.

Durch alle Beiträge des Bandes zieht sich die Frage hindurch, ob und in welcher Form ein *Sprechen über den Leib* möglich ist. Lässt sich über den Leib anders als nur im übertragenen Sinn sprechen? Helfen uns hier nichtreduktive und antibegriffliche Strategien wie das Beschreiben und Bezeugen weiter? Zeichnet sich, wenn man Merleau-Pontys Idee einer »Reflexivität des Leibes« ernst nimmt, möglicherweise ein Konzept von Reflexivität ab, das anders verläuft als über propositionale Aussagesätze?

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

Die Sprache ist also jene eigenartige Vorrichtung, die uns,
wie unser Leib, mehr gibt, als wir hineingesteckt haben.
Maurice Merleau-Ponty

I. Rückkehr auf den rauen Boden
oder
Ist der Antiidealismus auch ein Antidualismus?

In Heinrich von Kleists *Brief eines Dichters an einen anderen* (1811) heißt es, das Ziel des Poeten dürfe nicht in der Stilvollendung, sondern müsse vielmehr in der ausnahmslosen Selbstverleugnung der Sprache liegen: erst wenn man nicht mehr auf die Worte achte, werde der Blick auf den Inhalt frei.¹ Ein Jahrhundert später bezieht sich Ludwig Wittgenstein auf den Kleistschen Brief und kommentiert dessen Grundidee wie folgt: »Kleist schrieb einmal, es wäre dem Dichter am liebsten, er könnte die Gedanken an sich [/selbst] ohne Worte übertragen.«² Und fügt gleich – in Klammern – hinzu: »Welch seltsames Eingeständnis.«³

Wittgenstein wundert offenbar die Tatsache, dass es hier ausgerechnet der Dichter ist, der sich zu einem solchen Wunsch bekennt: wer, wenn nicht er, müsste eigentlich wissen, dass es Gedichte ohne Worte nicht geben kann? Wie aber hält es der Philosoph mit der Körperlichkeit der Sprache? »Ist es quasi eine Verunreinigung des Sinnes« fragt sich Wittgenstein, »dass wir ihn in einer bestimmten Sprache mit ihren Zufälligkeiten ausdrücken und nicht gleichsam körperlos und pur [/rein]?«⁴ Tatsächlich bestand die philosophische Beschäftigung mit Sprache über lange Zeit in eben jenem Bestreben, über die Natursprachen hinaus zu so etwas wie einer reinen Sprache vorzustoßen. Von Francis Bacons *Novum Organum* bis hin zum Wiener Kreis, von Leibnizens *characteristica universalis* bis hin zu Bertrand Russells logischem Atomismus reicht die Geschichte all jener philosophischen Bemühungen, eine Universallogik der Sprache zu bestimmen.⁵

¹ Heinrich von Kleist, »*Brief eines Dichters an einen anderen*« [1811], in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Roland Preuß und Peter Staengle, München: Hanser 2010, Bd.3, 565-567.

² Ludwig Wittgenstein, Wiener Ausgabe, Bd.4: *Bemerkungen zur Philosophie. Bemerkungen zur philosophischen Grammatik*, hg. v. Michael Nedo, Wien-New York: Springer 1999, 89.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. für einen Überblick über diese – beileibe nicht nur philosophische – Unternehmung: Umberto Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, übers. v. Burkhard Kroeber, München: Beck 1994.

Doch droht, wenn man aus der Sprache jede Jeweiligkeit ausmerzen will, nicht auch die Sprache selbst verlorenzugehen? Die Forderung nach Kristallklarheit, der im Fahrwasser des Wiener Kreises Wittgenstein selbst eine Zeitlang anhing, scheint mit dem Phänomen Sprache unvereinbar: »Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unserer Forderung [...] Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!«⁶

Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts folgte in weiten Teilen der Losung, auf eben jenen »rauen Boden« zurückzukehren. Den kontextfreien Deklarativa wurden die situationsbedingten Performativa beiseite gestellt, dem stummen Selbstgespräch der Seele die Materialität der Signifikanten und die Analysen zeitloser Sprachgesetze durch historisch-transformative Perspektiven ersetzt. Nicht länger gilt Sprache als unveränderliches System von Regeln und Codes oder einem festen Gebilde geronnener Elemente: sie ist – mit einem Wort Herders – weniger Werk (*ergon*) als Tätigkeit (*energeia*), nicht so sehr Werkzeug denn lebendiger, sich ständig verändernder Organismus. Wie überhaupt jede lebendige Entität ist auch die Sprache demnach keine bloß geistige Angelegenheit, sondern durch die Äußerlichkeiten, in denen sie erscheint, maßgeblich bedingt. Noch die reinsten Gedanken bedürfen einer bestimmten sprachlichen Einkleidung, selbst wenn sie dafür – so René Descartes' Beispiel – den Weg über das Niederbretonische nehmen müssen.⁷

Die stoffliche Einkleidung gilt heute nicht länger, wie Platon noch mutmaßte, als Grab, in dem die Ideen gefangen sind – im Sinne der pythagoreischen Austauschbarkeit von *sôma* (Körper) und *sêma* (Zeichen und Grabmal) –; Sinn ist, so ein Konsens der modernen Philosophie, ohne sinnliche Fundierung nicht denkbar. Und insofern die sinnliche Bekundung von Sinn stets einer exteriorisierenden »Äußerung« bedarf, ist Sprache nicht länger dem »einsamen Seelenleben« vorbehalten, sondern wird als intersubjektives Medium zur Grundlage von nicht nur individueller Erkenntnis, sondern auch von praktischer Existenz sowie kultureller Fortexistenz im Medium der Schrift.

Nichtsdestotrotz lässt die vielfach bemühte Redeweise vom *embodied mind*, von der Materialität der Zeichen oder gar der Materialität der Kultur dabei oft im Dunkeln, was es mit diesem Fundierungsverhältnis genauer auf sich hat. Denn dass Sinn auf einer leiblich-materiellen Unterlage aufruhet und von ihr getragen wird, führt noch nicht notwendig zu einer Überwindung dualistischer oder hierarchischer Auffassungen von Körper und Geist. Selbst wenn man der leiblichen Fundierung mehr zuspricht als eine bloß reglose Trägerschaft und den Leib als Ausdrucksmedium begreift: Ist er dann wirklich mehr als nur das Mittel, dessen sich die Sprache des Geistes bedient, um ihren eigenen Gehalt zu verwirklichen? Reicht es schon hin, die Idealität als eine stets fun-

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, Bd.1, §107.

⁷ René Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Erster Teil*, übers. v. Ludger Gäbe, Hamburg: Meiner 1997, 13.

dierte zu bestimmen, um der Materialität eine nicht nur konstitutive, sondern auch konstituierende Rolle einzuräumen? Denn solange man Sprache am Modell des Schachspiels entlang erklärt, bei dem völlig irrelevant ist, *wie* die Faktur der Schachfiguren gestaltet ist und ob sie *überhaupt* gestaltet sind (spielt in Stefan Zweigs *Schachnovelle* ein in Isolationshaft gehaltener Schachweltmeister nicht gar ganze Partien im Geiste?), bleibt die Rehabilitierung der Materialität von beschränkter Wirksamkeit.

»Man theilt sich nie Gedanken mit«, vermerkt Nietzsche, »man theilt sich Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken zurück gelesen werden«. ⁸ Das bedeutet, dass Körperlichkeit nicht bloß als ausgedehnte, daruntergelegte Substanz zu denken ist, sondern als operative oder auch ›fungierende‹ Körperlichkeit. Hier ist es lohnend, auf die in der phänomenologischen Tradition wirksame Differenz zwischen *Körper* und *Leib* zurückzukommen. Anders als körperliche Dinge, mit denen wir uns umgeben, die wir verwenden und denen wir eine bestimmte Bedeutung zu-messen können, ist der Leib ein besonderer Körper, vermag er doch niemals ganz in den Blick genommen zu werden. Eben dann, wenn er als Leib ›fungiert‹, rückt er nicht selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit, allein wenn seine Abläufe gestört werden – etwa wenn Gliedmaßen eingeschlafen und nicht mehr ›von innen‹ zu bewegen sind – erscheint er in seiner Dinghaftigkeit. Während körperliche Dinge prinzipiell erschließbar sind (etwa, wenn man um sie herumgeht), bleibt der Leib grundsätzlich unerschöpflich, nicht allerdings, weil in seinem Inneren etwas Verborgenes läge, sondern weil er weniger Gegenstand als Vektor von Sinn ist. Es ist nicht so, dass der Leib Sinn *in* sich birgt und in einem expressiven Akt nach außen ›drückte‹; vielmehr erschließt sich *durch* das leibliche Handeln in ihren Sinnbezügen Welt: der Leib ist weniger eine dingliche Unterlage als ein sinnlicher Operator von Bedeutsamkeit, weniger Ding von Welt denn Medium zur Welt, da er selber nie vollends in Erscheinung treten kann und doch alles, was durch ihn erschlossen wird, durch seine eigentümliche Rhythmik affiziert.

Doch wenn Leiblichkeit eher als adverbiale oder modale Dimension denn als Gegenstandskategorie zu begreifen ist, was heißt es dann, *über* den Leib zu sprechen? Denn so schwierig es scheint, sich ein vollkommen körperloses Sprechen vorzustellen, und so sehr unsere ganze Metaphorik in weiten Teilen durch leibliche Koordinaten geprägt ist, ⁹ so schwierig scheint es, diese indirekte, fungierende Leiblichkeit thematisch in den Blick zu nehmen. Über den Leib sprechen, so beschreibt schon Bernhard Waldenfels dieses Paradox, »heißt in gewisser Weise, *leiblich* sprechen. Der Leib ist mit im Spiel, auch wenn wir über ihn sprechen«. ¹⁰ Was kann es unter diesen Bedingungen heißen, den Sprachleib in seiner konstitutiven Leiblichkeit zu beschreiben?

⁸ Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe Bd.13: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München-Berlin-New York: De Gruyter 1980, 297.

⁹ Lakoff Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago UP 1980. Mark Johnson, »Corporeal Roots of Symbolic Meaning«, in: ders., *The Meaning of the Body*, Chicago: Chicago UP 2007, 135-154.

¹⁰ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hg. v. Regula Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 9.

II. Sprache und die Un(üb)ersetzbarkeit des Leibes

An der Möglichkeit, die Leiblichkeit der Sprache selbst ins Blickfeld zu rücken, hegt auch Søren Kierkegaard größere Zweifel. Während der dänische Philosoph den bildenden Künsten attestiert, dort sei das Sinnliche nicht nur ein unwesentlicher und störender Zusatz, sondern präge das Werk maßgeblich mit und müsse daher stets ›mitgesehen‹ werden, so gehe man im Gegenzug, wenn man auf die Sinnlichkeit der Sprache achtet, an deren Sinn vorbei:

»Weder in der Skulptur noch in der Malerei ist das Sinnliche ein bloßes Werkzeug, sondern es ist ein Mitdazugehöriges; auch soll es nicht beständig negiert, denn es soll beständig mitangesehen werden [...] Anders ist es dagegen mit der Sprache. Das Sinnliche ist zum bloßen Werkzeug herabgesetzt und somit aufgehoben. Wenn ein Mensch so spräche, dass man den Schlag der Zunge hörte usw., dann spräche er schlecht; wenn er so hörte, dass er die Luftschwingungen hörte statt des Wortes, so hörte er schlecht; wenn jemand ein Buch so läse, dass er beständig jeden einzelnen Buchstaben sähe, so läse er schlecht. Gerade dann ist die Sprache das vollkommene Medium, wenn alles Sinnliche darin negiert wird.«¹¹

Kierkegaards Argument ist hier aufschlussreich. Es besteht darin, einen historischen Gesichtspunkt in einen systematischen zu überführen: dass auf die Materialität der Sprache nicht geachtet wurde, würde dann nicht mehr an einer wie auch immer gear teten idealistischen Körperfeindschaft liegen, sondern an einer spezifischen Verfassung des Mediums. Sprache – so die These, die hier Kierkegaards Überlegungen zugrunde liegt – ist einerseits ein *bestimmtes* Medium, insofern sie sich von anderen unterscheidet, in denen die jeweilige sinnliche Ausgestaltung beim Nachvollzug entscheidend ist. Andererseits ist Sprache aber auch das vollkommene und damit *allgemeinste* Medium, weil es – aufgrund seiner materiellen Unbestimmtheit – grundsätzlich alles in sich aufzunehmen vermag. Die Aussage eines Sprechers verstehen, heißt, fähig zu sein, sie an Dritte weiterzugeben, ohne dabei Stimmlage, Prosodie, Tempo, Mimik und Gestik des Sprechers auch gleich übernehmen und wiederholen zu müssen. Anders gesagt: An der Fähigkeit, den Gehalt von der jeweiligen (per se notwendigen, in ihrer Ausprägung aber beliebigen) Form zu abstrahieren, misst sich das Sprachverstehen. Die Universalität der Sprache wäre damit – wenn man diesen Gedanken konsequent zu Ende denkt – abhängig von der Fähigkeit, von der sinnlichen Seite von Sprache abzusehen.

Damit bekommt die These von der Sprache als universellem Sinnmedium eine neue Bestimmung. Sprache wäre dann nicht *per se* das universellste Medium, sondern nur dann, wenn sie ihre jeweils singuläre Verkörperung neutralisiert. Freilich ist dies nicht bei *jedem* sprachlichen Ausdruck der Fall: es gibt sogar Fälle, in denen die jeweilige Materialisierung von eminenter Bedeutung ist. Während weithin die Auffassung gilt, dass es für den Inhalt eines Romans irrelevant ist, ob man ihn in gotischen Lettern oder in moderner Druckschrift liest, ist es spätestens in der Lyrik nicht mehr bedeutungslos, wie die Gedichtzeilen auf einer Seite angeordnet werden. Während Schrift-

¹¹ Søren Kierkegaard, *Entweder-Oder*, Teil I und II, hg. v. ed. Hermann Diem und Walter Rest, übers. v. Heinrich Fauteck, München: dtv 2003, Bd.I, 82.

bild und Wortklang eines juristischen Beschlusses für dessen Verständnis unwesentlich sind, so sieht dies für Stéphane Mallarmés Gedicht *Un coup de dé jamais n'abolira le hasard* kategorial anders aus. Dass die selbe Dramenvorlage zu immer neuen Bühnen-Interpretationen herausfordert und auch das selbe Buch in mehreren Hörbuchfassungen zu erstehen ist, legt nahe, dass es hier offenbar um mehr als um das bloße Nachvollziehen eines Gehalts, sondern um das Interesse an der jeweiligen Wendung geht, die die Interpreten dem Text geben, an der »Körnung« der einzelnen Stimme, die ihn spricht.¹² Inwiefern das *Wie* zuweilen erheblichen Einfluss auf das *Was* nimmt, bezeugen alle Formen von suggestiver Rede: Je nach Betonung kann sich eine Frage plötzlich in eine kaum verhohlene Aufforderung verkehren, während ein ironischer Tonfall den Sinn einer Aussage ins regelrechte Gegenteil umschlagen lassen kann.¹³

Nun nimmt allerdings, wie es scheint, mit diesem Zuwachs an Leiblichkeit auch die Möglichkeit von exakter Wiederholung ab. Zwar mag die leibliche Dimension dem Verstehen nicht notwendig immer abträglich und in manchen Fällen sogar förderlich sein; der Ausdruck bleibt gleichwohl als solcher, selbst wenn er verstanden wurde, für sich bestehen und lässt sich nicht wiederholen. Für Ludwig Wittgenstein liegt die Universalität der Sprache darin, dass sich jeder beliebiger Sprecher eine Aussage – oder auch nur ein Wort (etwa das Wort ›ich‹) – zu eigen machen kann. Ob man den Sinn eines Ausdrucks verstanden hat, lässt sich daran messen, ob er vom Sprecher oder von der Sprecherin »durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt«¹⁴. Nun beschränkt sich aber Verstehen, so Wittgenstein, nicht auf die Fähigkeit, ein Ausdruckselement durch ein anderes zu ersetzen bzw. in ein anderes zu übersetzen: manchmal besteht das Verstehen auch genau im Nachvollziehen von »etwas, was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken. (Verstehen eines Gedichts.)«¹⁵

Dass die spezifische Erscheinungsweise und damit der Eigensinn des Mediums in den Vordergrund rückt, bedeutet noch nicht zwangsläufig, dass das Sinngeschehen arretiert wird, es äußert sich hier vielmehr Sinn anders als über allgemeine Wiederholbarkeitsstrukturen. Wenn sich die leibliche Seite der Zeichen bemerkbar macht, dann heißt dies noch lange nicht, wie es die Shannon-Weaversche Kanaltheorie des Mediums behauptet, dass man es mit Störung oder Rauschen zu tun hätte; es geht vielmehr um einen konfiguralen Sinn, der sich gegen eine umstandslose Übertragung sperrt.¹⁶ Man kann es auch so formulieren: *Die leibliche Dimension von Sprache ist selbst un(üb)ersetzbar*. Damit käme man Husserls Abgrenzung der Leiblichkeit von Körperlichkeit nahe: der Leib ist ein Körper, der sich dadurch auszeichnet, dass er un-

¹² Vgl. zu dieser »Körnung der Stimme« (*le grain de la voix*): Roland Barthes, *Die Körnung der Stimme. Interviews 1962-1980*, übers. v. Agnès Bucaille-Euler, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

¹³ Doris Kolesch, Sybille Krämer (Hg.), *Stimme - Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, §531.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. zu dieser Diskussion: Markus Rautzenberg, Andreas Wolfsteiner (Hg.), *Hide and Seek. Das Spiel von Transparenz und Opazität*, München: Fink 2010.

ersetzbar und unvertretbar ist (›*diesen* Leib hier, den ich als mein erfahre, wird ein anderer nie haben können‹). Die Leiblichkeit muss im Ausdrucksgeschehen nicht notwendig transparent sein, um Sinn zu erzeugen; gerade in der leiblichen Singularität artikuliert sich etwas, was in Allgemeinheitsstrukturen nicht aufgeht und doch bedeutsam ist: eine Eigentümlichkeit, eine Weise, eine *characteristica singularis*. Ein Zug gleichsam, der eine eigene Zugkraft entfaltet.

III. Muss Leiblichkeit unreflektiert bleiben?

In Thomas Bernhards kleiner Erzählung *Ein berühmter Tänzer* ist vom Schicksal eines fiktiven Tänzers der Pariser Oper die Rede, der bei einer eigens für ihn choreographierten Fassung von Händels *Rafael* unversehens zusammenbricht und fortan gelähmt ist. Der Grund für diese Lähmung war Bernhard zufolge denkbar absurd: der Tänzer hatte versucht, sich beim Tanzen seine komplizierten Schrittfolgen bewusst zu machen und war dadurch plötzlich unfähig geworden, weiter zu tanzen.¹⁷

Worin besteht die Grammatik von Gesten? Kann man Körperhandlungen so abstrahieren, dass ihre Form allgemeiner Regelmäßigkeit annimmt? Oder funktioniert ein Körper nur dann regelhaft – das scheint Thomas Bernhards Erzählung nahe zu legen – wenn man sich seiner Prozesse gerade nicht bewusst macht? Und um was für eine Sorte von Sprache handelt es sich eigentlich bei der sogenannten ›Körpersprache‹? Zweifellos bedarf es nicht erst der Gebärdensprache, damit ein Körper als ›beredt‹ gelten kann. Nicht selten verrät der Körper mehr über den Gemütszustand des Sprechers, als diesem liebe wäre: unkontrollierte Regungen sprechen über tiefere Beweggründe Bände. Doch entscheidend an diesen körperlichen Symptomen (in deren Lektüre sich je nach Erkenntnisziel Ärzte oder Psychoanalytiker spezialisieren) ist gerade, dass sie ebenso unwillkürlich wie unwiederholbar sind. Solche Körpersprachen sind demnach Sprachen, die man spricht, aber nicht lernt. Wer errötet, dem ist nicht dadurch geholfen, dass er darauf aufmerksam gemacht wird: anders als der Redner, der zu laut spricht, kann er seine Röte schließlich nicht modulieren. Was heißt es also, die Leiblichkeit im Sprachgeschehen zu reflektieren und bis zu welchem Grad ist dies überhaupt möglich?

Es lohnt, an dieser Stelle noch einmal an eine andere, in den 60er Jahren sehr lebhaft geführte und heute etwas in Vergessenheit geratene Diskussion zu erinnern. Der Genfer Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure hatte mit seiner strukturalen Linguistik die Grundlage für einen erweiterten Sprachbegriff gelegt, der sämtliche Zeichengattungen zu umfassen vermag: nicht mehr nur die propositionale Verbalsprache, der die klassische Sprachphilosophie stets verpflichtet gewesen war, sondern auch Slangs, Tierspuren im Wald, Graffitis, Gemälde, Filme, Skulpturen oder Choreographien konnten jetzt prinzipiell alle nach dem gleichen Muster analysiert werden. Mit dieser Ent-

¹⁷ Thomas Bernhard, *Der Stimmenimitator*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, 76f.

hierarchisierung wurde die modellbildende Funktion der Verbalsprache gleichwohl nur vordergründig aufgehoben. Denn wie der strukturalistische Sprachwissenschaftler Emile Benveniste 1969 in einem epochemachenden Aufsatz festhielt:¹⁸ Zwar wird im Anschluss an Saussure eine prinzipielle Gleichwertigkeit aller Sinnsysteme wie Sprache, Musik, Malerei, Skulptur oder Film behauptet, die Sprache aber als Metasystem bezeichnet, da man auf sie angewiesen sei, um sich auf alle anderen zu beziehen. Während wir an Worte mit anderen Worten anschließen, reden wir über eine Rundplastik nicht mithilfe weiterer Rundplastiken, sondern eben wiederum mithilfe von Worten. Mit anderen Worten: Reflexivität im emphatischen Sinne (als Fähigkeit, sich auf sich wie auf anderes zu beziehen) wäre laut Benveniste strikt der Verbalsprache vorbehalten.

Diese Diskussion wird heute vor medientheoretischer Folie neu verhandelt, wenn es etwa um die Frage geht, ob die nach dem *linguistic turn* ausgerufenen Wendungen (*medial turn*, *iconic turn*, *spatial turn*, *filmic turn*) überhaupt als reale Paradigmenwechsel gelten können.¹⁹ Ein oft vorgebrachtes Argument ist dabei, dass sich die Reflexion von Medien von Sinn an dem Medium Sprache zu orientieren habe, da Sprache als Paradebeispiel eines Mediums gilt, das selbst reflexiv verfasst sei. Auffallend ist an dem Argument, dass sprachliche Reflexivität hier stets von der Metasprachlichkeit gedacht wird, also von der Höherstufigkeit eines Ausdruckssystems her. Je höherstufiger ein System ist, desto reflexiver ist es. Die Frage mag an dieser Stelle angebracht sein, ob sich Reflexivität tatsächlich nur von diesem *top-down*-Modell erklären lassen muss und ob nicht gerade leibliche Sinnprozesse eine andere Form von Reflexivität ›von unten‹ nahe legen. In welche Richtung diese Überlegungen zielen, soll abschließend kurz mithilfe zweier Autoren skizziert werden: Maurice Merleau-Ponty und Gilles Deleuze.

IV. Reversibilität und Flexion: zwei andere Modelle von Reflexivität

Reflexion, daran erinnert Merleau-Ponty, bedeutet zunächst schlicht Rückwendung auf den eigenen Ausgangspunkt. Das Problem sogenannter Reflexionsphilosophien sei nun allerdings, dass sie keineswegs an ihren Ausgangspunkt zurückkehren – der ja als unreflektierter ein außerphilosophischer ist –, sondern sich gleichsam im Feld des begrifflich Identifizierbaren und Benennbaren bewegen und lediglich darin eine Kreisbewegung vollziehen. Dies könne auch nicht dadurch gelöst werden, dass sich der Geist auf einen noch höheren Standpunkt stellt und sich dabei gleichsam selbst über die Schulter schaut. Die ›Überreflexion‹ (*surréflexion*), welche Merleau-Ponty fordert, fragt nach den Möglichkeitsbedingungen von Reflexion und führt damit zugleich die Grenzen des Reflexionsschlusses vor: keine Reflexion kann ihre eigenen Bedingungen

¹⁸ Emile Benveniste, »La sémiologie de la langue« [1969], in: ders., *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard 1974, Bd.II, 43–66.

¹⁹ Georg Bertram, David Lauer, Jasper Liptow, Martin Seel (Hg.) *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, 9ff.

vollständig in den Blick nehmen, wohnt ihr doch ein blinder Fleck inne, der sich einer restlosen Ergründung versperrt.²⁰

Das Problem der Frage, ob der Leib zur Reflexion fähig sei, besteht nun darin, die leibliche Reflexion von einer höherstufigen begrifflichen Reflexion her abzuleiten, während sich die Sache in einem völlig neuen Licht darstellt, wenn man sie andersherum denkt: Reflexivität beginnt nicht erst da, wo sich ein Höherstufiges auf ein Niedrigeres bezieht, sondern schon auf der Ebene des Leibes. Merleau-Ponty, der sich hier auf Husserls Analysen der Doppelerfahrung in *Ideen II* bezieht, sieht in dessen Beschreibung der leiblichen Erfahrung als »Umschlagspunkt« die Grundform jeder Reflexivität. Wenn die rechte Hand die linke berührt, dann findet bereits auf der Ebene des Leibes eine Rückwendung auf sich selbst statt, erfährt sich doch dabei das leibliche Ich als zugleich berührend und berührt, als Subjekt und als Objekt von Empfindung.²¹ Den Grund für diese Fähigkeit der Rückwendung des Leibes auf sich selbst erklärt Merleau-Ponty später durch eine allgemeine Struktur sinnlicher »Reversibilität«: Sehend kann nur ein Wesen sein, welches selbst leiblich verfasst und damit prinzipiell sichtbar ist, d.h. anderen Blicken ausgesetzt ist. Jede Technik der Verlautbar- oder Sichtbarmachung bleibt, so Merleau-Ponty, eine ›Technik des Körpers‹, denn sie »verkörpert und erweitert die metaphysische Struktur unseres Leibes. Der Spiegel tritt in Erscheinung, weil ich ein Sehend-Sichtbarer bin: weil es eine *Reflexivität* des Sinnlichen gibt, die er wiedergibt und verdoppelt.«²²

Entscheidend ist nun allerdings, dass die leibliche Reflexion – anders als die des Idealismus – nie zu einem Endpunkt gelangt (dadurch wäre nämlich die grundsätzliche Reversibilität kompromittiert). Der Rückbezug des Wahrnehmenden auf sich selbst erzeugt nicht nur eine Einkehr in sich, sondern auch im gleichen Zug eine Selbstverdopplung, sodass das Berührend-Berührtwerden, wie Merleau-Ponty sagt, stets im letzten Moment umkippt. Was sich hier abzeichnet, ist eine Reflexion, die von der Erfahrung nicht abstrahiert zu werden vermag; ein Selbstumschlag, die sich auf keiner höherstufigen Ebene ›aufheben‹ lässt und damit gleichsam stets singular bleibt.

Ein zweiter Autor, der um eine vorbegriffliche, körperliche Konzeption von Reflexivität bemüht war, ist Gilles Deleuze. Der Grund für die Reflexionsfähigkeit von Sprache sei in der körperlichen Fundierung zu suchen, allerdings folgt Deleuze hier nicht genau den Spuren Merleau-Pontys und schon gar nicht schlägt er den klassischen Weg von Condillac oder Rousseau ein, die die Entstehung der Sprache von der onomatopoeischen Lautlichkeit her hatten erklären wollen. Es sei keineswegs so, dass die ersten menschlichen Worte in einem Versuch, Naturgeräusche zu imitieren, entstanden seien. »Wenn die Sprache den Körper imitiert« so Deleuze in einem Essay über die

²⁰ Vgl. das Kapitel »Reflexion und Befragung« in Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen*, hg. v. Claude Lefort, übers. v. Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München: Fink 1987.

²¹ Ebd., 180.

²² Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, in: ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, hg. v. Christian Bermes, Hamburg: Meiner, 287.

Sprachen des Körpers bei Pierre Klossowski, »so nicht durch die Onomatopöie, sondern durch die Flexion.«²³

Die alte Frage nach dem Verhältnis von Körperlichkeit und Sprachlichkeit bleibt unzureichend, so Deleuze, solange man beides nach dem Vorbild einer Elementallehre betrachtet. Ebenso wenig wie man einen Körper in Organe zerlegen kann, wenn man verstehen will, wie ihr Zusammenspiel funktioniert, lässt sich die Sprache in Einzelteile zerlegen, ohne die Komplexität ihrer Vollzüge zugleich zu verlieren. Die Sprache ahmt Deleuze zufolge den Körper nach, nicht aber in ihren einzelnen Gliedern, sondern vielmehr in den Gelenken, die sie miteinander artikulieren. Umgekehrt ist der Körper »Sprache, weil er im tiefsten Grunde ›Flexion‹ ist [...] Und wenn die Körper die Sprache nachahmen, so nicht durch die Organe, sondern durch die Flexionen.«²⁴ Philosophische Versuche, Sprache in Elementarsätze zu zerlegen, sind daher von Anfang an zum Scheitern verurteilt: Weniger das Element zählt (*stoicheion*) als das Gelenkstück (*arthron*). Sprachlicher Sinn ist mithin Sache von *Artikulation*, und schon im Körper artikuliert sich ein sinnhaftes Geschehen, das noch nicht notwendig in die Form einer Aussage übersetzbar sein muss.

Die Leiblichkeit von Sprache zu rehabilitieren heißt damit alles andere, als einer Re-naturalisierung das Wort zu reden. Analog zu Teilen der Neurologie, die den alten Traum verabschiedet haben, eine genaue Lokalisierung einzelner Bestandteile des sprachpraktischen Vermögens auf neuronaler Ebene vornehmen zu können und stattdessen von einer weitaus größeren Plastizität des Gehirns ausgehen,²⁵ soll mit dem Fokus auf Leiblichkeit der operative, Prozess unterstrichen werden. Gegen biologische Determinismen betont der Leib-Begriff das plastische Gestaltungspotential, gegen Ansätze, die Körperlichkeit als ausschließlichen Effekt diskursiver Praktiken verstehen, dass Leiblichkeit keine Sache bloß externer Verfügung ist. Der Leib ist geprägt durch inkorporierte Habitualitäten und durch eine Geschichte, die sich in ihm eingeschrieben hat. Zum anderen jedoch, so Jean-Luc Nancy, »entschreibt sich« der Leib auch fortwährend (*le corps s'excrit*).²⁶ Seine Handlungsweisen und seine Rhythmen sind nicht nur physiologisch bedingt, sondern durch allerlei kulturell erlernte Körpertechniken diszipliniert, und doch lassen leibliche Handlungen allerlei singuläre Abweichungen zu, die – wie Michel de Certeau am Beispiel kleiner Finten im Alltag zeigt²⁷ – auf Dauer sogar den körperlichen Habitus selbst transformieren. Diese abweichenden Praktiken machen beim Individuum nicht halt, sondern können allenfalls sogar kollektive Verhaltensweisen verändern. Wenn sich etwa die Opfer bestimmter Formen von Hassrede (*hate-speech*) der diffamierenden Bezeichnung selber ermächtigen und sie – wie im Falle bestimmter afroamerikanischer Rapper in Bezug auf das Wort ›nigger‹

²³ Gilles Deleuze, »Pierre Klossowski oder Die Sprache des Körpers«, übers. v. Sigrid von Massenbach, in: *Sprachen des Körpers. Marginalien zum Werk von Pierre Klossowski*, Berlin: Merve 1979, 45.

²⁴ Ebd.

²⁵ Catherine Malabou, *Was ist mit unserem Gehirn?*, übers. v. Ronald Vouillé, Zürich/Berlin: diaphanes 2006.

²⁶ Vgl. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas u. Timo Obergöker, Berlin: diaphanes 2003, 13-16.

²⁷ Michel de Certeau, *Kunst des Handelns*, übers. v. Ronald Vouillé, Berlin: Merve 1988.

(Neger) – bewusst zur Eigenbezeichnung verwenden, wird ein Wort, wie von Judith Butler betont, offensiv umbesetzt.²⁸ Der Ausdruck wird jedoch zugleich – und das ist entscheidend – sinnlich konnotiert: es heißt, junge US-Amerikaner assoziierten heute das Wort *nigger* als erstes mit Hip-Hop-Musik. Widerständige Umwendungen der Sprache sind damit nicht nur Sache diskurspolitischer Aushandlungen, sondern beginnen auf der Ebene leiblicher Praktiken.

V. Die Beiträge des Bandes

Nach dem systematischen Band über die Herkunft, die Entwicklung und die Horizonte des Begriffs der Leiblichkeit²⁹ stellt vorliegender Band nun den ersten in einer Reihe dar, in der es um den kritischen Einsatzort des Leib-Begriffs in bestimmten Feldern wie etwa Politik, Ästhetik, Lebens- und Kulturwissenschaften gehen soll. Die in diesem Band versammelten Beiträge versuchen sich alle an einer Bestimmung jenes Einsatzortes im Feld der Sprache. Was sie verbindet, ist eine zweigliedrige Frage, die sich wie ein roter Faden durch alle Beiträge hindurchzieht: Welcher Art von Sprachlichkeit gehorcht die Sprachlichkeit des Leibes? Und umgekehrt: welcher Art von Leiblichkeit bedarf die Sprache bzw. wieviel Leiblichkeit verträgt sie? Wie bereits angedeutet, verknüpfen sich beide Fragen im Problem der *Reflexivität*: wie reflektiert sich der Leib bzw. wie ist der Leib zu reflektieren?

In dem ersten Abschnitt, ›BEREDTE KÖRPER‹ werden verschiedene Dimensionen der gegenseitigen Verschränkung von Leiblichkeit und Sprachlichkeit ausgelotet, vom körperlichen Symptom bis hin zur Verkörperung eines Textes durch einen Schauspieler, von der stummen Gebärdensprache bis hin zum persönlichen Avatar in virtuellen Kommunikationsräumen. Lassen sich diese Phänomene überhaupt auf einen Nenner bringen?

Emil Angehrn gibt in seinem Beitrag einen Einblick in maßgebliche Konzepte einer Phänomenologie leiblichen Sinns und differenziert (mit Husserl) zwischen den Begriffen Körper und Leib sowie (mit Merleau-Ponty) zwischen Leib und Fleisch. Sinn, so ließe sich eine Grundintuition der Phänomenologie zusammenfassen, ist verkörperter Sinn und verkörperter Sinn ist lebendiger Sinn. Dies heißt nicht nur, dass die Semiose, weil im fortwährenden Fluss begriffen, unendlich ist, sondern auch, dass der Sinn nicht allein der Willkür des Rezipienten untersteht, wie das einige konstruktivistische Weltanschauungen nahelegen könnten. Sinn vollzieht sich nicht in einem geometrisch abstrakten Raum; er ist bestimmt durch allerlei sinnlichen Verankerungen, innerhalb derer er entsteht, er sich fortschreibt und die ihm, aufgrund ihrer eigenen Anatomie, eine bestimmte Orientierung aufprägen. Wenn der Materialitätsbegriff innerhalb der

²⁸ Judith Butler, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, übers. v. Katharina Menke und Markus Krist, Berlin 1998, S.143ff.

²⁹ Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny, Tobias N. Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Begriffs*, Tübingen: Mohr-Siebeck/UTB 2012.

letzten Jahrzehnte eine grundlegende Revision durchgemacht hat dahingehend, dass der Stoff nicht mehr nur als ein vernachlässigbares Vehikel für eine ideelle Botschaft verstanden wird, sondern als ein Medium, das auf den Inhalt auf eigenwillige Weise einwirkt, so kommt dieser revidierte Materialitätsbegriff einem phänomenologischen Leib-Begriff erheblich nahe: der Leib führt ein Eigen-Leben und lässt sich auf die Funktion der toten ›Einhüllung‹ des Geistes nicht verpflichten.

Joachim Küchenhoff bereichert die Diskussion über die Sprachlichkeit des Körpers um einen klinischen Gesichtspunkt. Warum äußert sich ein Körper überhaupt anders als über die Verbalsprache, nämlich über Symptome? Gibt es möglicherweise etwas über einen psychischen Zustand auszudrücken, das sich so und nur so ausdrücken lässt? Doch was heißt es dann, diese somatischen Anzeichen zu deuten und sie gleichsam zu ›übersetzen‹ versuchen, wenn sich das, was der Körper hier selbst unmittelbar zum Ausdruck bringt, ohnehin nicht in Worte fassen lässt? Die Deutung körperlicher Symptome als psychosomatische Korrelate seelischer Störungen ist nicht nur höchst prekär, sie geht auch oft von einem naiven Repräsentationalismus aus, welcher im affektiven Symptom gerade unterlaufen wird. Denn: Der Körper stellt nichts dar, er ist keine Bühne, auf dem ein inneres Geschehen gleichsam noch einmal aufgeführt würde, seine Regungen dienen vielmehr vielfach der Affektabfuhr, wo sie über symbolische Medien nicht mehr gelingt. Genau dies gilt es zu begreifen: dass die Körpersprache in besonderem Maße dort zum Tragen kommt, wo ein Subjekt zur Repräsentation unfähig ist. Dass sich ein Ausdruck diesseits der symbolischen Repräsentation ereignet ist gleichwohl noch eine Leistung der Psyche, nicht nur Defizit.

Ludwig Jäger diskutiert aus sprachwissenschaftlicher Perspektive die Leibvergessenheit der kognitivistischen Linguistik, die auf ihre Weise einen cartesianischen Dualismus wiederaufleben lässt. Vor der Folie eigener Forschungen zur Gebärdensprache, aber auch unter Rückgriff auf paläoanthropologische sowie evolutionsbiologische Befunde spricht sich Jäger für einen Sprachbegriff aus, der die sinnstiftende Rolle von Materialisierung – in ihrer medial-kommunikativen wie leiblich-realisierenden Dimension – zu berücksichtigen vermag. Gegen Neocartesianer wie Noam Chomsky und dessen Idee der generativen Grammatik etwa gilt es zu zeigen, dass Sprache als rein logische Entität nicht isolierbar ist und die Sprachperformanz keine nachträgliche Aktualisierung einer inneren Sprachkompetenz ist, was das Beispiel des frühkindlichen Spracherwerbs attestiert. Jäger argumentiert indes nicht nur ontogenetisch, sondern phylogenetisch: Menschwerdung und Sprachentstehung seien eng miteinander verknüpft. Mit dem aufrechten Gang und der damit verbundenen ›Freisetzung der Hand‹ wurden ungeahnte symbolische Spielräume frei, die mit parallelen Ausdifferenzierungen auf kortikaler Ebene begleitet waren. Neuere Entdeckungen von Neurologen und Primatologen legt nahe, dass die leiblich-gestische Dimension sowie die Situation wechselseitiger Wahrnehmung für die Entstehung sprachlicher Kommunikation von einschneidender Bedeutung waren. Selbst in der scheinbar so körperlosen Welt des virtuellen Cyberspace finden sich davon heute noch erstaunliche Anklänge.

Der Abschnitt ›KLANGKÖRPER UND ZEICHENTRÄGER‹ setzt diesen Themenkomplex fort und widmet sich verschiedenen Resonanzeffekten zwischen Stimme, Hand und Schrift. So fragt etwa *Christian Grüny* danach, wie es überhaupt dazu kommt, dass wir ein bloß physikalisches Ereignis – nämlich akustische Schwingungen, die in einem Kehlkopf entstehen – als bedeutsame Zeichen verstehen. Wie kommt es, dass dort, wo die einen nur ein diffuses klangliches Gemenge wahrnehmen, andere artikulierte und verständliche Worte hören? Anders als dem vieldiskutierten Thema des Sprachverstehens (*language comprehension*) wurde die Frage der Spracherkennung (*speech recognition*) nur selten in ihrer philosophischen Relevanz erkannt. Dabei zeigt sich gerade dort, dass sich die Entstehung von sprachlichem Sinn in der Rede weder auf rein symbolischer noch auf rein physikalischer Ebene erklären lässt, sondern sich diese vielmehr auf einer artikulatorischen Zwischenebene abspielt, welche als leibliches Schema zu beschreiben wäre. Die Phonologie hat gezeigt, dass es zwischen der bloßen Lautlichkeit und den einzelnen Worten eine Ebene minimal artikulierter Spracheinheiten gibt, nämlich die der Phoneme, die selbst nicht sinnhaft sind, aber Sinn konstituieren. Die *motor theory of speech recognition* hat gezeigt, dass bei der Verarbeitung dieser phonematischen Minimaleinheiten aufseiten des Hörers auch stets motorische Areale des Gehirns aktiviert werden. Damit bestätigt die neuere empirische Sprachforschung eine Grundeinsicht von Merleau-Ponty, dass Sprachverstehen ein stets zwischenleiblicher Vorgang und der Nachvollzug artikulatorischer Sinneinheiten selbst einer motorischen (Re-)Artikulation bedarf.

Andris Breitling verquickt in seinem Beitrag sprachwissenschaftliche Ansätze zur Rolle der Deixis mit phänomenologischen Erkundungen des leiblichen Zeigens, um zu argumentieren, dass es erst jene deiktische Dimension von Sprache ist, welche dieser Welthaltigkeit sowie Bestimmtheit verschafft. Deiktika – also Worte wie etwa ›dieses‹ oder ›jenes‹, Orts- und Zeitangaben wie ›hier‹, ›da‹, ›dort‹, ›jetzt‹ oder ›vorhin‹ sowie Personalpronomina wie ›ich‹, ›du‹ oder ›wir – bleiben leer, solange sie nicht von einem leiblichen Sprechenden situativ verankert werden. Doch genau auf diese besonders unbestimmten Worte der Sprache, welche Karl Bühler auch die ›Zeigworte‹ nennt, kommt es an, wenn sich Sprache auf *etwas Bestimmtes* beziehen soll. Das Zeigfeld, das durch die Deixis eröffnet wird, ist durch die leibliche Position des Redenden geortet, kann sich jedoch auch – wie in allen Anaphern kenntlich – über die Wahrnehmungspräsenz hinaus auf ein rein virtuelles Feld des Zeigens erstrecken, ohne das inner-sprachliche Bezugnahme gar nicht möglich wäre. Verbale Reflexivität ist hier gleichsam am Leitfaden des Leibes gedacht. Für Breitling markieren deiktische Ausdrücke folglich ein Doppeltes: sie garantieren einerseits der Sprache ihre Bindung an eine Welt als existierenden Bezugsraum von Sinn. Andererseits vermögen sie jedoch, in ihrer Unbestimmtheit einen Spielraum ungeahnter neuer Sinnbildungen zu eröffnen.

Matthias Flatscher kommt in seinem Text auf ein Phänomen zurück, das gleichsam als Inbegriff leiblichen Ausdrucks gilt – die Stimme – und thematisiert die Frage, ob die Betonung der Leiblichkeit notwendig präsenzmetaphysische Implikationen haben muss. Eine lange metaphysische Tradition, die laut Jacques Derrida noch in Husserls

Zeichentheorie wirksam ist, verbindet die Stimme mit originärer Präsenz und Schrift mit nachträglicher, uneigentlicher Stellvertretung. Nun kann man Derridas Kritik mitmachen – und Flatscher tut dies – ohne damit Stimmlichkeit auf Anwesenheit reduzieren zu müssen. Ganz im Gegenteil: gerade die Stimme ist von alteritären Momenten förmlich durchzogen, von der Stimme, die versagt, über die Fremdheit der aufgezichneten Stimme bis hin zur halluzinierten Stimme jenes verstorbenen Freundes, dessen Erinnerung einen heimsucht. Gerade in der Stimme zeigt sich der Selbstbezug als Selbstentzug, der das Subjekt je schon spaltet und für Anderes öffnet. Ohne seine frühe Kritik an der Stimme und dem damit verbundenen Sichredenhören als zirkuläre Selbstvergewisserung des über sich selbst verfügenden Subjekts zu revidieren, hat der späte Derrida die Bedeutung der idiomatisch-singulären Stimme in der Erfahrung der Trauer hervorgehoben und damit zugleich einer Dimension von Leiblichkeit Rechnung zu tragen versucht, die vom Entzug her gedacht ist.

Der Abschnitt »VERLETZENDE WORTE« fragt danach, wann bzw. unter welchen Umständen Sprache zur Waffe wird und inwiefern die Gewalt, welche Worte ausüben können, der physischen Verletzung gleichgestellt werden darf. *Steffen K. Herrmann* diskutiert den Beitrag von Pierre Bourdieu zu dieser Frage. Entgegen intellektualistischer Annahmen dient die Sprache Bourdieu zufolge weniger dem Austausch von Bedeutungen als sie einem Kräftefeld gleicht, in dem die Sprecher nicht alle gleich gestellt sind. Die Wirksamkeit einzelner Worte misst sich daher weniger an ihrem Gehalt als daran, von welchem Ort aus und von wem sie ausgesprochen werden; was der einzelne Sprecher sagt, trägt stets den Stempel seiner soziokulturellen Herkunft. Als Subjekt, das in ein solches Kräftefeld eingelassen ist, wird seinem Sprechen eine bestimmte Form aufgeprägt, die ihm zur zweiten Natur wird. Die Gewaltförmigkeit beginnt damit bereits viel früher noch als auf der Ebene explizit diffamierender oder verletzender Rede: durch jede Äußerung ist ein Redner bereits per se stigmatisiert und seine sozialer Stellenwert bereits entschieden, ohne dass das Urteil explizit gemacht werden müsste. Jenseits der Trennung von Natürlichkeit und Künstlichkeit stellt Bourdieus Habitus-Begriff einen Vorschlag dar, die buchstäbliche Inkorporierung sozialer und kultureller Normen zu beschreiben, welche nicht zuletzt für das Sprachgeschehen von zentraler Bedeutung sind.

Eine literarische Verarbeitung dieses Themas der Inkorporierung der Sprachnorm stellt Franz Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* dar. Das Urteil wird in jener Erzählung dem Delinquenten mithilfe einer Foltermaschine unmittelbar in den Leib eingeschrieben, wodurch die Strafe zugleich deklarativ angekündigt und performativ vollzogen wird. *Gerald Posselt* schlägt nun eine dekonstruktive Lektüre dieser Erzählung vor, welche von der Paradoxie geleitet ist, dass das Urteil zugleich ganz buchstäblich eingeschrieben wird und zugleich völlig unlesbar bleibt: der Verurteilte kann die Inschrift an sich selbst kaum entziffern, zudem ist sie von zahlreichen Ornamenten umgeben, die den Moment der Entschlüsselung – und damit die Hinrichtung – aufschieben sollen; Buchstäblichkeit und Ornament, Werk und Parergon scheinen voneinander ununterscheidbar geworden zu sein. So wird denn auch die gesamte Erzählung als Allegorie

unmöglicher eigentlicher Rede gedeutet. Die Strafkolonie liegt nicht nur im Exil, auf einer tropischen Insel, auf der die Kolonialmacht ihre eigene Sprache nur gewaltsam den Subjekten aufzuprägen vermag, sondern entpuppt sich als Ort der (rhetorischen) Tropen, der Verkehrung, des Umschlags. Der Verurteilte, der sich der gnadenlosen Vollstreckung des Urteils widersetzt, macht die schmerzliche Erfahrung, dass selbst seine Widerworte nicht seine eigenen sind und in der Unmöglichkeit der eigenen bzw. eigentlichen Rede eine Erfahrung radikaler Entmachtung liegt.

›Aufrichtigkeit‹ und ›Erniedrigung‹ zeugen, bis in die Metaphorik hinein, davon, dass die moralische ›Haltung‹ und ihre Verunmöglichung stets noch Spuren ihrer leiblichen Herkunft an sich tragen. *Stefan Kristensens* Überlegungen nehmen ihren Ausgangspunkt bei der Figur der ›Muselmänner‹, also jener Kategorie von Häftlingen im nationalsozialistischen Konzentrationslager, die im Zuge vollständiger Entmenschlichung die Katastrophe insofern bezeugen, als sie jede Haltung verloren haben und ihr Körperschema »entstrukturiert« wurde (von gr. *kata-strophè*, ›Entstrukturierung‹). Wie Primo Levi und an ihn anschließend Giorgio Agamben darlegen, ist der Muselman der vollkommene Zeuge und zum Bezeugen zugleich unfähig: er vermag nicht einmal mehr, seine eigene Ohnmacht zum Ausdruck zu bringen. Von der Ohnmacht sprechen zu können, heißt dagegen, an das eigene Vermögen wieder anzuknüpfen, überhaupt sprechen zu können. Eben weil der Überlebenszeuge mehr ist als jenes Subjekt, von dessen Erfahrung er berichtet, eben weil das Ausdrucksgeschehen sich in diesem Ausdruck nicht erschöpft, sondern zu einer Fähigkeit zurückfindet, die mehr ist als bloße Wiederholung, findet eine Resubjektivierung statt. Kristensen betont, dass dieser Rückkehr, sich im Selbstzeugnis zu sich selbst zu verhalten, ein anderes, nicht-reflexives und doch testimoniales Moment vorausgeht, das grundlegend leiblich ist und bislang nicht hinreichend gewürdigt wurde: dass der Leib selbst da, wo die Sprache schon längst verstummt ist, noch vor Scham errötet, zeugt von einem Vermögen, das Erlittene nicht einfach hinzunehmen und deutet auf ein transformatives Potential, welches leibliche Wesen bereits vom Zustand des ›nackten Lebens‹ enthebt.

Der vierte und letzte Abschnitt versammelt zwei Beiträge, die der Frage nach den »SPRACHEN DER KUNST« exemplarisch im Feld des literarischen Schreibens sowie des Kinos nachgehen. In seinem Beitrag über Antonin Artaud, der auf einer Monographie beruht, in der eine völlige neue Lesart dessen Werks vorgelegt wird, widmet sich *Jacob Rogozinski* der eigentümlichen Rhythmik von Artauds Schreiben. Die Fokussierung auf den organlosen Körper und die subjektfeindliche Theoretisierung davon bei Gilles Deleuze hatte zum Ergebnis, dass die enge Verbindung von Körperlichkeit und Subjektivität, die für Artaud hingegen grundlegend war, aus dem Blick geriet. Rogozinski kommt auf die Episode zurück, bei der Artaud anlässlich seiner Reise zu den Tarahumara-Indianern Nordmexikos dem sogenannten Sonnentanz beiwohnte: in der Choreographie zu Ehren des Peyotl-Gottes sieht Artaud nichts anderes als eine Körperschrift, die das Wort ›JE‹ – ICH tanzt, was die Choreographie zu einer Chor-*Ego*-Graphie werden lässt. Artauds lebenslanges Bemühen um eine Sprache des Körpers – etwa in der Glossolalie – sei keine Suche nach einer Art asemantischer Urbekundung des Leibes,

sondern vielmehr ein verzweifelter Kampf, der gegen zwei Formen der Sinnlosigkeit zugleich geführt wird: gegen die Monotonie feststehender Formen innerhalb der herkömmlichen Sprache, aber auch gegen die gewaltsame Übermacht des affektiven Leibes, der in das Gewebe des Ausdrucks immer wieder Löcher reißt. Eine Sprache, die des Leibes eingedenk bleibt, geht mit solchen Leerstellen des Sinns kreativ um und weiß die klaffenden Löcher in ein Strukturelement einer neuen Rhythmik zu verwandeln.

In seinem Beitrag fragt *Jörg Sternagel* nach der Bedeutung von Leiblichkeit in der Rezeptionserfahrung filmischer Werke. In der Filmtheorie blieben phänomenologische Ansätze lange marginal, in jüngerer Zeit haben sie jedoch auf erstaunliche Weise Konjunktur, wie etwa die einflussreichen Arbeiten von Vivian Sobchack über die Leiblichkeit des Kinozuschauers belegen. Die Situation des Filmerlebens ist keine semiotische: der Film teilt sich nicht durch Zeichen mit, welche der Zuschauer erst zu entziffern hätte, vielmehr ist die Mitteilung allererst affektiver Art. Angesprochen wird der Zuschauer auf seiner epidermisch-reaktiven Ebene – ein Film lässt sich, wie mit Rückgriff auf Kurt Pinthus und Käte Hamburger argumentiert wird, nur erleben, wenn man in ihn eintaucht und sich von ihm ›packen‹ lässt. Am Beispiel von Claire Denis' Film *Beau Travail* (1999) und dem leiblichen Einsatz dessen Hauptdarstellers Denis Lavant wird exemplifiziert, inwiefern zwischen dem Schauspielerkörper und dem Zuschauerkörper eine empathische Verbindung stattfindet, welche Sternagel – mit Jean-Luc Nancy – auch als ›Mit-Teilung‹ fasst. In jeder Filmerfahrung liegt ein Moment von Widerfahrnis, das den Zuschauerleib in Antwortbereitschaft versetzt: eine *responsive* Phänomenologie des Films bleibt noch zu schreiben.