



KAREL NOVOTNÝ

Körperlichkeit und Affektivität

Die Bedingungen der Möglichkeit der Leiblichkeit

Corporeity and Affectivity. Conditions of Possibility of a Lived Body

ABSTRACT: Corporeality and affectivity can be distinguished as two opposite aspects of the bodily self that we are. In phenomenology this opposition is often reduced so that the affectivity of a lived body becomes a transcendental foundation of any possible body conceived as an object or a thing in space. The very interest of the phenomenological investigations is situated in the waste domain of the lived bodily experiences. The differences among philosophers refers to their very conceptions of what the status of a lived experience and that of the phenomenon are. So the conception of the relationship between the corporeity and affectivity of the self varies considerably in Husserl, Merleau-Ponty and Henry. But one aspect seems to be neglected in all these concepts, namely, the question of materiality that has no sense. This aspect to be found in Levinas' analysis of affectivity is the aspect of the bare materiality to be other, strange, foreign or alien that is also a feature of our own body, of its corporeality.

KEY WORDS: lived experience • materiality • affectivity

Das Thema Körperlichkeit und Affektivität kann zunächst im Sinne einer Opposition gedacht werden, die etwa so artikuliert werden mag: Wir Menschen sind als Lebewesen nicht nur das, was wir erleben, wofür die Grunddisposition eben die Affektivität genannt werden kann, wir haben auch einen Körper, der viel mehr enthält, als wir davon erleben. Und wir wissen das. Nicht nur äußerlich, beispielsweise dank der objektiven Kenntnissen von Physiologie, der Biologie und Medizin, sondern auch aufgrund unserer Erfahrung mit uns selbst. Manchmal kann ich laufen, manchmal nicht. Etwas „passiert“ in meinem Körper, mein Körper ist nicht nur einfach das „Vehikel“ einer Absicht von mir. So etwa kann ich laufen wollen, aber es kommt nicht zu dieser Handlung, weil ich nicht laufen „kann“. Der Körper, der mir in der Regel gehorcht, ist dann ein Hindernis für die Verwirklichung meiner Absicht, er stellt sich dem in den Weg, was ich, eben als leibliches Wesen begehre, denn dieses Begehren ist nicht bloß intellektuell. Wir sind

von unserem Körper abhängig, so ist es, das wissen wir. Daraus ergibt sich: Ich-selbst und mein Körper sind manchmal nicht eins. Und doch bin ich, dieser Mensch, immer beides, erlebter Leib und Körper. Das ist mehr als das Erlebte.

Oder sollen wir lieber sagen, ich bin mein Körper, der gerade so ist, dem ich mich spontan anpasse, und manchmal anpassen muss, wenn er anders ist, als ich es will? Wenn wir mit unserem Körper gewissermaßen eins sind, dann ist unser Selbst von und mit ihm abhängig. Ich bin nicht mehr Herr über meinen eigenen Körper, sondern hänge immer schon von etwas ab, was mich in meinem Körper bestimmt. Trotzdem oder eben gerade dadurch, dass er mich bestimmt, ist er m e i n Körper. Die Art und Weise, wie mich der Körper bestimmt, entzieht sich mir aber. Es gibt da nämlich etwas, was ich nicht erleben kann. Es gibt über die Grenze dessen hinaus, was ich erleben kann, etwas, was trotzdem sicher mein Körper ist, dieses mir Eigene entgeht mir aber. Das würde also in einer Hinsicht, die vom Erleben ausgeht, Körperlichkeit von der Leiblichkeit unterscheiden. Darin knüpfe ich auf den Unterschied vom Körper und Leib an, den Husserl einführt: den Körper nehme ich durch die äußeren Sinne als Objekt im Raum wahr, so wie wir andere Objekte wahrnehmen, meinen Körper aber kann ich aber auch vom Innen erleben; der vom Innen erlebte Körper ist dann der Leib. Daher der Titel meines Beitrags, in dem es um die Leiblichkeit und ihre Bedingungen der Möglichkeit geht.

Diese Überlegungen zum Körper und zur Affektivität, die von einer solchen Unterscheidung im Erleben ausgehen, können weiterentwickelt werden und zur Frage führen, wie die Grenzen des Erlebens überhaupt zu ziehen sind. Wenn wir nur zum Teil mit unserem Körper eins sind, nämlich als erlebter Leib, dann sind wir zum Teil von etwas abhängig, das wir nur zum Teil erleben. Können wir durch unseren Leib, den wir also als denjenigen Teil des Körpers auffassen, durch den wir uns erleben, uns selbst als Leib u n d Körper kennen? Um eins mit uns selbst zu sein, müssen wir dann von unserem Körper mehr kennen, als wir als Leib erleben? Oder anders gesagt: Können wir den Leib als erlebten Teil des Körpers erweitern bis zum Selbst, können wir also die Grenzen des Erlebbaren bis zu einer Koinzidenz mit uns selbst als Körper erweitern? Ist das nur eine Sache der Übung, der Meditation oder der Therapie als ein Weg zum Selbst, die sowohl als Leib als auch als Körper erlebt werden können bis zur Koinzidenz beider, der prinzipiell nichts im Wege steht? Oder gibt es auf diesem Weg eine Grenze? Inwiefern ist das Selbst, das wir sind, leiblich, und inwiefern wird das Leibliche in uns durch Körperliches immer schon durchkreuzt, durch etwas, was nie erlebbar war und erlebbar sein wird? Noch einmal anders gesagt: Sind wir in unserem

Körper prinzipiell zu Hause oder zugleich immer im Fremden? Eine Möglichkeit wäre zu sagen, dass der Körper unser zu Hause ist, das wir immer mit uns tragen, egal wo und in welcher Situation wir uns mit diesem Körper befinden, aber was wir auf diese Weise immer mit uns tragen, ist auch das Fremde, das in unserem Körper selbst mit da ist und das an bestimmten Orten und in bestimmten Situationen mehr zu spüren ist anderswo.

Wir können von diesen Fragen ausgehen, um die Sache von der phänomenologischen Perspektive anzugehen. Eine solche Perspektive hat das Privileg – und das ist zugleich ihre innere Beschränkung –, vom Erleben auszugehen, während andere Standpunkte sich darauf berufen können, was als Erkenntnis objektiv gesichert ist, gestützt auf harte Tatsachen, Data, die es erlauben, ja erfordern, vom subjektiven Erleben zur Perspektive der dritten Person zu übergehen. Ich werde diesen Schritt nicht machen und mich mit der ersten Perspektive begnügen, d.h. der phänomenologischen, um von da aus zu zeigen, wie die innere Begrenztheit der phänomenologischen Perspektive überschritten werden kann.



Es gibt phänomenologische Ansätze, die das Erleben des eigenen Körpers mit einer möglichen manifesten oder latenten Fremdheit in Verbindung bringen. Schon in Husserls phänomenologischer Philosophie, in der sich ursprünglich die Reflexion auf die Beschreibung und Wesensanalyse des immanenten erlebten Inhalts beschränkt, um sich z. B. auch vom physischen Element abzuheben, wird die Dualität von Körperlichkeit und Leiblichkeit auf eine konstitutive Affektivität zurückgeführt. Der Körper sowie andere Objekte der äußeren Wahrnehmung konstituiert sich aufgrund von Affektionen, die als erlebte Inhalte immer schon im Leib stattfinden. Im leiblichen Leben haben die Phänomene des Bewusstseins ihren Ursprung. Diese konstituieren sich aufgrund der Affektionen, dank der Affektivität, die dem Leib ursprünglich eigen ist, denn ohne die Fähigkeit, zu empfinden, ist kein Leben möglich. Das ist eine Bedingung der Möglichkeit, die über die Grenze des Erlebbaren hinausweist, wir müssen die Affektivität voraussetzen, um Inhalte des Erlebens aufzuklären. Doch das, was das Erleben letztendlich leistet, ist möglicherweise aber für Husserls Verständnis kein Leib mehr, sondern ein reines Ich, das auch im Leib als letzte Instanz des Er-Lebens funktioniert, ohne selbst leiblich oder gar körperlich zu sein. Husserl fasst den Begriff in verschiedenen Texten unterschiedlich auf. Wenn man sich diesbezüglich auf das bekannteste Werk, auf das zweite Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* bezieht, dann scheint die Lage doch noch in

dem Sinne „klassisch“ zu sein, dass eine folgende Interpretationslinie möglich ist: Die allgemein betrachtete Funktion des Erlebens mag zwar immer kinästhetische und andere sinnliche Empfindungsinhalte haben, doch die Funktion selbst wird als reine Funktion eines „Ich tue“ gefasst, die allerdings eben von diesen Empfindungsinhalten immer unterschieden werden kann.

Also E m p f i n d u n g e n sind subjektiv, aber im ganz anderen Sinn als Akte. Ich h a b e Empfindungen – in ganz anderer Art vollziehe ich die Akte [...]. Aber dieser Zusammenhang weist darauf zurück, dass jedes in sich ganz Ichfremde, jedes Ding, gegeben ist durch ‚Erscheinungen‘; Erscheinungen, Empfindungen in eins mit zugehörigen Auffassungen, ‚Bildern‘ sind subjektiv. Aber welcher Art ist die Subjektivität? Sie ist natürlich eine ganz andere als die der Ichakte [...]¹.

Diese Unterscheidung kann man bei Husserl auf jedem Niveau des Erlebens wiederfinden – mit Ausnahme vielleicht bezüglich des letztkonstituierenden Prozesses der inneren Zeitkonstitution². Nur in diesem letztkonstituierenden Prozess ist das Erleben (Empfinden) und der erlebte Inhalt (das Empfundene) gleich, das Schema Auffassung-Auffassungsinhalt kann nur auf diesen Prozess nicht angewendet werden³. während jede Leiblichkeit und Körperlichkeit reflexiv durch eine aufgefasste Sinneinheit eingeholt zu werden scheint. Dies würden wir zum oben erwähnten „klassischen“ Verständnis der Phänomenologie Husserls erklären, demzufolge letztendlich auch der Leib eingeklammert werden muss, wenn es darum geht, den Kern der Subjektivität bzw. des Selbst im „Ich tue“ zu erfassen.

Alles, was sich dem Subjekt als eine Einheit konstituiert, als ein Sein für das Ich erscheint, kann nach den *Ideen II* vom eigentlich Subjektiven unterschieden werden, denn wir h a b e n das Konstituierte eben als Erscheinung, wir s i n d es nicht.

Darunter, was in den Erscheinungen irreduzibel subjektiv ist, zählt Husserl z.B. das „ich bewege“, „das mein, dieses Ich, eigen ist“. Dies ist ein Beispiel für das, was Husserl zusammenfassend als „ein subjektives S e i n als S e i n u n d V e r h a l t e n d e s I c h“ (Hvh. K.N.) von subjektivem

¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana Bd. IV, abgekürzt: *Ideen II*), hrsg. v. M. Biemel, Dodrecht 1991, S. 317.

² Vgl. dazu J. Mensch, *Retention and the Schema*, [in:] *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, D. Lohmar, I. Yamaguchi (Hg.), Dodrecht 2010, S. 153–168.

³ Die Literatur zu diesem Thema wächst zu, ich verweise außer auf James Mensch auch auf Alexander Schnell, sowie auf Arbeiten von Rudolf Bernet, Dan Zahavi und anderen Forschern.

Sein im Sinne des vom Ich G e h a b t e n unterscheidet. Während das erstere „das Subjekt und seine Akte, bzw. Zustände; Aktivitäten und Passivitäten“ bezeichnet, besteht das zweite „als Sein für das Subjekt“, als „die H a b e des Ich [...] aus dem Empfindungsmaterial und der Gesamtheit der Objekte, die sich dem Subjekt im Verlauf seiner Genesis konstituieren“⁴.

Die Grenze zwischen dem Sein und der Habe von Ich verläuft inmitten des Ich, denn über das letztere, die Habe, schreibt Husserl an folgender Stelle:

Dazu gehört das eigentliche Menschen-Ich, das als Glied der Natur erscheint, aber auch schon die dafür vorausgesetzte solipsistisch konstituierte *leib-seelische Einheit* und sogar auch die somatische Leiblichkeit, soweit sie sich in Inneneinstellung konstituiert: obgleich sie – ähnlich dem Empfindungsmaterial – eine besondere Ichzugehörigkeit hat, nicht in derselben Weise ‚Gegenüber‘ des Ich ist wie die konstituierte Außenwelt und ihre Erscheinungen. Es bleibt also von dem in Inneneinstellung Gegebenen nur das *S u b j e k t* der *I n t e n t i o n a l i t ä t*, der *A k t e*, als das *i m u r s p r ü n g l i c h e n u n d e i g e n t l i c h e n S i n n e* *S u b j e k t i v e* übrig⁵.

Gegen eine solche Auslegung der Sachlage scheinen die PhänomenologInnen in der Nachfolge von Husserl Protest einzulegen, wobei sie sich untereinander gar nicht einig sind. Ähnlich verwickelt und komplex gestaltet sich die Diskussion natürlich auch in anderen Denkansätzen, in der Philosophie und in den Wissenschaften, in der Literatur, den Mythen und Künsten sowie in der Praxis.

Worum es im vorliegenden Beitrag geht, kann sich aus der oben grob skizzierten Überlegung ergeben: Gegen ein reines Ich als ein bloß in Theorie angenommener letzter Träger des Erlebens wendet sich die These von der Inkarnation der erlebenden Subjektivität. Das trifft auch auf die transzendente Subjektivität zu: Jeder Geist ist inkarniert. Diese anti-idealistische Wende mündet bereits in der nach-klassischen Phänomenologie in zwei gegensätzliche Auffassungen. Die erste Auffassung besagt, dass jeder Geist und jedes Erleben weltlich ist, da der erlebende Leib an den Körper gebunden ist, er ist nur im Körper, und aus dem Körper hat er etwa auch das ganze Vermögen zu empfinden, zu fühlen, das heißt seine Affektivität, die ihn vom toten Körper unterscheidet. Das wäre eine von der Phänomenologie in eine naturalistische Erklärung des Bewusstseins übergehende Position. Eine Tendenz, die Phänomenologie einer naturalistischen Erklärung der

⁴ *Ideen II*, S. 214 f.

⁵ *Ideen II*, S. 215.

Leiblichkeit zu öffnen, könnte man Merleau-Ponty vielleicht im gewissen Maße zuschreiben⁶. Die andere Auffassung geht davon aus, dass sich die Inkarnation des Geistes im Erleben des Leibes vollzieht: im Fleisch, jetzt aber in dem Sinne, wie den Begriff bei Michel Henry verwendet wird. Nach dieser Position Michel Henrys wäre der Körper nur intentional, gegenständlich da, indem er anders gar nicht sein/gemeint werden kann. Dem zufolge wäre der Körper dasjenige Korrelat der Vorstellung, das prinzipiell und *stricto sensu* nicht erlebt werden kann. Der Körper hätte keine eigene Wirklichkeit und Materialität, das wäre das andere, von der auf bestimmte Weise radikalisierten, „materialen“ Phänomenologie Henrys her denkbare Extrem zum Naturalismus, welcher das Erleben auf die wissenschaftlich messbaren Prozesse und Data im Körper reduzieren würde. Michel Henrys Ansatz fußt konsequent auf der Maxime, die schon beim frühen Husserl zu erkennen ist: Was erlebt wird, ist nie ein Objekt, z. B. ein Körper oder ein Körperteil, sondern immer nur ein Erlebnis.

Wenn diese zweite Position von der angenommenen idealistischen Setzung eines reinen Ichs als Instanz, die das Erleben durch seine leiblichen, sinnlichen Empfindungsinhalte hindurch, als „ich tue“ vollzieht, unterscheiden soll, dann muss sie die Sinnlichkeit nicht als ein Bereich/Reservoir der Erlebnis-Inhalte im Sinne eines bloßen zu formenden Materials, sondern als fungierendes Erleben selbst auffassen und ausweisen. Um eine solche Position scheint es sich zunächst auch bei Michel Henry zu handeln. Die Fremdheit des Körpers wäre von diesem Standpunkt aus wie folgt zu verstehen: Der Körper hat immer einen transzendenten Charakter, in allen seinen Teilen weicht er vom Erlebnis ab. Denn wie anders könnte je die Leiblichkeit gedacht werden als das Erleben eigenen Erlebens? Dann wäre aber die Fremdheit des Körpers auf die Heterogenität des Noemas gegenüber dem affektiv selbst gegebenen Erlebnis reduziert. Die Fremdheit des Körpers besteht nicht in seiner Materialität im Sinne einer undurchdringlichen Ausdehnung seiner Organe und Teile und im Sinne einer erlebnismäßig unzugänglichen Kraft biologischer und physiologischer Natur. Vielmehr besteht für Henry die Fremdheit des Körpers in der Transparenz dessen, was wir als Körper jeweils intentional meinen, sie besteht in der Transparenz der Sinneinheit, durch die wir ihn denken bzw. meinen.

Dagegen könnte man sich auf gewisse Erfahrungen stützen und sagen: Anders materiell als in der Deutung Henrys, stört der Körper, der, wie

⁶ So scheint etwa S. Gallagher vorzugehen, vgl. S. Gallagher and D. Zahavi, *Phenomenological Mind*, London and New York 2008, oder S. Gallagher, *How the Body shapes the Mind*, Oxford and New York 2005.

gesagt, nicht in jeder Situation (behindernde Lähmung, Schwäche usw.) eins mit mir und trotzdem mein Körper ist. Ich bin von ihm nicht unabhängig, auch wenn ich es wollte. Er ist da, im Raum, als Transzendenz im Sinne Husserls und Henrys, aber so, dass ich mich nicht von ihm trennen kann. Das mag sein, würde die als zweite bezeichnete Position Henrys etwa zu geben, aber dieser Körper ist laut Henry immer nur wirklich und gegeben im Fleisch der Erlebnisse, der Triebe z. B., die im Erlebnis des Strebens auf einen Widerstand stoßen. Das widerständige Material-Körperliche wird im Fleisch als mein Fleisch erlebt, nie als ein Objekt, das *per definitionem* nicht mit dem Erlebnis selbst zusammenfällt. Wenn ich an die zu Beginn skizzierte Überlegung über die Grenze zwischen dem Leib und dem Körper, den ich nicht ganz erlebnismäßig kenne, der fremd bleibt und von dem ich deshalb auch abhängig bin, zurückkomme, dann scheint es sich bei Michel Henry in der Tat um eine radikale, extreme Position zu handeln, die diese Grenze eliminiert: Ich kenne erlebnismäßig vollständig den Körper, von dem ich nur scheinbar abhängig bin, denn seine ganze Wirklichkeit, seine Materialität besteht im Fleisch der Erlebnisse, d. h. in der affektiven Selbstgegebenheit des Erlebens. Der Körper dagegen, so wie er als im Raum stehende oder sich bewegende wahrgenommen, aber eben nicht erlebt wird, ist eine bloß intentionale Sinneinheit, und insofern ist er uns gar nicht fremd, denn er besteht vollständig aus dem gemeinten oder vorgestellten Sinn. Zugespitzt gesagt, ist er als irreelle *realitas* nur ein Gedanke.

Dagegen könnte man versuchen, auch diesem im Raum stehenden oder sich bewegenden Körper, der üblicherweise sogar als Muster der Materialität und Wirklichkeit nicht nur der Realität (im Sinne der *realitas*) dient, auch mit phänomenologischen Mitteln seine Materialität und Wirklichkeit zurückzuerstatten. So etwa, dass man – auch vom Erleben aus – über die Erfahrungen reflektieren kann, die es anzeigen, wie der Körper bzw. die Körperlichkeit eine Bedingung ist, in diesem Fall aber eine faktische Bedingung dafür, dass ich erleben kann. Und in der Art und Weise, auf solche Bedingung, die im anderen Sinne als die Affektivität das Erleben bedingt, phänomenologisch zu reflektieren, das heißt also, ausgehend von der *a f f e k t i v e n* Gegebenheit des Körpers, scheiden wiederum jeweils die Wege. Die Phänomenologie zum Ausgangspunkt zu nehmen, hieße folgende Ansicht zu vertreten: Der Körper ist nicht anders als im Erleben gegeben. Intentional-leiblich oder nicht-intentional, d.h. fleischlich, jede Gegebenheit gründet in einem Vermögen zur Affektivität, die von der Leiblichkeit als eben erlebten Körperlichkeit nicht zu trennen ist, auch wenn wir Körperlichkeit, Leiblichkeit und Affektivität zu unterscheiden vermögen.

Man versteht das Argument der materialen Phänomenologie Michel Henrys, demzufolge die einzige Materialität ausschließlich in der Gegebenheitsweise des Erlebens besteht, sofern es zuletzt in der Urimpression fundiert ist, denn nur die Impression ist als sinnliche Fülle gegeben. Alles andere, was – für die analytische Rekonstruktion des Erlebens als Erfahrung einer Materialität im gewöhnlichen Sinne – auf einer Impression aufbaut, das ist vor allem die Wahrnehmung von Dingen, steht zur Materialität im Gegensatz; es handelt sich dabei um eine Idealität, denn das in der Wahrnehmung Vermeinte wird ja intentional vermeint. Das heißt, das Wahrgenommene wird nie in seiner Fülle unmittelbar erlebt, sondern wird in seinen allgemeinen, irreellen Bedeutungen vermeint. Dieses Vermeinte ist so von ihrem Wesen her ideal. Wenn es andererseits wahr ist, dass auch die Dinge und die Bedeutungen, durch die die Dinge vermeint sind, die ganze Lebenswelt, für Henry auch materiell genannt, und in dem Sinne wirklich sind, dann wiederum nur mittels der Erlebnisse: Sie sind materiell und in dem Sinne wirklich nur im Erleben, also nicht dank ihres eigenen, ideellen Wesens, sondern dank dem Wesen des Erlebens selbst. Jean-François Lavigne fasst die Grundthese Michel Henrys wie folgt zusammen: „[...] alle Materialität, in ihrem Wesen betrachtet, also auf ihre Bedingung der Möglichkeit zurückgeführt, ist phänomenologisch“⁷. Die Materialität ist phänomenologisch in dem neuen und originalen Sinn, den ihr Henry gibt. Ihm zufolge besteht die die Materialität in dem eigenständigen, vom intentionalen Erscheinungsmodus unterschiedenen Modus der Phänomenalität, die auch als unmittelbare Gegebenheit charakterisiert werden kann. Wenn eine Urimpression vorliegt, dann unmittelbar. Und da jeder andere Inhalt des Erlebens bereits in eine intentionale Struktur des Bewusstseins eingebunden ist, muss die Impression in ihrer Gegebenheitsweise von der Vermittlungsstruktur der Intentionalität getrennt werden. Soweit ist das Argument konsequent. Jedes Erlebnis ist unmittelbar gegeben dank des impressionalen Charakters des Erlebens. Als Impression ist jedes Erlebnis gegeben, insbesondere sich selbst gegeben, denn ein Ich, dem ein Inhalt gegeben wäre, gehört bereits in die intentionale Struktur der Vermittlung. Eine unmittelbare Gegebenheit, falls es sie gibt, kann nur dem Erlebnis als Impression selbst zugeschrieben werden. Henry charakterisiert diese unmittelbare Gegebenheit, die Materialität, als etwas, was in der Selbstaffektion gründet. Die Impression ist gewöhnlich (bei Kant etwa) als Affektion durch anderes gedacht, sie kann sogar als physisches Phänomen oder Datum eingestuft werden, das heißt als ein Vorkommnis im

⁷ J.-F. Lavigne, *La matière vivante, ou la victoire de Berkeley*, [in:] J.-M. Brohm, J. Leclercq, hrsg., *Michel Henry*, Lausanne 2009, S. 199.

Leibkörper, irgendwo an der Schwelle zwischen dem physischen Körper im Raum und dem erlebten Leib situiert, aber als selbstgegeben erlebt ist sie eine Selbstaffektion. Anders kann sie nicht sich selbst unmittelbar gegeben sein. Das ist der Ausgangspunkt von Michel Henry, und dieses *hier* – dieser Ort der selbstgegebenen Erlebnisse – das ist kein Hier des Körpers, ein „Nullpunkt der Orientierung“, ein bestimmter Punkt im Raum oder in Bezug auf einen Raum. Die Selbstgegebenheit der Impression und des Fleisches bzw. des Lebens, auf die sich Henry bezieht, um das Erleben als fleischliches auf etwas anderem als auf einem reinen Ich zu gründen, geschieht woanders als im Raum, in dem ein Körper sich im Bezug auf Erde, oder einfach auf einen Boden oder Grund in Bewegungs- und Ruhezuständen z. B. situiert.



Auf diesen Aspekt möchte ich im Folgenden eingehen, um über die Phänomenalität des Körpers hinaus, so wie sie durch Erlebnis des Leibes vermittelt und in der Affektivität des Fleisches gegründet ist, auf ein Erlebnis hinzuweisen, in dem der Körper seine eigene Materialität zeigt und die auch in der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Erlebens gegeben ist, aber – doch etwa anders als bei Henry – unsere Abhängigkeit vom Körper, d. h. die Abhängigkeit des leiblichen Selbst, des Fleisches vom Körper kundgibt. Da wollen wir einer anderen Bedingung der Möglichkeit für die Leiblichkeit nachgehen. Es gibt eine Lust oder auch Unlust an der Schwere, also Erlebnis von einer anderen Materialität noch, der des schweren Körpers, der mein ist, aber in dieser Erfahrung eben unthematish, nicht-intentional gegeben ist bzw. empfunden wird. Dieser zweifellos affektiv konstituierte Zustand verweist in der entsprechenden phänomenologischen Analyse, obwohl sie explizit auf eine Grenze der Phänomenologie stößt, auf eine seltsame Gegebenheitsweise des Körpers, auf eine Faktizität diesseits des Erlebens. Die Sache ist nicht kompliziert, sie erscheint nur in der phänomenologischen Beschreibung paradoxal.

Bei Lévinas finden wir eine solche wunderbare phänomenologische Analyse, die deutlich und sachgezwungen bestimmte Grenzen der Phänomenologie zieht. Zu denken ist an seinen Text über die Setzung und insbesondere an den Paragrafen über das „Hier“, und „Schlaf und Ort“ in seinem Buch *Vom Sein zum Seienden*.

Zunächst finden wir auch bei ihm einen Begriff von Materialität, die in den räumlichen Dingen und Körpern verborgen ist. Aber diese Materialität besteht eben nicht im Fleisch der Erlebnisse, sondern in dem, was ihnen fremd bleibt und gänzlich transzendent ist: „das Dichte, das Grobe, das

Massive [...] was Festigkeit hat, Gewicht, Absurdität, brutale, aber unempfindliche Gegenwart“ (*impassible présence*). Das zeigt die so gefasste Materie als eine Grenze der Phänomenologie als einer Sinnanalyse an: die Absurdität kann man ja als die Grenze des Sinnes wahrnehmen. Andererseits, und daher kann und soll diese Grenze phänomenologisch berücksichtigt werden, ist diese Materialität affektiv gegeben, denn sie ist – zumindest nach Lévinas– zugleich „auch Demut, Nacktheit und Häßlichkeit“, „das Elende“:

Materielles Objekt zum Gebrauch bestimmt, in irgendeine Dekoration eingereiht, ist eben dadurch in eine Gestalt eingekleidet, die uns seine Nacktheit verbirgt. Die Entdeckung der Materialität des Seins ist keine Entdeckung irgendeiner neuen Qualität, sondern Entdeckung des unförmigen Gewimmels des Seins. Hinter der Klarheit der Formen, durch die sich schon die Entitäten auf unser ‚Inneres‘ beziehen – ist die Materie die Tatsache (*le fait*) selbst von dem es gibt.⁸

Wenn eine Erfahrung von dieser Materialität möglich wäre, müsste sie Lévinas zufolge eine Erfahrung von einem „Außen“ sein, „[...] das in keiner Korrelation zu einem Innen“ wäre. Diesseits jeder Intentionalität des Bewusstseins findet somit Lévinas eine Exponiertheit des Menschen diesem „es gibt“ gegenüber, dessen Kundgabe im Erleben das Entsetzen ist, eine Emotion.

Das es gibt, das uns streift, ist das Entsetzen. Dagegen: Ein Bewußtsein zu sein, heißt, daß man sich aus dem es gibt losgerissen hat; denn die Existenz eines Bewußtseins konstituiert eine Subjektivität, sie ist Subjekt des Seins [...] in einem gewissen Maß Herrscherin über das Sein, schon Name in der Anonymität der Nacht⁹.

Was uns interessiert, ist die Rolle des Körpers in diesem Drama. Das anonyme und sinnlose Gemurmel des Seins, *le bruissement anonyme et insensé de l'être*, ist im Entsetzen, Schrecken umgebend, die „entpersonalisierend“ sind. Dagegen Bewusstsein, Subjektivität ist hier, dank der Materialität des Körpers. Die pure Materialität des unpersönlichen Seins, des „es gibt“, ist nicht jenseits der Affektivität gedacht. Doch im Schrecken, von dem die Rede ist, ist das Bewusstsein seiner „Subjektivität“ beraubt. „Sogar das, was man das Ich nennt, ist von der Nacht überflutet, überfallen, entpersönlicht, von ihr erstickt“¹⁰.

⁸ E. Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, übers. von A. M. Krewani und W. N. Krewani, München 1997, S. 68.

⁹ *Ibidem*, S. 72.

¹⁰ *Ibidem*, S. 70.

Das wäre eine andere Weise, das klassische phänomenologische Verhältnis umzukehren, in dem das Erleben letztlich vom reinen Geist bzw. dem reinem Ego getragen wäre. Nein, die Affektivität, der Schrecken des Fleisches, trägt selbst dieses Verhältnis zum „es gibt“, als Verhältnis zum Außen ohne ein Inneres, ein Verhältnis ohne ich, ohne Boden, nirgendwo. Ein Inneres, ein Subjektives taucht dagegen erst in einem „hier“ auf. Das ist eine Bedingung seiner Möglichkeit, eine Bedingung, die körperlich ist und vom Körper abhängt. Das Bewusstsein kommt zu sich selbst, es wird subjektiv, es ist selbstgegeben aufgrund einer Setzung (*position*). Aber es handelt sich dabei nicht um eine Setzung, die vom Ich des Bewusstseins, vom reinen Ich des Erlebens oder vom Fleisch geleistet wurde. Die Setzung geht nicht auf eine Aktivität des Erlebens zurück, das Erleben wird im Gegenteil erst dadurch ermöglicht. Die *position* geschieht gewissermaßen vor der Passivität des Erlebens. Die Setzung eines Grundes des Bewusstseins, des selbstgegebenen Erlebens, ist der Körper. Der Körper ist kein Ding und keine Substanz, sondern ein Ereignis, die Setzung eines „hier“.

„[d]iesem Ereignis wird man nicht dadurch gerecht, daß man über die äußere Erfahrung des Körpers hinaus auf seiner inneren Erfahrung, auf der Synästhesie, besteht“, sagt Lévinas im Abschnitt „Der Schlaf und der Ort“¹¹, daher sprechen wir vom Körper und nicht vom Leib. Wir befinden uns mit Lévinas in einem Bereich, der sich in einem gewissen Sinne der deskriptiven Phänomenologie entzieht. In einem gewissen Sinne deshalb, weil das, was er tut, eine Art phänomenologische Beschreibung ist, die nämlich vom eigenem Erleben aus getan wird, allerdings sind die Grundannahmen bei dieser Beschreibung andere als in der klassischen Phänomenologie. Die These von Lévinas lautet: Der Körper ist in seiner Setzung die Bedingung von jeder Interiorität und Immanenz. Sobald der Körper in seiner Setzung ereignet, ist Interiorität, Immanenz, Subjektivität hier. Ohne dieses hier, das mit dem Körper in eins gesetzt wird, wird keine Interiorität, Immanenz und Subjektivität erlebt.

Wie kommen wir von einer deskriptiven Phänomenologie des Erlebens zu einem Bereich diesseits des Phänomens? Die Antwort lautet: durch die Analyse der Affektivität. Diese Analyse ist eine Analyse, welche die Emotion als das beschreibt, was die Subjektivität des Subjektes zerstört oder zumindest in Frage stellt. „Die Emotion ist die Weise zu bleiben, trotzdem ich keinen Grund habe“. Einen Grund zu haben wiederum ist Ereignis der Setzung, „Tatsache selbst der Lokalisierung“: nämlich der Körper. Die Grenze zwischen dem Leib und dem Körper wird bei Lévinas in diesem

¹¹ *Ibidem*, S. 87.

Text, und zwar im Abschnitt „Der Schlaf und der Ort“, auf folgende Weise gezogen:

Die Synästhesie besteht aus Empfindungen, das heißt aus elementaren Informationen. Der Leib ist unser Besitz, aber das Band des Besitzes löst sich schließlich auf in ein Ganzes von Erfahrungen und Wissen. Die Materialität des Körpers eben – (und nicht des Leibes) hier würde ich die Übersetzung korrigieren wollen – bleibt eine Erfahrung dieser Materialität¹².

Bis dahin gleichen sich die Argumentationen bei Henry und Lévinas: Die Materialität kann intentional nicht gefasst werden. Die Empfindung muss anders, im Gegensatz zum intentionalen Bewusstsein, aufgefasst werden, und zwar als Stoff der Informationen, als unselbstständiges, abhängiges Moment gegenüber einem intentionalen Vermeinen, das alles in Noema umsetzt und so, als Moment des intentionalen Bewusstseins, verliert auch das Empfindungsmäßige seine Materialität. Doch Lévinas setzt seine Argumentation wie folgt fort:

Sollen wir sagen, dass die Synästhesie mehr ist als eine Erkenntnis; dass es in der inneren Sinnlichkeit eine gewisse Intimität gibt, die bis zur Identifizierung reicht; sollen wir sagen, dass ich mein Schmerz bin, meine Atmung, meine Organe, dass ich nicht nur einen Körper habe, sondern dass ich der Körper bin¹³?

Auf diese Frage möchte ich mit nein antworten, ich würde die Stelle, in der ich in der Übersetzung anstatt „Leib“ den „Körper“ gelesen und korrigierend hingeschrieben habe, so verstehen, dass für Lévinas der Körper die Weise ist, durch die der Mensch in die Existenz verwickelt und in der er situiert ist, während Leib sein eher ein Mittel der Situierung des Bewusstseins ist, eine „Synästhesie“. So schreibt Lévinas an dieser Stelle auch, und jetzt lasse ich in der Übersetzung das Wort „Leib“ stehen: „Aber auch hier ist der Leib noch ein Seiendes, ein Substantiv, zur Not ein Mittel der Lokalisierung und nicht die Weise, wie sich der Mensch im Sein engagiert, wie er sich setzt“¹⁴.

Worauf es Lévinas hier ankommt, ist darauf hinzuweisen, dass auch die Materialität des eigenen Körpers, die es dem Bewusstsein erlaubt, hier zu sein und sich selbst zu erleben, ein Ereignis ist, etwas, wodurch das Bewusstsein – in gewisser, faktischer Hinsicht, die aber wesentlich ist – gestiftet

¹² *Ibidem*, S. 88.


¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

wird. Er ist nicht etwas, was das intentionale Bewusstsein stiftet – das ist die übliche Bedeutung der Stiftung als Sinnstiftung. Nach Lévinas ist der Körper kein Noema, das heißt kein Gedanke. Er ist – in seiner Materialität – der faktische Grund der leiblichen Existenz, das heißt die Bedingung der Möglichkeit der leiblichen Existenz. So gesehen, ist Lévinas' Überlegung nicht unbedingt eine besonders neue und ungewöhnliche Idee. Er meint nämlich nichts anderes, als dass wir Körper sind, auch wenn wir davon nur wenig erleben können. Es gibt eine Grenze zwischen Leib und Körper *in puncto* des Erlebens.



Der Sinn der phänomenologischen Analyse, die bei Lévinas und in etwas abgewandelter Form bei Henry die Grenzen der klassischen Vorgaben der Phänomenologie verlässt, ist so ein getreues Zeugnis der Erfahrung, so wie sie spontan erlebt wird. Dass sie in ihren Lebenserfahrungen bei Lévinas und Henry jeweils anders spontan erlebt wird, kann dann auch in der philosophischen Reflexion einen Ausdruck finden, es kann sie prägen. Alle beide könnten so gesehen zur Aufgabe beitragen, die Merleau-Ponty als Maxime der Phänomenologie so gerne zitierte: die „noch stumme Erfahrung [...] zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes“ zu bringen¹⁵.

Das Paradox, das hier angezeigt wird, kann wie folgt auf den Punkt gebracht werden: Der Körper geht dem Leib voraus und ist ein Ereignis der Setzung. Der Körper wird erst nachträglich mit Leib erfüllt, sozusagen vom Innen des Fleisches, d.h. vom Innen des Erlebens, das immer fleischlich ist, doch das wird durch die faktische Bedingung des „hier“ des immer schon gesetzten Körpers ermöglicht, der zwar durch die phänomenologische Analyse des Erlebens nicht eingeholt, dessen Setzung aber nur mittels einer solchen Analyse aufgezeigt werden kann. Ob es zwingend und für jeden überzeugend ist, mag offen bleiben. Das Denken des Verhältnisses von Körperlichkeit und Affektivität ist damit jedenfalls herausgefordert. Wie wir ein Körper sind, das ist eine offene Frage für die Naturwissenschaften, aber eben auch eine Frage, die philosophisch zu denken gibt, und nicht zuletzt ist sie auch im Kontext der Lebenspraxis unvermeidlich¹⁶. 

¹⁵ Vgl. z. B. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 12.

¹⁶ Der Aufsatz ist im Rahmen des Forschungsprojektes „Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives“, Czech Science Foundation (GAČR), GAP 401/10/1164 entstanden.

KAREL NOVOTNÝ

KAREL NOVOTNÝ – dr hab., pracownik Instytutu Filozofii Czeskiej Akademii Nauk w Zakładzie Kontynentalnej Filozofii Współczesnej, adiunkt na Wydziale Humanistycznym na Uniwersytecie Karola w Pradze. Ostatnio opublikował *O povaze jevů. Úvod do současné francouzské fenomenologie (O naturze przejawień. Wstęp do współczesnej fenomenologii francuskiej)*, Červený Kostelec 2010.

KAREL NOVOTNÝ – Dr. habil. in Philosophie, Research Fellow in the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague, Department of Contemporary Continental Philosophy. Assistant Professor at the Faculty of Humanities, Charles University of Prague. Recent Publications: *O povaze jevů. Úvod do současné francouzské fenomenologie (On the Nature of Appearances. Introduction to the Contemporary French Phenomenology, monograph)*, Červený Kostelec 2010.