

1. Leibliche Konstitution von Zeit

Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit

Günther Pöltner

1. Methodische Vorbemerkung

1.1 *Der Leib als ursprüngliches Körperphänomen*

Im Folgenden sollen einige Überlegungen zur zeitlichen Struktur der Leiblichkeit angestellt werden. Das Wort *Leiblichkeit* ist ein von dem Eigenschaftswort *leiblich* abgeleitetes Abstraktum und bezeichnet dasjenige, was uns Menschen als leiblichen Wesen gemeinsam ist. Das deutsche Wort *Leib* sowie die damit mögliche Unterscheidung von *Leib* und *Körper* gibt es bekanntlich in anderen Sprachen nicht. Dort dient das Wort *Körper* zur Bezeichnung alles dessen, was sich im Raum so erstreckt, dass es einen Eigenraum einnimmt. Dabei bleibt die Seinsweise der verschiedenartigen Körper ungenannt. D.h. es bleibt unbestimmt, *als was* etwas ein Körperwesen ist – ob etwas *als Lebewesen* oder ob es *als Freiheitswesen (Vernunftwesen)* ein Körperwesen ist oder ob etwas *als ein bloßes Körperding* etwas Körperliches ist. Mit dem deutschen Wort *Leib* verhält es sich anders, weil *Leib* die Seinsweise dessen mit benennt, von dem es ausgesagt werden kann. Wer vom *Leib* spricht, spricht nicht von einem besonders ausgestatteten Körperding, sondern vom *Menschen*. Der Mensch ist nicht ein Körperwesen, das im Unterschied zu anderen Körpern mit besonderen Eigenschaften ausgestattet ist, sondern er ist *als Freiheitswesen (Vernunftwesen)* ein Körperwesen. Deshalb ist er ein *leibliches* Wesen. Mit *Leib* wird nicht eine Unterart der Gattung *Körper*, nicht ein Körperding mit einer besonderen Ausstattung oder ein Organismus von besonders komplexer Funktionsweise, sondern *das ursprüngliche Phänomen von Körper* bezeichnet. Vom menschlichen Leib her nämlich lassen sich die übrigen Körperdinge begreiflich machen, nicht aber lässt sich umgekehrt im Ausgang von bloßen Körperdingen ein Leibverständnis gewinnen.

Wir sind ja nicht umsonst genötigt, von *bloßen* Körperdingen zu

reden, wo es sich weder um Menschen noch um nicht-menschliche Lebewesen handelt. *Bloße* Körperdinge sind es, weil sie von Seinsweisen *entblößt* sind. Dass sich der Leib nicht als eine Unterart von Körpern bestimmen lässt, ist daran ersichtlich, dass man den Gattungsbegriff *Körper* nur dadurch bilden kann, dass man von der jeweiligen Seinsweise der verschiedenen Körper abstrahiert. Man muss genau diejenigen Merkmale weglassen, die den Begriff des Leibes ausmachen, um einen Gattungsbegriff *Körper* bilden zu können, der dann (aufgrund seiner Abstraktheit) von allem Räumlichen einsinnig (= univok) ausgesagt werden kann. Solch univoke Aussagen leben vom Nicht-Stellen der entscheidenden Frage, *was es* nämlich für das Subjekt der Aussage¹ *heißt zu sein*. Im logischen Subsumptionsschema von Gattung und Arten kommt der Leib bezeichnenderweise nicht vor. Dort taucht er bloß als *menschlicher Körper* auf – was die haltlose Meinung aufkommen lässt, der Leib sei ein Körperding mit besonderen Eigenschaften bzw. Mensch zu sein sei die Eigenschaft eines in der Welt existierenden Gegenstandes.

Wer wissen will, was es mit unserem Leib und seiner zeitlichen Struktur auf sich hat, der darf nicht bei irgendwelchen Körperdingen (seien es Naturkörper oder vom Menschen hergestellte Gebrauchsdinge) oder bei nicht-menschlichen Organismen anfangen und sich von dort her dem menschlichen Leib in der irrigen Annahme nähern, die anderen Körperdinge seien das uns Bekanntere und unser Leib das weniger Bekannte, sondern der muss beim *eigenen Leib* anfangen.

1.2 Die personale Einstellung als Zugang zum Leib als Leib

1.2.1 Die Methode als primäre sacherschließende Zugangsart

Wenn es um die zeitliche Struktur der Leiblichkeit geht, muss der Leib *als Leib* in den Blick genommen werden. Das Wörtchen *als* drückt eine Hinsicht aus, unter der etwas betrachtet oder erforscht wird. Die Wortwiederholung *Leib als Leib* ist keineswegs eine redundante Spielerei, vielmehr kündigt sich in ihr ein eminent bedeutungsvolles *Methodenproblem*, nämlich die Frage nach der sachadäquaten Zugangsart, an.

¹ Subjekt ist dasjenige, wovon etwas ausgesagt wird, d. i. worauf sich der ganze Aussagesatz bezieht, was ihm zugrunde liegt (Subjekt = subiectum = das Zugrundeliegende).

»Das Leibproblem ist in erster Linie ein Problem der Methode«. ² (GA 89, S. 122) Methode (eine Zusammensetzung aus dem Griechischen ὁδός = Weg, und μετὰ = hinüber, hin zu) ist der »Weg, der zu einer Sache, zu einem Sachgebiet hinführt, der Weg, auf dem wir einer Sache nachgehen« (GA 89, S. 132). Mit dieser Nominaldefinition lassen sich zwei Bedeutungen verbinden, die es auseinanderzuhalten gilt: Das Wort kann einmal (a) eine Verfahren(stechnik) bezeichnen (es ist dies die im Wissenschaftsbetrieb übliche Bedeutung) und einmal (b) die primäre Sacherschließung, die primäre Zugangsart zu einer Sache meinen. Die zweite Bedeutung des Wortes *Methode* ist die sachlich erste Bedeutung.

Wenn es heißt, das Leibproblem sei in erster Linie ein Methodenproblem, dann meint *Methode* die grundlegende Zugangsart eines Sachbereichs, denjenigen Zugang, der uns eine Sache überhaupt erst sehen lässt, sodass sie dann nach verschiedenen Richtungen hin befragt werden kann. Nicht gemeint ist Methode als ein Verfahren, als ein Ensemble von Regeln der Wissensgewinnung, der Prüfung und argumentativen Absicherung des Wissens. Damit man so verfahren kann, muss der Sachbereich, in dem sich diese Wissensgewinnung abspielt, bereits erschlossen sein. Von der Art, wie der Sachbereich erschlossen und zugänglich ist, hängt dann die Art der Gewinnung, Prüfung und argumentativen Absicherung (oder Verwerfung) des Wissens ab. Die Methode im Sinne der primären Zugangsart ermöglicht die Methode im Sinne einer Gewinnung und Prüfung von Wissen – nicht umgekehrt.

Der Hinweis, das Leibproblem sei in erster Linie ein Methodenproblem, fordert uns auf, zuallererst zu fragen, wie und wann uns der Leib *als Leib* – und *nicht als etwas anderes* – zugänglich ist, wie und wann wir es mit dem Leib *als Leib* – und *nicht als etwas anderem* – zu tun haben. Vom Leib *als Leib* zu reden ist keineswegs selbstverständlich. Mit dem Leib ist es ähnlich bestellt wie auch mit anderen Dingen: Man kann ein Gemälde unter vielerlei Hinsichten bestimmen – man kann es *als* Geldanlage oder *als* farbenbedeckte Leinwand oder eben *als Gemälde* bestimmen. Man kann eine Kirche *als* ein aus unterschiedlichen Materialien bestehendes Bauwerk oder *als* Kulturgut oder eben *als Kirche* bestimmen. Und ebenso lässt sich der Leib *als* ein

² Die Werke Martin Heideggers werden im Folgenden mit dem Kürzel »GA« sowie der Bandangabe direkt im Text zitiert. Die Schriften Max Schelers zitiere ich mit dem Kürzel »GW« sowie der Bandangabe ebenfalls direkt im Text.

physikalischen Gesetzen unterliegender Natur-Körper oder *als* artspezifisch funktionierender Organismus oder eben *als Leib* bestimmen.

Diese Beispiele scheinen Trivialitäten zu illustrieren. Allein der Anschein trügt. Wie die Beispiele zeigen, kann es nicht um die Bestreitung der Rechtmäßigkeit einer Pluralität von Hinsichten gehen. Zweifellos lässt sich ein Gemälde als farbenbedeckte Leinwand und eine Kirche als Bauwerk beschreiben. Auf diese Weise wird zweifellos etwas Richtiges gesagt. Es geht nicht um die Richtigkeit der so gewonnenen Aussagen, vielmehr lautet die Frage, in welchem *Verhältnis* diese Hinsichten zueinander stehen, und vor allem, welche von ihnen die *maßgebliche* ist. Maßgeblich heißt: die Sache in dem, was sie *in erster Linie ist*, zur Sprache bringen. Legitime Pluralität von Fragehinsichten ist nicht gleichbedeutend mit deren Gleichrangigkeit oder gleichgültiger Austauschbarkeit.

Es herrscht hier eine nicht zu beseitigende Asymmetrie – und dies deshalb, weil jede im Zeichen einer thematischen Verkürzung stehende Vergegenständlichung von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht einholen kann. Anders gesagt: Unter den Fragehinsichten herrscht Asymmetrie, weil die lebenspraktische Erfahrung *unhintergebar* ist. Den sachlichen *Vorrang* hat nicht die Vergegenständlichung, die von einer methodischen Ausklammerung von Wirklichkeitsdimensionen lebt, sondern die Zugangsart zu den thematisch unverkürzten Phänomenen, die die *uneinholbare Voraussetzung* der Vergegenständlichung bilden. Vor allem der Siegeszug der modernen Naturwissenschaft lässt nur allzu leicht vergessen, dass am Anfang der Fachwissenschaften eine gewaltige Abstraktion steht – am *Anfang* (*ἀρχή*, principium), d.h. das *gesamte* fachwissenschaftliche Vorgehen durchherrschend und so allererst ermöglichend, jeden einzelnen fachwissenschaftlichen Schritt bestimmend! C. F. von Weizsäcker hat das auf die einprägsame Formel gebracht, dass die »Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem *Verzicht* auf das Stellen gewisser Fragen verdankt«³ (Hervorhebung: G. P.). Angesichts einer weit verbreiteten Methodenvergessenheit muss an die schlichte Tat-

³ »Das Verhältnis der Philosophie zur sogenannten positiven Wissenschaft lässt sich auf die Formel bringen: Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, daß Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt.« (von Weizsäcker 1978, S. 167)

sache erinnert werden, dass dasjenige, was methodisch ausgeblendet worden ist, *in* der vergegenständlichenden Einstellung *grundsätzlich nicht* mehr auftauchen und infolgedessen mit deren Mitteln *grundsätzlich nicht* erklärt werden kann. In der vergegenständlichenden Einstellung verweilend, kommt man niemals zurück zum Ausgangsphänomen.⁴ Die Richtigkeit vergegenständlichender Aussagen vermittelt noch nicht die Wahrheit über das unverkürzte Phänomen, das der Vergegenständlichung voraus- und zugrunde liegt.⁵

Die angeführten Beispiele geben allerdings noch etwas Fundamentaleres zu bedenken – dass nämlich etwas *sich zeigt*, indem wir es *sehen*, dass Sich-Zeigen und Gesehenwerden *eins* sind. Bei dieser Einheit handelt es sich um die Einheit eines Vollzugs, um eine *Vollzugsidentität*.

Das Sich-Zeigen von etwas geschieht immer als unser Sehen – wobei hier *Sehen* im weitesten Sinn des Gewahrens verstanden wird (und nicht als optische Wahrnehmung im Unterschied zur akustischen Wahrnehmung). Es gibt hier kein Davor und Danach, nicht zeigt sich zuerst etwas und dann werde ich seiner gewahr, sondern das eine geschieht als das andere. Es herrscht ein *Entsprechungsverhältnis* zwischen der Art, wie sich etwas zeigen kann, und unserer Zugangsart. Kein Sich-Zeigen ohne entsprechendes Sehen.

Wenngleich es in der Entsprechung kein Davor und Danach gibt, so gibt es dennoch einen Fundierungszusammenhang. Denn die sich zeigende Sache besitzt insofern den Vorrang, als wir von ihr bestimmt sind. Sie hat insofern die Führung, als wir uns nach ihr richten. Auf der anderen Seite geschieht das Sich-Zeigen nicht ohne uns. Die Dinge sind deshalb darauf angewiesen, dass wir sie sich zeigen lassen. Wir müssen uns von den Dingen bestimmen *lassen*, ihnen den Raum ihres Sich-Zeigens einräumen. Ob eine Sache sich in ihrer unverkürzten Phänomenalität zeigen kann, hängt mit davon ab, ob und in welchem Ausmaß *wir* dies *zulassen*.

⁴ Bekanntlich kommen in der Physik bloß Messdaten, nicht aber Farben vor. Was Farben *als Farben* sind, zeigt sich einzig im lebendigen Vollzug ihrer Wahrnehmung und entzieht sich grundsätzlich einer physikalischen Erklärung. »Die Farbe leuchtet auf und will nur leuchten. Wenn wir sie verständig messend in Schwingungszahlen zerlegen, ist sie fort. Sie zeigt sich nur, wenn wir sie unentborgen und unerklärt lassen.« (GA 5, S. 33)

⁵ Deshalb gehen z.B. alle Versicherungen von naturwissenschaftlicher Seite, man könne zwar noch nicht jetzt, wohl aber irgendwann einmal die Erzeugung von Vernunft durch das Gehirn erklären, ins Leere.

1.2.2 Die personale Einstellung als primäre Zugangsart

Den Leib *als Leib* und damit auch dessen *zeitliche Struktur* bekommen wir nicht in einer vergegenständlichenden, sondern nur in einer *personalen Einstellung* zu Gesicht. Der Leib ist *je mein, je dein* Leib. Wer meinen Leib sieht, sieht mich selbst, und wenn ich deinen Leib sehe, sehe ich dich selbst. Wer meinen Leib verletzt, verletzt *mich selbst*. Deshalb gilt: Ich *bin* mein Leib. Es gibt keine einzige personale Erscheinung, die *unleiblich* wäre. Eine beleidigende Aussage kann jemandem die Zornesröte ins Gesicht treiben, umgekehrt kann man jemandem ansehen, wie er sich langweilt. Die personale Einstellung ist die primäre Zugangsart zur Leiblichkeit. Personale Erfahrungen sind Leiberfahrungen, und Leiberfahrungen sind personale Erfahrungen. Wird die personale Einstellung zugunsten einer vergegenständlichenden Einstellung verlassen, entschwindet gleichzeitig die Leiblichkeit samt ihrer zeitlichen Struktur aus dem Blick. Wir haben es dann *nicht* mehr mit dem Leib *als Leib*, sondern mit dessen Vergegenständlichung zu einem Organismus, nicht mit dem Leib *als Leib*, sondern mit ihm *als Organismus* oder *als Natur-Körper* zu tun.

Ist nun die zeitliche Struktur der Leiblichkeit nur in einer personalen Einstellung zugänglich, dann hat das entsprechende Konsequenzen – sowohl für die *sprachliche Formulierung* als auch für den *verstehenden Mitvollzug*. Man kann nämlich von der zeitlichen Struktur der Leiblichkeit angemessen nur in der *grammatikalischen ersten und zweiten Person* sprechen. Es gibt nicht einen person-nackten Leib. Leib – das ist jeweils mein Leib, dein Leib. Von dem Je-mein-Sein des Leibes darf nicht abstrahiert werden. Von meinem Leib reden heißt, von mir selbst zu reden, und von deinem Leib reden heißt, von dir selbst zu reden. Wer in der Beobachterperspektive der grammatikalisch dritten Person redet, der hat von vornherein genau das aus dem Auge verloren, worauf es ankommt – er hat von sich selbst abstrahiert.

Damit ist eine Schwierigkeit benannt, die gerade dort schmerzlich bewusst wird, wo es um ein sogenanntes interdisziplinäres Gespräch geht. Solch ein Gespräch hat nur dann Aussicht zu gelingen, wenn man sich seiner Voraussetzungen voll und ganz bewusst ist. Die Rede in der grammatikalisch dritten Person (die Dritte-Person-Perspektive) lebt von der methodischen *Selbstausschaltung* der miteinander Redenden als leiblich-personaler Wesen. Diese Selbstabstraktion ist die Ermöglichungsbedingung der Dritte-Person-Per-

spektive. Solch eine methodische Selbstausschaltung ist jedoch dort unstatthaft, wo – wie im Falle der Leiblichkeit – aus sachlichen Gründen in der grammatikalisch ersten und zweiten Person geredet werden muss. Solch eine Rede kann nur im erfahrenden Mitvollzug des Gesagten verstanden werden. Was sich nur in personaler Einstellung zeigt, kann auch nur in personaler Sprechweise zu verstehen gegeben und nur in personalem Mitvollzug verstanden werden. Was ein menschlicher Organismus ist, darüber kann auf der Basis einer methodischen Selbstausschaltung gesprochen werden – nicht jedoch, wenn es um die Leiblichkeit geht. Gehört nämlich zum Leib untrennbar das Je-mein-Sein, dann verbietet sich eine Selbstausschaltung der miteinander Redenden als leiblich-personaler Wesen. Dann ist jeder Gesprächsteilnehmer aufgefordert, sich darauf zu besinnen, wie er sich selbst als leibliches Wesen erschlossen ist.

2. Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit

2.1 *Leib haben heißt Zeit haben*

Zwar gilt: Ich bin mein Leib, aber ich bin mein Leib, indem ich ihn *habe*. Die Selbstzuschreibung *mein Leib* (*mein Gehirn, meine Organe*) nimmt nicht mein Leib, sondern ich selbst vor. Es kann daher rechtens *nicht* gesagt werden, ich sei *nichts anderes* als mein Leib. Mein Leib seiend, bin ich dennoch von ihm unterschieden. Das Wort *haben* bezeichnet kein Besitzverhältnis, sondern nennt die *Vorgegebenheit und Aufgegebenheit meiner selbst, meines Lebens*.

Einerseits gilt: Weil mir mein Leben zum Vollbringen *aufgegeben* ist, kann und soll ich über meinen Leib – was immer auch heißt: über mich selbst – in gewisser Weise verfügen. (Hier ist nicht gleich an medizinische Eingriffe zu denken, sondern schon an die vielfältigen Formen einer Sorge um den Leib wie Körperpflege oder körperliche Ertüchtigung, Steigerung körperlicher Leistungsfähigkeit, Betreiben von Sport). Die Grenzen der Verfügbarkeit wären dort überschritten, wo der Leib instrumentalisiert und nicht mehr als Wesensmedium personaler Weltoffenheit anerkannt würde.⁶

Andererseits gilt: Weil mir mein Leben *vorgegeben* ist, gründet

⁶ Weil ich meinen Leib habe, indem ich mein Leib bin, instrumentalisiere ich mich selbst, wenn ich meinen Leib instrumentalisiere.

alles Verfügen in einer prinzipiellen Unverfügbarkeit meines Leibes. Ich kann meinen Leib *nicht nicht* haben. Wenn ich mich entleibe – um ein altes, jedoch vielsagendes Wort zu gebrauchen – töte ich mich. Die altertümliche Rede vom *Entleiben* erinnert an die Bedeutungsfülle des Wortes *Leib* und an den Zusammenhang von Leib und Leben. *Leib* besagt (a) so viel wie *jemand selbst* (der Leibarzt, die Leibwache steht für einen selbst zur Verfügung) oder: Der Onkel war *leibhaftig* da, d. h. er selbst und nicht sein Vertreter, war da. Leiblich präsent sein besagt, in der Unverwechselbarkeit und Singularität seiner selbst präsent sein. (b) Leib steht synonym für *Leben* (beileibe nicht – ums Leben nicht; Leibrente – Rente auf Lebenszeit). Die Synonymität von Leib und Leben bringt die alte Redeweise zum Ausdruck: Wie einer *lebt und lebt*.

Leib zu haben bedeutet, *Zeit* zu haben. Die *Zeit* meines *Leibes* ist die *Zeit* meines *Lebens*. Über die zeitliche Struktur der Leiblichkeit nachdenken heißt, über die *Vorgegebenheit meiner selbst* nachzudenken.

Leibzeit ist Lebenszeit. Mein Leben deckt sich bekanntlich nicht mit meinem mir bewussten Leben, d. i. mit meiner zeitlich-geschichtlichen Selbst- und Welterschlossenheit.⁷ Die Leibzeit unterläuft die mir bewusste, sich gleichursprünglich in die drei Zeitdimensionen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft erstreckende *Zeit*, indem sie diese ermöglicht. Deshalb kommt die Leibzeit nicht dadurch zustande, »dass Bewußtseinszeit verleiblicht wird [...]. Im Gegenteil fundiert die *Zeit* der Leiblichkeit das Bewusstsein und dessen interne *Zeit* insofern, als der Bewusstseinsakt selbst in eine *Zeit* eingebettet ist, die ihm extern bleibt« (Esterbauer 2012, S. 533). Weil die Leibzeit (= meine Lebenszeit) sich nicht mit meinem *Zeitbewusstsein* deckt, lässt sich jene nicht von dieser her begreiflich machen. Die Eigenzeit meines Leibes unterläuft die *Zeitlichkeit* meines weltoffenen Daseins, indem sie diese in vielfältiger Weise *ermöglicht* – das freilich so, dass sie diese letztendlich *unmöglich* macht. Es ist deshalb sachlich berechtigt, von einer *Zeitigung des Leibes* zu sprechen, um die Differenz von leiblicher Eigenzeit und selbstbewusster *Zeit* zum Ausdruck zu

⁷ Der *ontologische* Personbegriff nimmt das zur Kenntnis, nicht so der auf John Locke zurückgehende *bewusstseinstheoretische* Personbegriff. Für diesen hängt die Identität einer Person nicht an der Einheit des Leibes, sondern an der Einheit des Gedächtnisses. Zerfällt die Einheit des Gedächtnisses in voneinander unabhängige Gedächtnisinseln, handelt es sich um verschiedene Personen bzw. hört mit dem Bewusstsein auch die Person zu existieren auf.

bringen: Mein Leib bzw. mein Leben *zeitigt sich* – weil diese Zeiti-
gung ohne mein Zutun geschieht und meinem Zutun auch entzogen
bleibt. Und weil ich meinen Leib habe, indem ich mein Leib bin, ist die
leibliche Eigenzeit *meine* Zeit, die mir gegebene Zeit, über deren Ge-
ben ich freilich nichts vermag. Die Zeitigung meines Leibes ist nichts
mir Äußerliches: Indem mein Leib sich zeitigt, wachse ich heran. Dass
ich *mich* zeitige, heißt dann, dass ich mich selbst vollziehe, indem ich
die mir gegebene Zeit des Miteinander- und Füreinanderseins voll-
bringe.

Von einer *Eigenzeit* meines Leibes ist schon deshalb zu reden,
weil ich mein Leben Anderen, d. i. meinen Eltern, verdanke, von de-
nen ich abstamme, und ich nicht nur über den Beginn, sondern auch
über das Ende meines Lebens nichts vermag. Die Zeit meines Leibes
hat einen von Anderen (= meinen Eltern) gesetzten und für Andere
datierbaren Beginn und sie hat ihr für Andere datierbares Ende. Sie
hat *ihr* Ende, die Eigenzeit meines Leibes endet *von sich* aus. Dieses
Ende mag zwar von äußeren Umständen abhängig sein, das ändert
aber nichts daran, dass es *ihr*, ihr als Leibzeit *immanentes* Ende ist
und bleibt, über das niemand etwas vermag. Ich kann zwar dieses
mein Ende früher herbeiführen (oder Andere können dies tun) oder
umgekehrt können Andere (oder ich mit Hilfe Anderer) dieses mein
Ende hinausschieben, aber über mein Ende selbst vermag niemand
etwas. Ich kann mir zwar das Leben nehmen, nicht aber es mir wieder
geben.

Die leibliche Eigenzeit unterläuft mein weltoffenes Dasein, in-
dem sie dieses ermöglicht. Ermöglichen heißt, dass *ich* in der Zeiti-
gung meines Leibes *mir selbst gegeben* werde. Die leibliche Eigenzeit
lässt mich *zu mir selbst kommen*. Dies geschieht auf unterschiedliche
Weise. Es geschieht (1) als mein Heranwachsen, (2) im Rhythmus
von Schlafen und Wachen und (3) als Älterwerden.

2.2 Die Zeitigung des Leibes als Zu-sich-selbst-Kommen

Jeder von uns kann von sich sagen, er sei gezeugt und geboren wor-
den, er habe Eltern, von denen er abstamme. Wenn meine Eltern *mich*
selbst gezeugt haben und nicht einen Vorgänger meiner selbst, der
sich dann zu mir hin entwickelt hat, dann bin mit der Zeugung ich
selbst schon da, und die ersten Lebensphasen dessen, den meine
Eltern gezeugt haben, sind eben *meine Lebensphasen*, wenn anders

meine Eltern *mich* gezeugt haben – und nicht etwas anderes. Mit der Zeugung ist die Zeitigung meines Leibes und also meines Lebens grundgelegt. (Dabei ist die Frage einer chronometrischen Bestimmung der Zeugung zweitrangig.)

Die üblicherweise als *vorgeburtlich* bezeichneten Lebensphasen sind singular, mit keiner der späteren Lebensphasen vergleichbar (auch nicht mit einer komatösen). Mein vorgeburtliches Leben geht ja mir selbst nicht voraus. Ich kann nicht vor mir leben. Ich selbst bin schon dagewesen, obwohl ich damals mir selbst (in meiner Welt-offenheit) noch nicht erschlossen gewesen bin. Dieses *Noch-nicht* hat aber zu keinem *Jetzt-wieder* geführt, sondern zu einem *Jetzt-allererst*. Gewesensein heißt hier nicht: gegenwärtig gewesen. *Diesem* meinem Dagewesensein geht keine Selbstgegenwart voraus. Es ist kein Gegenstand einer Erinnerung, kann nicht in Form der Erinnerung zur Präsenz gebracht werden. Erinnerung setzt Selbstgegenwart in Weltoffenheit voraus, sie ist eine Weise, sich selbst als weltoffenes Wesen zu vollziehen. *Dagewesensein* heißt hier: *Selbstverborgenheit*. Die Frühphasen meines Leibes sind *meine* Lebensphasen, in denen ich *mir selbst* und *anderen verborgen* gewesen bin. Verborgen heißt nicht: versteckt in etwas vorhanden sein. Hier ist an die *personale Leiberfahrung* zu erinnern. Wer einen Leib sieht, sieht *jemanden* – nicht aber ein Körperding, in dem sich ein mysteriöses *Selbst* (das Ich) versteckt. Verborgen meint: *sichtbar entzogen*. Die Selbst-entzogenheit ist sichtbar an der Gestaltunähnlichkeit der Frühphasen des Leibes im Vergleich zu seinen späteren Erscheinungsformen. Meine vorgeburtliche Zeit ist die Zeit, in der ich aus der Verborgenheit meiner selbst zu mir selbst erwache. Die Zeitigung meines Leibes geschieht als das Zu-mir-selbst-Kommen. Erwachen heißt hier ersichtlicherweise nicht: aufwachen. Ich wache aus meinem Schlaf auf, dem seinerseits ein Wachzustand vorausgegangen ist. Die Frühphasen meines Lebens sind keine Schlafphasen, weil ich in ihnen mir allererst als der gegeben werde, der dann schlafen und aufwachen wird können. In ihnen erbildet sich dieses Können.

2.3 *Schlafen und Aufwachen*

Schlafen und Wachen bzw. Einschlafen und Aufwachen sind keine Bewusstseinsvorgänge (gen. subj.), sondern Vorgänge des Bewusstseins (gen. obj.). Weder zum Schlafen noch zum Aufwachen gibt es

einen bewussten Übergang. Müdigkeit und letztlich der Schlaf überkommen mich. Ich versinke in den Schlaf. Ich bin mir zwar meines Einschlafens in gewissem Maß bewusst, nicht aber kann ich mir bewusst sein, eingeschlafen zu sein. Analoges ereignet sich beim Aufwachen. Ich werde zwar meistens – wenn mich gerade nicht jemand aufweckt, indem er mich aus dem Schlaf reißt – allmählich munter. Aber das allmähliche Munterwerden ist schon eine Weise munter zu sein.

»Aufzuwachen heißt, dass sich mit mir ein Übergang ereignet, der [...] aus mir selbst kommt und mir den bewussten Selbst- und Weltzugang neu eröffnet. [...] Mein Leib ist nicht nur konstituiert als mein absolutes Hier in der Lokalisation, sondern auch als die individuelle Vorgabe meines Lebensablaufes und seiner Rhythmik in der Temporalisation.« (Esterbauer 2012, S. 534)

Es ist die Eigenzeit meines Leibes, welche mir das Verfügungkönnen über meine Zeit ermöglicht. Im Unterschied zur vorgeburtlichen Leibzeit, in der ich mir selbst allererst gegeben werde, werde ich im Aufwachen *mir selbst* in meinem Weltbezug *zurückgegeben*, indem mir neue Möglichkeiten eröffnet werden, mir Zeit zu nehmen. Insofern werde ich mir neu gegeben. Ich empfangen mich neu als weltoffenes Wesen.⁸ In Entsprechung dazu heißt einschlafen, sich loslassen, sich dem Schlaf anheimgeben. Sich loslassen und sich dem Schlaf anheimgeben heißt zugleich, sich aus dem Weltbezug entlassen. Weil beides geschieht und es darum geht, mich in meiner Weltbezogenheit loszulassen, ist das Loslassen so schwer, will es gekonnt sein. Bekanntlich gelingt solches Loslassen nicht immer. Ich kann dann nicht einschlafen oder leide an Schlafstörungen mit entsprechenden Folgen für das Aufwachen. An diesen bekannten Phänomenen wird deutlich, dass die Eigenzeit meines Leibes, die ja meine Eigenzeit ist, mir so vorgegeben ist, dass ich mich jeweils zu ihr verhalte. Ihre Vorgebenheit wird wirksam im Mich-Verhalten zu ihr.

Im Schlaf wird die *Differenz* von Leib-Sein und Leib-Haben *temporär* zugunsten des Leib-Seins *aufgehoben*. Schlafend bin ich ganz Leib insofern, als die leibliche Eigenzeit über mein Verfügungkönnen über die Zeit dominiert. Im Schlaf habe ich nicht meinen

⁸ Die aufwachende Person wird »sich neu gegeben, indem sie zu sich kommt, sich in der Welt neu orientiert und vor allem neuerlich Lebenszeit zugesprochen erhält. Erwachende bekommen sich selbst zurück und werden sich gegeben, indem sie Zeit erhalten, die es ihnen erlaubt, weiter zu leben« (Esterbauer 2012, S. 537).

Leib, sondern mein Leib hat mich. Demgemäß tritt im Aufwachen und als dieses die Differenz wieder hervor. Oder anders gesagt: Mit der temporären Aufhebung der Differenz von Leib-Sein und Leib-Haben wird mein Leib zu meinem Körper. Deshalb kann umgekehrt gesagt werden, dass sich im Aufwachen mein Leib konstituiert. Die mit dem Aufwachen sich ereignende Gegenwart ist kein beliebiger Zeitpunkt, vielmehr diejenige Zeit, »in der mein Körper und mein Ich gleichzeitig werden, also mein Leib konstituiert wird« (Esterbauer 2012, S. 541).

2.4 Älterwerden

Wir alle werden älter, ob wir wollen oder nicht. Dergleichen geschieht mit uns. Am Älterwerden zeigt sich zweierlei besonders deutlich: (a) Es kommt die *Vorgegebenheit und Unverfügbarkeit* der Zeit meines Leibes, d. i. meiner Lebenszeit zutage. Und es zeigt sich (b), wie sehr die Ermöglichung sowohl *Eröffnung* als auch *Verschließung* bedeutet. In dem sich zeitigenden Zumal einer Eröffnung und Verschließung von leiblichem Können und also von Möglichkeiten der Zeitnahme beruht ja das Älterwerden.

Älterwerden, Altern ist nicht zu verwechseln mit einem Fortdauern in einer als Folge von Jetztpunkten vorgestellten Zeit. *Bloße* Körperdinge oder Gebrauchsdinge altern nicht im strengen Sinn des Wortes. Wenn vom Alter einer Gebirgsformation oder eines Autos geredet wird, dann fassen wir derlei Dinge nach Art von Lebewesen auf. Altern, Älterwerden gibt es nur dort, wo es Leben gibt. Nur Lebewesen können älter werden – schlicht und einfach deswegen, weil *älter werden* so viel wie *leben* besagt. Das ursprüngliche Phänomen von Leben ist aber unser eigenes Leben, das Dasein von uns Menschen.

Für Scheler bilden die Möglichkeiten der Zeitnahme den Gehalt einer unmittelbaren Erwartung. Er spricht deshalb von einer Abnahme des »Umfang[s] des Gehalts in der Erstreckung der unmittelbaren Zukunft Z« (GW 10, S. 19) bzw. einer fühlbaren Verengung des »Spielraum[s] des noch erlebbaren Lebens« (GW 10, S. 20).⁹ Der Ab-

⁹ Nach Scheler erstreckt sich der Gehalt eines Lebensprozesses in »unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein«, dem ein »unmittelbares Wahrnehmen, unmittelbares Erinnern und unmittelbares Erwarten« (GW 10, S. 18f.) ent-

nahme entspricht der wachsende Umfang des Vergangenen. Dieser Umfangwechsel weist eine Richtung auf: je größer der Umfang des Vergangenen desto geringer der Umfang des Zukünftigen. Die Umfangdifferenz verschiebt sich ständig zuungunsten künftiger Möglichkeiten in Richtung auf den Tod zu.¹⁰ In dieser Verschiebung erblickt Scheler das *Grundphänomen des Alterns*. (GW 10, S. 21)

Älterwerden ist weder mit Zeit- noch mit Selbstverlust identisch.¹¹ Leben heißt ja Zeit zu haben, indem uns Zeit gegeben wird. (Weil uns Zukunft eröffnet ist, solange wir Zeit haben, führt das Älter-Werden nie zu einem Ältest-Sein. Ich kann zwar der Älteste von dreien sein, nicht aber selbst ältest sein.)¹² Wir haben immer Zeit, Zeit für dieses oder jenes, auch Zeit für den Rhythmus von Schlafen und Wachen. Und wenn wir behaupten, wir hätten keine Zeit, so haben wir für *dieses eine* keine Zeit, weil wir uns Zeit für *etwas anderes* nehmen wollen. Allerdings ist dasjenige, wofür wir uns Zeit nehmen können, von der Zeitigung meines Leibes mitbestimmt. Man muss nicht gleich an Erkrankungen, Schmerzen oder leiblich bedingte Behinderungen denken. Man denke an das Erlernen etwa eines Instruments, das in den meisten Fällen im Kindesalter einzusetzen hat. Im hohen Alter geht das nicht mehr. Dem Heranwachsenden tun sich Möglichkeiten auf, die dem Alternden vorenthalten sind oder genommen werden. Das ist nicht mit Selbstentzug gleichzusetzen.

spricht. »Der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der Vergangenheit V und die erlebte, unmittelbare Nachwirksamkeit dieses Vergangenheitsgehalts *wächst* und wächst, während zugleich der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der unmittelbaren Zukunft Z und die Vorwirksamkeit dieses Gehalts *abnimmt* und abnimmt.« (GW 10, S. 19)

¹⁰ »Die Richtung ist also Wachstum des Umfangs des Vergangenseins auf Kosten des Umfangs von Zukünftigsein und ein steigendes Differenzbewußtsein dieser beiden Umfänge zugunsten des Vergangenheitsumfangs. In dieser Wesensstruktur jedes erfahrenen Lebensmoments ist es nun das Richtungserlebnis dieses Wechsels, das auch *Erlebnis der Todesrichtung* genannt werden kann.« (GW 10, S. 20)

¹¹ »Obwohl Leibzeit ohne mein Zutun vergeht, bedeutet dies nicht, dass einem Zeit unablässig genommen wird. Die Zeitdimension diesseits des Bewusstseins ist nämlich nicht gleichzusetzen mit Zeitverlust im Allgemeinen, sondern nur mit dem Entzug des bewussten Verfügens über Zeit. Denn nicht über Zeit verfügen zu können ist nicht dasselbe wie Zeitverlust.« (Esterbauer 2012, S. 535)

¹² Der eine ist älter als die anderen, oder er ist der Älteste unter den Angehörigen einer Gruppe. In einem solchen Fall vergleichen wir das Wieviel an Zeitspannen (Lebensjahren) miteinander. Die Zeit messen und die Zeitspannen miteinander vergleichen können wir aber nur deshalb, weil und insofern wir Zeit haben. Das Zeithaben selbst lässt sich nicht messen.

Etwas leiblich nicht mehr in der gewohnten Weise können oder gar nicht mehr können heißt nicht, sich selbst entzogen zu werden, sondern sich *für etwas Bestimmtes* nicht mehr Zeit nehmen können – so schmerzlich das gegebenenfalls sein mag. Die Möglichkeiten der Zeitznahme ändern sich. Sie ändern sich aber nicht nur, sondern sie verringern sich auch. Freilich kann ein leibliches Nicht-(mehr-)Können auch dazu führen, der Kostbarkeit des früher Gekonnten inne zu werden. Die Kostbarkeit der für gewöhnlich unbedachten Gesundheit geht einem nie so auf wie in der Zeit der Genesung. Die Genesung stimmt uns dankbar für die Gabe der Gesundheit, ja sie kann uns dankbar stimmen für die Gabe der Lebenszeit selbst.

3. Anfang und Beginn der Leibzeit als meiner Lebenszeit

Man kann von der zeitlichen Struktur des Leibes und also meines eigenen Lebens nicht reden, ohne das Problem des Anfangs dieser Zeitlichkeit, d. i. des Anfangs meines Daseins wenigstens zu erwähnen.

Die Schwierigkeit, den Gang der Anfangsfrage mitzuvollziehen, liegt darin, sie nicht mit der Frage nach dem Beginn zu verwechseln. Anfang, Grund (griech. ἀρχή, lat. principium) ist dasjenige, woraus etwas entspringt, und was das Entsprungene durchherrscht und durchstimmt. Anfangen besagt Grundlegung, Eröffnung eines sich zeitigenden Ganzen. Beginn hingegen meint die zeitlich ersten Momente innerhalb einer weiteren Folge von Momenten von etwas, das schon ist, schon angefangen hat zu sein. Der Beginn wird in der Zeitigung des Seins zurückgelassen, nicht so der Anfang. Denn das Entsprungene ist, weil und insofern es seinen Anfang hat. Das Sein des Entsprungenen hängt daran, seinen Anfang zu haben. Der Anfang meiner Lebenszeit gehört dieser nicht selbst an, wohl aber deren Beginn. Der Beginn gehört meiner Leibzeit an, er bildet die erste Phase meines in seiner Gänze grundgelegten Lebens. Die Frage nach dem Anfang meiner Zeit ist die Frage danach, *woher* mir meine Zeit gegeben ist, *woher* ich zu mir selbst freigegeben bin.

Die Freigabe des Anfangs (gen. subj.), das Freigegeben selbst, ist kein zeitlich hinter mir liegendes Vorkommnis, das zwar nicht für mich, wohl aber für Dritte beobachtbar gewesen ist, sie ist kein beobachtbarer Vorgang, kein vergangenes innerzeitliches Ereignis – wie ich denn auch meinen Anfang mit keinem Gegenstand der Welt iden-

tifizieren kann. In dem Augenblick, wo mein Leben – und also ich selbst – beginnt, *hat* sich die Freigabe *schon* ereignet, *indem* sie sich ereignet (was sich grammatikalisch nur in Form eines präsentischen Perfekts ausdrücken lässt).

Die Freigabe *ergibt* Zeit und manifestiert sich als mein sich ereignendes Dasein, d. i. als mein Älterwerden. Das Freigeben meiner Zeit ist kein Ereignis in der Zeit und in diesem Sinne als vor-zeitlich zu nennen. Ich habe also nicht einen Anfang gehabt (so wie ich ein schönes Erlebnis gehabt habe, an das ich mich jetzt erinnern kann), sondern ich lebe, indem ich ständig anfangen. Die Freigabe gründet meine Leibzeit, die ihrerseits die mir bewusste, sich gleichursprünglich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich erstreckende Zeit ermöglicht.

Die Notwendigkeit, Zeit-Anfang, Zeit-Ursprung einerseits und Zeit-Beginn andererseits zu unterscheiden, und damit die Schwierigkeit, den Gang der Anfangsfrage denkend mitzuvollziehen, gründet in der Schwierigkeit, einen sachadäquaten Begriff von menschlicher Abstammung, d. h. von der Einheit von Irreduzibilität und Zeugung zu bilden. In der menschlichen Zeugung ist eine Entstehung untrennbar mit einem Ursprungsgeschehen verbunden.

Einerseits gilt: Es gibt keinen allmählichen Übergang zu mir selbst. Ich kann nicht sagen, etwas, das nicht ich selbst gewesen bin, sei im Lauf der Zeit ich selbst geworden oder habe sich zu mir hin entwickelt. Aus etwas wird nicht jemand, sondern jemand, der schon angefangen hat zu sein, kommt zu sich. Zu mir selbst gibt es keinen Übergang, sondern nur den Sprung. Ich bin, indem meine Lebenszeit meinem Anfang entspringt.

Andererseits bleibt bei all meiner Irreduzibilität bestehen, dass ich Eltern habe, die mich gezeugt haben. Meine vor-zeitliche Daseinsgründung scheint demnach zeitlich datierbar zu sein (Zeugungsdatum). Allein, was datierbar ist, ist nicht die Gründung selbst, nicht das vor-zeitliche Freigeben selbst, sondern das Gewährte, das Gegründete, der Beginn meines zeitlich verfassten Daseins meiner selbst – und auch das nur innerhalb eines chronometrischen Rahmens. Nicht das Entspringen ist datierbar, sondern das Entsprungene. Über den Beginn meines Daseins lassen sich gegenständliche Aussagen machen – man denke an die Humanembryologie – über meinen Anfang nicht. Der Beginn ist zumindest im Sinne eines *terminus ante quem non* datierbar, der Anfang meiner Lebenszeit nicht.

Mit dem Beginn hat aber nicht bloß ein Stück, sondern mein

zeitlich verfasstes Dasein *zur Gänze* angefangen, ich selbst habe angefangen zu sein. Das ganze, im Beginn in seiner Gänze noch verborgene Dasein meiner selbst ist grundgelegt, die Zeit meines Leibes und also meines Lebens ist eröffnet. Lebensphasen sind keine Bestandstücke des Lebens, sondern Weisen der Zeitigung des einen Lebens selbst. Wer eine Lebensphase vernichtet, vernichtet das ganze Leben, den Lebenden selbst. Der Anfang (das Woher, der Ursprung) gibt den Beginn frei. Mein Leben beginnt, indem es seinem Anfang entspringt. *Wer* sich im Beginn verbirgt, das entbirgt sich allmählich (im Vorgang des Älterwerdens) – diese Entbergung währt als das Dasein dessen, der da angefangen hat zu sein, und zwar dergestalt, dass die Entbergung die Verborgenheit nie hinter sich lässt. Wer wir im Grunde sind, bleibt inkommunikabel. Indem sich allmählich entbirgt, wer da angefangen hat zu sein, wird der Beginn zu etwas Gewesenem. Deshalb sagen wir zu Recht: Ich bin schon dagewesen, als ich noch nicht zu mir habe *ich* sagen können. Der Beginn wird zum Gewesenen, zu meiner gewesenen Lebensphase, hingegen der den Beginn und damit mein ganzes Dasein gründende vor-zeitliche Anfang niemals.¹³

Meine Lebenszeit verdankt sich ständig einem Geben, dessen Woher sich zugunsten der Gabe verbirgt. Deshalb kann rechtens gesagt werden, der Mensch sei das wandelnde Geheimnis. Im Unterschied zu einem Rätsel will ein Geheimnis immer neu bedacht werden. Es bedeutet eine große Schwierigkeit, von einem Geheimnis so zu sprechen, dass es nicht mit einem Rätsel verwechselt wird, für das es allemal eine Lösung gibt. Die hier angestellten Überlegungen sind sich dieser Schwierigkeit voll bewusst.

Literatur

Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–546.

¹³ Mein Anfang liegt meiner Lebenszeit voraus und ihr bleibend zugrunde, nicht aber bildet er ein Ereignis in der Lebenszeit anderer. Für deren Lebenszeit gilt ja dasselbe wie für meine. Die Freigabe zur Zeitlichkeit des Daseins fällt in keines Menschen Zeitlichkeit.

- Heidegger, M. (1977): »Der Ursprung des Kunstwerkes«. In: *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 5), S. 1–74.
- Heidegger, M. (1994): *Zollikoner Seminare*, hrsg. von M. Boss, 2. Auflage, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 89).
- Scheler, M. (1957): »Tod und Fortleben«. In: *Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1*, hrsg. von M. Scheler u. M. Frings, 2., erw. Auflage, Bern: Francke (= Gesammelte Werke 10), S. 9–64.
- Weizsäcker, C. F. von (1978): *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, München: Hanser.

Embodiment und Idealismus.

Leibzeit als Herausforderung der Transzendentalphänomenologie

Philipp Schmidt

Einleitung

Der vorliegende Beitrag widmet sich dem Verhältnis von Leib und Zeit, das im Rahmen des FWF-Projekts »Bodytime« (P 26110-G15) interdisziplinär – sowohl in philosophisch-phänomenologischer als auch sportwissenschaftlicher Hinsicht – untersucht wird. Meine Betrachtung dieser zentralen Dimensionen der menschlichen Subjektivität nimmt ihren Ausgang bei dem von Esterbauer (2012) beschriebenen Begriff einer *Leibzeit*. Mit Leibzeit ist hierbei die Konzeption einer Zeit des Leibes gemeint, die dem menschlichen Bewusstsein und seiner immanenten Zeitlichkeit zugrunde liegt. Anhand des Erwachens, das die Bewusstwerdung des Menschen überhaupt betreffe und »durch den eigenen Leib vermittelt [ist]« (Esterbauer 2012, S. 532), versucht Esterbauer jener leiblichen Zeit auf die Spur zu kommen. Angedeutet ist damit eine Zeit, welche ihrem Sinn nach vorbewusst und der Zeit des Bewusstseins in nicht-zeitlicher Weise vorausgehen soll. Die Nicht-Zeitlichkeit dieser Zeit besteht darin, dass sie nicht eine Zeitstelle im strömenden Bewusstsein einnimmt und kein Ereignis der sich darin konstituierenden objektiven Weltzeit darstellt. Vielmehr ist der Konzeption der Leibzeit nach diese der Ermöglichungsgrund für jede Zeit- und Welterfahrung, insofern das menschliche Bewusstsein sich nur als leibliches vollzieht. Die Leib- und Bewusstseinswerdung wird somit als ein ineinander verschränkter Prozess verstanden. Das Leibwerden und die sich darin aufbauende Gegenwart kämen daher einer »doppelte[n] Gabe von Zeit« (Esterbauer 2012, S. 538) gleich. Zum einen bezieht sich diese Zeitgabe darauf, dass sich dem werdenden Leib eine Welt eröffnet, die ihre Zeit hat. Zeitgabe besagt hier also, dass sich gleichursprünglich Leib, Welt und zeitliches Sein des Ich, d.h. das Ich überhaupt, konstituieren. Zum anderen ist damit die Gabe einer *personalen* Zeit angesprochen, insofern das personale Ich nur als Leib in der Welt ist. Mit der Zeit-

und Weltkonstitution in der Leibwerdung ist dem Ich zugleich seine Zeit gegeben. Die Leibwerdung vollzieht sich nach Esterbauer nicht in der konstituierten Zeit, sondern geht dieser ermöglichend voraus. Damit indiziert die Leibwerdung eine weitere Zeit; eine Zeit, in die jene Zeit des Bewusstseins eingebettet ist und die letzterer »extern bleibt« (Esterbauer 2012, S. 533).

Die Frage nach der Möglichkeit einer Beschreibung und theoretischen Einholung jener präphänomenalen Zeit der Leibwerdung fordert die Phänomenologie in vielerlei Hinsicht heraus. Diese Herausforderung gestaltet sich im Besonderen aber für die Transzendentalphänomenologie Husserls, aus deren Perspektive ich das Konzept der Leibzeit in meinem Beitrag beleuchten möchte, als problematisch. Schwierigkeiten ergeben sich hierbei vordringlich aus zwei Gründen. Erstens ist die Deskription präphänomenaler Strukturen auf den ersten Blick methodologisch kaum bis schwer vereinbar mit dem allgemeinen phänomenologischen Anspruch, Bewusstsein und Erfahrung hinsichtlich des wesentlichen und konstituierenden Gehaltes zu analysieren und unbewussten bzw. nicht-phänomenalen Vorgängen, Tätigkeiten und Ereignissen aufgrund ihres metaphysisch-spekulativen Charakters keinen Raum in der Theorie zu überlassen. Dieser Anspruch hat Husserl jedoch nicht daran gehindert, sich präphänomenalen Strukturen in phänomenologischer Weise zu nähern, gerade z. B. wenn es um den Aufweis letzter Konstitutionstufen wie dem ursprünglichen Zeit- und Selbstbewusstsein geht. Schwerwiegender ist der zweite Grund, der sich auf das Verhältnis von Leib und Zeit bezieht. Obwohl Esterbauers Konzept der Leibzeit von Husserls Leibanalysen durchaus inspiriert ist, hebt sich die Betonung der Leiblichkeit als Grund von Bewusstsein und seiner Zeitlichkeit von dem von Husserl stark gemachten Primat des Zeitbewusstseins deutlich ab.

Die Herausforderung der Transzendentalphänomenologie durch die Konzeption der Leibzeit ist also mehr als eine methodologische Komplikation; sie steht in grundlegender Weise in Opposition zum transzendentalphänomenologischen Ansatz. Ziel meines Beitrages ist es nun jedoch nicht, die beiden Positionen gegeneinander auszuspielen, sondern zu untersuchen, inwieweit sich für die Transzendentalphänomenologie und *aus ihr selbst heraus* die Frage nach einer Zeit stellt, die ihrem Sinn nach der Zeit des Bewusstseins und damit der Konstitution von Zeitbewusstsein vorausgeht, und welche Rolle hierbei der Leib spielt. Exemplarisch werde ich hierzu einige Manuskripte Husserls aus den Jahren 1908–1910 heranziehen, die vor kurzer Zeit

im Husserliana-Band 42 erschienen sind und in denen Husserl der Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Leib nachgeht.

Die Untersuchung der Leibzeit als Herausforderung der Transzendentalphänomenologie umfasst grundsätzlich zwei Teile, die in meinem Beitrag Berücksichtigung finden sollen. Der *erste* Aspekt bezieht sich auf den Genetivus obiectivus in »Herausforderung der Transzendentalphänomenologie«. Diesbezüglich möchte ich zeigen, dass das Konzept der Leibzeit in grundsätzlicher Hinsicht dem transzendentalphänomenologischen Denken diametral gegenüber liegt, damit einen alternativen Zugang zu Leib und Zeit vorschlägt und also in diesem Sinne eine Herausforderung der Transzendentalphänomenologie darstellt. Dieser Aufgabe werde ich die ersten Abschnitte meines Beitrages widmen. Aufgrund der Interdisziplinarität des FWF-Projektes und des vorliegenden Sammelbandes möchte ich zunächst den Begriff der Erfahrung erläutern, der bei der transzendentalphänomenologischen Untersuchung von Leib und Zeit zum Tragen kommt und sich von den in den anderen – den verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen verpflichteten – Beiträgen zugrunde gelegten Erfahrungsbegriffen unterscheidet. Auf diesem Wege gilt es, zugleich die Grundideen der Transzendentalphänomenologie nicht-phänomenologischen LeserInnen zugänglich zu machen (1). Anschließend werde ich skizzieren, wie Leib (2) und Zeit (3) von Husserl analysiert werden, wie sich daraus das Verhältnis von Leib und Zeit bestimmt und welche Konsequenzen sich hieraus für das Konzept der Leibzeit ergeben (4). Der *zweite* Aspekt, den es zu beleuchten gilt, betrifft den Genetivus subiectivus in »Herausforderung der Transzendentalphänomenologie«, d.h. jene Frage nach einer Zeit, in die das leibliche Selbst und seine Zeitlichkeit eingebettet ist und die der Transzendentalphänomenologie in unterschiedlicher Optik immanent sein könnte. Wie bereits erwähnt, werde ich zu diesem Zweck (5) die oben genannten Manuskripte heranziehen und versuchen zu zeigen, dass die mit der Leibzeit zusammenhängenden Fragen und Probleme in ähnlicher Weise tatsächlich Herausforderungen sind, denen sich die phänomenologische Reflexion zu stellen hat.

1. Die phänomenologische Erfahrung

Um verstehen zu können, wie in Husserls Transzendentalphänomenologie Leib und Zeit thematisiert werden, ist zunächst deutlich zu

machen, welcher Begriff der Erfahrung im Unterschied zu dem der Erfahrungswissenschaften – d.h. den empirischen Wissenschaften wie etwa der Medizin, Psychologie, Soziologie oder auch der Sportwissenschaften – der Analyse zugrunde gelegt ist. In den modernen empirischen Wissenschaften ist mit Erfahrung zunächst alles dasjenige gemeint, das im weitesten Sinne *beobachtbar* oder mittels Operationalisierungen mit beobachtbaren Größen verknüpft ist. In Bezug auf Leib und Zeit kommen dann beispielsweise die biochemischen Prozesse des Körpers, das Bewegungsverhalten, aber auch Berichte von Körpersensationen und propriozeptiven Leibempfindungen sowie von Zeitwahrnehmungen in den Blick. Erfahrung meint hier dann im weitesten Sinne, was nicht über das beobachtbare All der Wirklichkeit hinausgeht, in das alle wahrnehmbaren Gegenstände der Natur, aber auch die psychischen Erlebnisse, die sich auf jene beziehen und von ihr als abhängig gedacht werden, eingeschrieben sind. Jede so untersuchte Erfahrung vollzieht dabei die Setzung der *Welt* oder der *Natur* als das All der Wirklichkeit. Die empirischen Wissenschaften beruhen nach Husserl somit auf der *natürlichen Einstellung*¹, die dadurch charakterisiert ist, dass die Setzung der Natur als bewusstseinsunabhängige Realität vollzogen wird. (Hua 3/1, S. 61)²

In Bezug auf Erfahrung qua Bewusstsein wurde Husserl zufolge von den modernen Naturwissenschaften mit dem Ziel strenger Wissenschaft ein Prozess initiiert, den Husserl als Versuch einer »Naturalisierung des Bewußtseins« (Hua 25, S. 9) beschreibt. Trotz strikter und kritischer Methoden, die ihren Untersuchungsergebnissen den Status echter wissenschaftlicher Fortschritte sichern sollen, betont Husserl jedoch, dass dieser Zugang, der sich auf jene natürliche Einstellung stützt, gerade die für diese kennzeichnende Naivität nicht hinter sich lässt. Die Naivität besteht darin, dass sie die »Natur als gegeben hinnimmt« (Hua 25, S. 14) und sich die Erfahrungskritik darauf beschränkt, dass in der Untersuchung Regeln befolgt werden, durch welche bestimmt ist, welche Art von Erfahrungen in ihrer Anhäufung und im systematischen Verhältnis zueinander zu einer Naturerkenntnis gereichen, sodass beispielsweise eine experimentell-

¹ Für einen systematischen Überblick des Einstellungsbegriffes und der verschiedenen Einstellungen bei Husserl siehe Staiti (2009).

² Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

systematisch induzierte Erfahrung einen höheren Stellenwert hat als ein spontaner Erinnerungsbericht aus dem Alltag. Gerade in Hinsicht auf die Klärung des Bewusstseins – und damit auch von Relevanz für das Thema der Erfahrung von Leib und Zeit – erweist sich für Husserl diese Kritik aufgrund jener Naivität als verkürzt:

»Aber wie sehr diese Art der Erfahrungskritik uns befriedigen mag, solange wir in der Naturwissenschaft stehen und in ihrer Einstellung denken – eine ganz andere Erfahrungskritik ist noch möglich und unerlässlich, eine Kritik, die die gesamte Erfahrung überhaupt und das erfahrungswissenschaftliche Denken zugleich in Frage stellt.« (Hua 25, S. 14)

Mit der Absicht, Philosophie als strenge Wissenschaft zu etablieren und also zu den letzten Fragen und deren Klärung zu gelangen, bedarf es nach Husserl eines Einstellungswandels, durch welchen die Setzung der Natur in ihrer Möglichkeit in den Blick kommen soll. Die naive Hinnahme der Naturgegebenheit ist etwas, das bewusstseinsmäßig vollzogen wird. Zudem betont Husserl auch – an die zeitgenössische Erkenntnistheorie gerichtet, aber auch heute noch aktuell –, dass

»[w]enn die Erkenntnistheorie gleichwohl die Probleme des Verhältnisses von Bewußtsein und Sein erforschen will, so kann sie nur Sein als *correlatum* von Bewußtsein vor Augen haben, als bewußtseinsmäßig ›Gemeintes‹« (Hua 25, S. 15).

Der Einstellungswandel muss demzufolge so erfolgen, dass das Bewusstsein zum Untersuchungsgegenstand wird:

»Man sieht dann, daß die Forschung gerichtet sein muß auf eine wissenschaftliche Wesenserkenntnis des Bewußtseins, auf das, was Bewußtsein in allen seinen unterscheidbaren Gestaltungen selbst, seinem Wesen nach, ›ist‹, [...] sowie auf die verschiedenen Weisen, in denen es [...] Gegenständliches meint und es evtl. als ›gültig‹, ›wirklich‹ Seiendes ›erweist‹.« (Hua 25, S. 15 f.)

Bevor also Naturgegenstände bzw. Gegenstände in ihrer Verortung der Natur als Wirklichkeit in kritischer Wissenschaft analysiert werden können, muss Husserl zufolge allererst geklärt werden, was es überhaupt heißt, dass mir etwas, dass mir Gegenstände gegeben sind. Nicht also eine Naturalisierung des Bewusstseins kann das Ziel strenger Wissenschaft sein, und so setzt er der »Naturwissenschaft vom Bewußtsein« eine »Phänomenologie des Bewußtseins« (Hua 25, S. 17) gegenüber. Der Einstellungswandel soll sich daher von der

natürlichen hin zu einer »phänomenologische[n] Einstellung« (Hua 25, S. 17) vollziehen.

Worin besteht diese phänomenologische Einstellung und auf welche Weise wird Erfahrung dabei verstanden? Husserl setzt zunächst mit einem methodischen Schritt an, der dem cartesianischen, universellen Zweifel an allem dem Bewusstsein Gegebenen ähnlich ist, sich aber in zentraler Hinsicht unterscheidet. Diesen Schritt bezeichnet Husserl als *epoché*, durch welchen alle Seinsgeltung des mir bewusstseinsmäßig Gegebenen eingeklammert wird. (Hua 3/1, S. 65) Anders als Descartes zielt Husserl aber nicht darauf ab, im weiteren Verlauf die Existenz der Erscheinungen zu beweisen, vielmehr enthält er sich der Frage bzw. des Urteils über die Existenz von den Bewusstseinsgegenständen und möchte die Existenzialsetzungen *als* Setzung und ihre zugrunde liegende Motivation thematisieren. (Hua 3/1, S. 64) Nun stellt sich die Frage, was noch untersucht werden soll und kann, wenn alles bewusstseinsmäßig Gegebene hinsichtlich der Frage nach der Existenz eingeklammert wurde. Descartes hatte hierbei gehofft, auf etwas zu treffen, das sich dem Zweifel versperrt und somit als unbezweifelbares Prinzip Ausgangspunkt für ein abzuleitendes System von Erkenntnissen dienen könnte. Husserl dagegen betont, dass durch die *epoché* das Eingeklammerte gerade nicht ausgeblendet, sondern vielmehr in seinem Erscheinen ans Licht gebracht wird. (Hua 3/1, S. 107) Was dadurch zum Thema werden kann, ist der Bewusstseinsstrom, der alle Erlebnisse umfasst. Die Frage ist dann nicht mehr, ob den Bewusstseinsgegenständen tatsächlich etwas in einer vermeintlichen *Außenwelt* entspricht, sondern *wie* diese Bewusstseinsgegenstände in der Erfahrung erscheinen, wie ihre Gegebenheitsweise und die der beteiligten bewusstseinsmäßigen Aktvollzüge zu beschreiben ist. Durch einen »Wandel in der Einstellung zur Wirklichkeit«, wie es Zahavi (2009, S. 47) umschreibt, bleiben also die Wirklichkeit und ihre Inhalte ständig im Blick, aber es wird eine neue Art der Erfahrung von Welt möglich. Die Welt und ihre Gegenstände werden nun nicht mehr als außerhalb des Subjekts zu wahnende Dinge betrachtet, sondern als Bewusstseinsphänomene untersucht. Dadurch wird eine Beschreibung der Aktvollzüge möglich, durch die etwas *als* seiend gesetzt wird.

Phänomenologisch ist also jene Einstellung, insofern in ihr Gegenstände der Erfahrung als Bewusstseinsphänomene genommen werden; *phänomenologisch*, insofern die Bewusstseinsphänomene wissenschaftlich beleuchtet werden sollen. Dabei geht es nicht bloß

um die Deskription der mannigfaltigen Erlebnisse als Singularitäten, sondern um das Herausheben des Wesens verschiedener Aktarten und der Gegebenheitsweise der in ihnen konstituierten Gegenstände. Leitende Fragen sind dann z.B.: Wie unterscheiden sich Wahrnehmung und Phantasie bewusstseinsmäßig? In welchen Aktvollzügen setzt das Bewusstsein einen Gegenstand als real Seiendes? Wie vollzieht sich phänomenal Erinnerung? Welche Rolle spielt Erinnerung im Aufbau der Dingwahrnehmung? Mit der *epoché*, die in die phänomenologische Einstellung führt, ist damit zugleich das vorbereitet und eng verknüpft, was Husserl als »eidetische Reduktion« (Hua 9, S. 284 f.) bezeichnet, d. h. die Blickrichtung auf das Wesen des sich im Bewusstsein Darstellenden.³

Was aber macht die Phänomenologie zur *Transzendental*phänomenologie? Um den Begriff des Transzendentalen zu erläutern, ist es sinnvoll, sein Aufkommen in der Philosophiegeschichte in gebotener Kürze zu rekonstruieren. Es war Kant, der die Idee einer Transzendentalphilosophie in den philosophischen Diskurs einführte und damit eine dritte Position zwischen der empiristischen und der rationalistischen Tradition vertrat. Während der Empirismus eines Locke oder Hume stark machte, dass jede Erkenntnis allein auf Erfahrung basiere und der Verstand bzw. die Vernunft lediglich die Funktion einer nachträglichen Verknüpfung des Erfahrenen innehatte, behauptete der Rationalismus, dass rein auf Verstandes- bzw. Vernunft Einsicht gegründete Erkenntnis nicht nur möglich, sondern auch einen höheren Erkenntnisstatus gegenüber der sich auf Wahrnehmung stützenden Erkenntnis habe. Das prominenteste Beispiel hierfür ist wohl Descartes, der über jenen methodischen Zweifel an der ›wirklichen‹ Existenz aller Gegenstände des Bewusstseins zu einem unbezweifelbaren Wissen vordringen wollte und es in dem den Zweifel vollziehenden, selbst dabei aber nicht bezweifelbaren Denksubjekt fand. Kant offerierte mit seiner Kritischen Philosophie, die zwischen Sinnlichkeit und Vernunft als den beiden Erkenntnisvermögen unterschied, einen Ansatz, welcher diese beiden sich gegenüberliegenden Thesen miteinander vereinen sollte. Für Kant war Erkenntnis auf zweierlei Art möglich: Entweder basiert die in Frage stehende Erkenntnis auf Erfahrung oder sie macht Erfahrung als apriorisches –

³ Für eine Beschreibung des Verfahrens, durch welches nach Husserl das Wesen aus den Erlebnissen extrahiert werden kann, siehe z. B. §§ 86–89 von »Erfahrung und Urteil«.

d. h. vor aller Erfahrung allgemeingültiges – Prinzip überhaupt erst möglich. (KrV, B 166)⁴ Die Erkenntnis, die Erfahrungen überhaupt erst möglich macht, nannte Kant transzendental. (KrV, B 25)

Auch bei Husserl kommt dieser Sinn des Transzendentalen zum Tragen: Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, wenngleich unter ganz anderen Vorzeichen. Bei Husserl bezieht sich das *transzendentalphänomenologische Denken* auf das korrelative Verhältnis von Sein und Bewusstsein. In der »transzendentalen Reduktion« (Hua 9, S. 293)⁵, die bereits in der *epoché* und der eidetischen Reduktion angelegt ist, geht es daher um die »Thematisierung der Korrelation zwischen Subjektivität und Welt« (Zahavi 2009, S. 48). Mit der Betrachtung der Welt als Bewusstseinsphänomen kommt nämlich nicht nur die jeweilige wesentliche Gegebenheitsweise der Gegenstände in den Blick, sondern auch die für deren Erscheinen konstituierende Subjektivität. Alle Gegenstände der Welt, z. B. ein Tisch, sind nur als erscheinende Gegenstände *für* ein Subjekt. Damit ist nicht gemeint, die Gegenstände seien bloße Erscheinungen, sondern dass sie als Gegenstände nur sind, insofern sie *für ein Subjekt* erscheinen. Das Zurückführen der Reduktion besagt dabei nicht, dass die Gegenstände

⁴ Im Folgenden zitiere ich die »Kritik der reinen Vernunft« unter Verwendung der Abkürzung »KrV«.

⁵ Es sei darauf hingewiesen, dass der hier skizzierte *cartesiansche Weg*, den Husserl in den »Ideen I« beschreibt, nur einen von drei Wegen zur transzendentalen Reduktion darstellt. Iso Kern (1962) hat die Entwicklung des cartesianischen, des psychologischen und des ontologischen Weges werkgeschichtlich und sachlich rekonstruiert sowie die jeweiligen Stärken und Mängel herausgearbeitet. Dabei spricht er sich für die Überlegenheit des ontologischen Weges, der von der Lebenswelt ausgeht, gegenüber den anderen beiden Wegen aus. Als Mängel des cartesianischen Weges hebt Kern hervor, dass die Einklammerung der Welt einen Verlustcharakter aufweise und Bewusstsein somit lediglich als Rest verstanden würde (Kern 1962, S. 311), dass durch den cartesianischen Weg nicht nur Intersubjektivität unberücksichtigt bleiben müsse, sondern auch die Subjektivität in ihrer vollen Tiefe nicht erreicht werde (Kern 1962, S. 314) und dass sich schließlich die mit dem cartesianischen Weg verbundene Forderung, den Ausgang von einer absoluten Evidenz nehmen zu können, als illusorisch herausgestellt habe, zumal das dafür vorgesehene »*cogito*« als *zeitliches* gar keinen wissenschaftlich erfassbaren absoluten *Inhalt* besitzt« (Kern 1962, S. 319). Selbst wenn die Überlegenheit des ontologischen Weges angesichts dieser Mängel des cartesianischen Weges gezeigt wäre, bietet sich der cartesianische Weg zur Darstellung des phänomenologischen Erfahrungsbegriffes dennoch an, weil die *epoché* als – bei strenger Berücksichtigung der Unterschiede – Analogon des cartesianischen universellen Zweifels leicht vom phänomenologischen Beginner mitvollzogen werden kann und am leichtesten den Weg in die Welt der Phänomene bzw. zu den Phänomenen der Welt ebnet.

durch das Subjekt hervorgebracht seien, vielmehr wird dabei darauf verwiesen, dass zum phänomenalen Umfang des erscheinenden Gegenstandes der Aktvollzug des erkennenden Subjekts wesentlich dazugehört. Es muss hierbei in Erinnerung behalten werden, dass durch die phänomenologische Einstellung die Frage nach der Existenz und nach dem Ins-Sein-Bringen zunächst ausgeschaltet ist und allein auf die bewusstseinsmäßige Gegebenheitsweise der Gegenstände abgehoben wird.

Hierbei fällt Husserl auf, dass sich die räumlichen Naturgegenstände, die wir in der Welt antreffen, auf eine andere Weise gegeben sind als der auf sich selbst reflektierende Bewusstseinsstrom. (Zahavi 2009, S. 49) Während das Bewusstsein für sich selbst in Ganzheit gegeben ist, können die räumlichen Gegenstände lediglich immer nur aus einer bestimmten Perspektive betrachtet werden, die gegenüberliegenden Seiten sind zwar in der Wahrnehmung des Gegenstandes mitgemeint, tatsächlich aber aktuell selbst nicht wahrgenommen. Der *Immanenz* des Bewusstseins stellt Husserl somit die *Transzendenz* der räumlichen Naturgegenstände gegenüber. (Hua 3/1, S. 78)

Das immanente Bewusstsein ist Husserl zufolge – anders als die transzendenten, räumlichen Objekte der Welt, die nur *für mich* als erkennendes Subjekt erscheinen können – als absolute Seinsregion zu verstehen. Dies versucht er über ein weiteres Gedankenexperiment – Husserl spricht von einer imaginierten »Weltvernichtung« (Hua 3/1, S. 103) – auszuweisen, bei dem man sich vorstellt, die Dingwelt existiere nicht, womit die mit ihr zusammenhängenden »Erfahrungsvläufe« (Hua 3/1, S. 104) ausgeschlossen wären. Allerdings betont Husserl, dass der Erlebnisstrom dennoch als solcher weiterhin bestehen würde, wenngleich er eine starke Modifizierung erfahren würde. Dagegen sind die sich abschattenden, d. h. nur perspektivisch gegebenen, Gegenstände nur relativ auf das sie auffassende Bewusstsein und damit auf es »angewiesen« (Hua 3/1, S. 104). Insofern sich die Objektivität von raumzeitlichen Naturgegenständen nur in perspektivischer Gegebenheit aufbaut, macht für Husserl die Rede von einer bewusstseinsunabhängigen Realität keinen Sinn.

Transzendentalphänomenologisch Erfahrung zu untersuchen bedeutet demnach vor allem, Bewusstsein als solches, insofern es jede Dinglichkeit und jedes Erscheinen von Gegenständen allererst ermöglicht, auf seine strukturellen Wesenszusammenhänge hin zu beleuchten. Die damit verbundenen Fragen lauten dann: Welche Aktvollzüge des Subjekts sind notwendig im Spiel, damit ein Bewusst-

seinsgegenstand im Allgemeinen überhaupt möglich sei? Welche verschiedenen Aktarten gibt es? Wie unterscheiden sich die verschiedenen Erfahrungsgegenstände hinsichtlich ihrer Gegebenheitsweise und konstitutiven Momente? Durch welche Strukturmomente ist Bewusstsein wesentlich gekennzeichnet?

Sollen also Leib und Zeit im Lichte der Transzendentalphänomenologie betrachtet werden, so ist dieser Kontext immer zu berücksichtigen. Daraus ergibt sich einerseits die Frage, worin sich Leib und Zeit bewusstseinsmäßig konstituieren, d. h. wie Leib- und Zeitbewusstsein phänomenologisch aufgebaut sind. Andererseits aber lässt sich fragen, inwieweit Leiblichkeit und Zeitbewusstsein selbst eine konstitutive Funktion für Bewusstsein und Erfahrung von Welt zukommt. In Bezug auf Letzteres zeigt bereits die Bezeichnung des »transzendental[e]n] Leben[s]« (Hua 8, S. 76, S. 86), womit sich Husserl auf den Bewusstseins- bzw. Erlebnisstrom bezieht, dass nämlich Leib und Zeit in einem besonderen Verhältnis zu Bewusstsein und Welterfahrung stehen. Denn zum einen ist Lebendigkeit für Husserl immer etwas, das schon auf Zeitlichkeit verweist (Alloa/Depraz 2009, S. 10), auf eine »grundlegende Historizität, d. h. eine zeitlich erstreckte und zweckmäßige Entwicklungsstruktur« (Staiti 2010, S. 181). Zum anderen gibt nicht nur die Etymologie des Wortes *Leib*, welches auf das althochdeutsche *lib* zurückgeht, das *leben* bedeutet, Aufschluss über den inneren Zusammenhang zwischen Leib und Leben. Vielmehr bezeichnet Husserl den Leib und die Leiblichkeit immer wieder als Organ oder Organismus, um den Lebendigkeitscharakter des Leibes hervorzuheben. (Alloa/Depraz 2009, S. 10) Das für alle Welterfahrung und Gegenstände konstituierende, sie fundierende transzendente Leben ist schon in sich und aus sich selbst heraus mit Leiblichkeit und Zeitlichkeit verknüpft. Allerdings gilt es, die Frage zu klären, auf welche Weise Leiblichkeit und Zeitbewusstsein an der Konstitution von Welt beteiligt sind, insofern sich die transzendentalphänomenologische Betrachtung gerade nicht in der Beschreibung der Mannigfaltigkeit verschiedenartiger möglicher Leib- und Zeiterfahrungen erschöpft.

2. Leib und Erfahrung

Bei Husserl kommt der Leib auf verschiedenste Weise zur Sprache. In solipsistischer Hinsicht, d. h. ohne Berücksichtigung der Beziehung

zu anderen Subjekten bzw. der Intersubjektivität, wird der Leib sowohl in einer »Inneneinstellung« als auch in einer »Außeneinstellung« (Hua 4, S. 160) betrachtet. In der Inneneinstellung wird der Leib als »Wahrnehmungs- und Willensorgan« bzw. »Träger der Empfindungen« sowie »frei bewegliches Organ«, in der Außeneinstellung als »Zentrum, um das sich die übrige Raumwelt gruppiert« (Hua 4, S. 161) und als »Umschlagstelle« zwischen Natur und Subjekt verstanden (Hua 4, S. 286). Aber auch in Hinsicht auf die Fremderfahrung, d. h. die Erfahrung einer anderen leiblich verfassten Person als Person, kommt der Leiblichkeit eine große transzendente Bedeutung zu. (Hua 8, S. 62; Zahavi 2009, S. 108, S. 122 f.) Von diesen verschiedenen Gesichtspunkten des Leibes, die im Rahmen einer Fundierungs- bzw. Konstitutionsordnung miteinander in Relation stehen,⁶ möchte ich die folgenden drei Aspekte hervorheben und umreißen: *erstens* die konstitutive Funktion des Leibes bei der Wahrnehmung räumlicher Objekte; *zweitens* die leibliche Verfasstheit von Subjektivität und Bewusstsein, und schließlich *drittens* der Leib als im Bewusstsein konstituiertes Objekt, d. h. der Leib *in* der Erfahrung.

Gemäß dem oben bereits erwähnten Gedanken einer Korrelation von Subjekt und Objekt – Husserl spricht von einem »Korrelationsapriori« (Hua 6, S. 162) – ist jedes Erscheinen eines Objektes zugleich ein Erscheinen *für jemanden*. Zudem wurde bereits angemerkt, dass räumliche Objekte auf eine ganz bestimmte Weise gegeben sind, sie »schatten sich ab« (Hua 3/1, S. 14) – wie Husserl sagt. Das bedeutet:

⁶ Lanei Rodemeyer hat in ihrem Vortrag »Phenomenological Gymnastics: An Analysis of Levels of Embodiment« vom 10. Dezember 2015, den sie im Rahmen des Workshops *Phenomenology and Embodiment*, veranstaltet vom FWF-Projekt »Bodytime« (P 26110-G15), an der Karl-Franzens-Universität Graz gehalten hat und der zum aktuellen Zeitpunkt noch nicht publiziert wurde, eine solche Übersicht über die verschiedenen Ebenen der Leiblichkeit bei Husserl vorgestellt. In solipsistischer Hinsicht unterscheidet sie zwei Ebenen – den Leib als »Träger von Empfindungen« und als »freies Bewegungsorgan« –, die auf passiven Synthesen beruhen. Darauf aufbauend – ebenfalls noch in solipsistischer Hinsicht – wird der Leib sowohl aktiv als auch passiv als »Umschlagspunkt« konstituiert, in dem sich der Leib als Zugangsweise zur Welt und als Teil dieser selbst erfährt. Basierend hierauf sei der Leib in aktiver Konstitution und ebenfalls noch in solipsistischer Perspektive als materiales Phänomen gegeben. Auf höherer Ebene konstituiert sich dann in intersubjektiver Optik der Leib als objektiver Körper und damit ineins andere Körper und die Natur als Wirklichkeit. Diesen verschiedenen Ebenen der Leiblichkeit liegt dabei als unterste Schicht der hyletische Fluss bzw. das innere Zeitbewusstsein mit seinen Inhalten – den Empfindungen als hyletischen Daten – zugrunde.

Bei der Betrachtung z. B. eines Tisches sind nicht alle Seiten zugleich sichtbar, vielmehr erfolgt der Blick auf ihn aus einer gewissen Perspektive. Wenn das Erscheinen eines Objektes für ein Subjekt perspektivisch ist, dann zeigt sich darin, dass das erfahrende Subjekt selbst Teil der Welt sein muss, die es beschaut. Es muss also selbst in dem Raum sein, in dem das räumliche Objekt erscheint. Und hier kommt nun der Leib ins Spiel: Nur als Leib kann das Bewusstsein bzw. Subjekt selbst als Raumpunkt in den Raum treten und somit eine Perspektive übernehmen. (Hua 3, S. 116; Hua 4, S. 33; Hua 13, S. 239; Zahavi 2009, S. 102) In diesem Sinne ist der Leib notwendige Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung räumlicher Objekte.

Doch es gibt noch einen weiteren Aspekt in Hinsicht auf die leibliche Konstitution der räumlichen Objektwahrnehmung; und zwar das »kinästhetische Bewusstsein«, als welches Zahavi (2009, S. 103) die »Kinästhesen«⁷ Husserls bezeichnet und mit welchem eine leibliche Propriozeption, d. h. ein leibliches Selbstempfinden, gemeint ist, das vorreflexiv, also ohne ausgezeichnete Bewusstseinszuwendung, bei jeder Dingwahrnehmung zum Tragen kommt. Ein bestimmtes Ding wahrzunehmen bedeutet demnach, dass ich dem Ding auf eine ihm entsprechende Weise leiblich zugewandt bin. Damit gehen ganz bestimmte Möglichkeiten von Bewegungen und Haltungen sowie mit diesen korrelierende Erlebnisse einher. Nach Husserl haben nun diese Kinästhesen gerade bei der Wahrnehmung der Einheit eines Gegenstandes eine wichtige Funktion. Denn jede Wahrnehmung eines räumlichen Objektes umfasst verschiedene Ansichten bzw. Erscheinungen dieses Objektes. In der aktuellen Wahrnehmung sehe ich z. B. diesen Tisch. Ich nehme ihn als ganzen wahr; streng genommen ist mir aber nur die Frontseite in anschaulicher Fülle gegeben. Die Rückseite nehme ich zwar auch wahr, insofern sie Teil der einheitlich wahrgenommenen Objektivität ›Tisch‹ ist. Allerdings ist sie zunächst nur mitgemeint und leer – d. h. ohne anschauliche Fülle – intendiert. Wenn ich nun um den Tisch herumgehe, werde ich feststellen, dass die Rückseite die gleiche Farbe wie die Frontseite hat. Ich werde auch feststellen, dass der Tisch überhaupt eine Rückseite hat, dass mich also meine Dingwahrnehmung als Wahrnehmung nicht getäuscht hat. Wie aber kommt es nun, dass ich die zweite Ansicht des Tisches auch als solche auffasse? Wieso fasse ich die Rückseite als

⁷ Siehe 4. Abschnitt der Vorlesung »Ding und Raum« (Hua 14, S. 154–203).

Rückseite und nicht als Frontseite eines zweiten Tisches auf? Wenn ich mir vorstelle, dass in meinem Bewusstseinsstrom lediglich das tatsächlich im aktuellen Moment *visuell* Anschauliche allein gegeben wäre, so wäre es kaum möglich zu entscheiden, um welche Seite es sich bei der aktuellen Ansicht des Tisches überhaupt handelt. Plötzlich taucht also z.B. eine neue Ansicht eines Tisches auf. Ich sehe zwar, dass sich nun eine neue – weil ich mich an die vorherige ›erinnere‹ – Ansicht einstellt, aber ich kann nicht ausmachen, in welchem Verhältnis diese alte zur jetzt aktuellen, neuen Ansicht steht. Das Bewusstsein, dass ich z.B. um den Tisch herumgegangen bin, leistet diese wichtige Verknüpfung; es ist kinästhetisches Bewusstsein. Allerdings wäre es ein Missverständnis zu glauben, man müsse tatsächlich in jedem Fall einer konkreten Dingwahrnehmung um das gegebene Objekt herumgehen, um verschiedene Ansichten zu erhaschen und diese dann zur Gesamtwahrnehmung ›dieses Ding‹ zusammenzufügen. Vielmehr wird die einheitlich-objektive Auffassung des Dinges als Ganzes mit verschiedenen möglichen Ansichten durch das kinästhetische Bewusstsein ermöglicht. Das kinästhetische Bewusstsein ist zudem ein Möglichkeitsbewusstsein: *Wenn* ich um den Tisch herumgehe, *dann* sehe ich die Rückseite – wie auch immer sie beschaffen sein mag. Das Bewusstsein leiblicher Zugewandtheit, seiner möglichen Abwandlung und der korrelativen Veränderungen im visuellen Feld konstituieren so Objektauffassung mit der ersten Ansicht auf das betreffende räumliche Objekt. Auf diese Weise also kommt dem Leib als »Mittel aller Wahrnehmung«, das »bei aller Wahrnehmung notwendig dabei« (Hua 4, S. 56; Hua 4, S. 144) ist, eine fundamentale Rolle bei der Konstitution von Räumlichkeit und Dingwahrnehmung zu. (Hua 4, S. 55 ff.; Zahavi 2009, S. 103 ff.)

Doch die konstitutive Leistung der Leiblichkeit beschränkt sich nicht auf die Erschließung von Welt und der in ihr erscheinenden Dinge, vielmehr betont Husserl, »daß sich die Konstitution physischer Dinglichkeit in merkwürdiger Korrelation mit der Konstitution eines Ichleibes verflieht« (Hua 16, S. 162). Mit der Konstitution von Raum und Raumdingen geht also korrelativ nicht nur die Auffassung des Leibes als physischen Dinges unter anderen, sondern zugleich auch die Konstitution der leiblichen Subjektivität einher. Die beiden anderen Aspekte, die ich nun behandeln möchte, nämlich die leibliche Verfasstheit des Selbst und der Leib als Körper im Sinne eines Raumobjektes, sind wesentlich miteinander verknüpft:

»Den Leib nehmen wir wahr, aber in eins damit auch die Dinge, die ›mittels‹ des Leibes wahrgenommen sind in ihren jeweiligen Erscheinungsweisen, und in eins damit sind wir unserer selbst auch bewußt als Menschen und als Ich, die da mittels des Leibes solche Dinge wahrnehmen.« (Hua 5, S. 10)

Diese ›Verflechtung‹, von der Husserl auch spricht, zeigt sich in dem berühmten Experiment der sich berührenden Hände, auf das Husserl immer wieder (Hua 4, S. 144 ff.; Hua 14, S. 75) und später auch Merleau-Ponty rekurriert. Das Experiment besteht darin, dass die rechte Hand die linke Hand berührt und die damit verbundenen Empfindungen phänomenologisch analysiert werden. Was beim Nachspüren dieser Erfahrung dann zunächst phänomenologisch auffällt, ist die »Doppelempfindung« (Hua 4, S. 14), welche das Spezifikum dieser Berührungserfahrung darstellt. Einerseits spüre ich in der rechten Hand meine linke Hand und empfinde sie bspw. als glatt. Das Berühren der linken Hand geht also mit gewissen Tastempfindungen einher, die der linken Hand als Merkmale zugeordnet werden. Gleichzeitig aber spüre ich in der linken Hand – und das ist die zweite Empfindung – das Berührtwerden durch die rechte Hand. Es fühlt sich nämlich für die linke Hand auf eine ganz bestimmte Weise an, von der rechten Hand berührt zu werden – je nachdem nämlich, wie und wo ich sie mit der rechten Hand berühre. Diese zweite Empfindung kann nun aber auch umgekehrt aufgefasst werden, nämlich als Berühren der rechten Hand durch die linke Hand. In diesem Auffassungswechsel übernimmt nun die linke Hand die Rolle des erkennenden Tastens und die rechte Hand wird bspw. als rau empfunden – etwa weil die Fingerkuppe des rechten Zeigefingers im Unterschied zum berührten, linken Handrücken weniger feinporig beschaffen ist. Was sich mit dieser Empfindung nun paart, ist zugleich die Empfindung des Berührtwerdens in der rechten Hand – also der Fingerkuppe des rechten Zeigefingers. Es fühlt sich für die rechte Hand ebenfalls auf eine bestimmte Art an, von der linken Hand so berührt zu werden.

Was Husserl aus dieser phänomenologischen Analyse der Doppelempfindung der sich berührenden Hände gewinnt, ist die Möglichkeit der »Doppelauffassung« (Hua 4, S. 147), durch welche die leibliche Dingwahrnehmung gekennzeichnet ist. Das Berühren eines Gegenstandes geht mit einer Empfindung einher, die ich in zweifacher Weise auffassen kann: Beim Tasten habe ich Tastempfindungen, deren Charakteristika ich als »Merkmal des ›äußeren‹ Objekts« (Hua 4, S. 147) zuordne; gleichzeitig aber umfasst diese Empfindung

ein Selbstempfinden des Leibes am Ort der berührenden Hand. Dieser Doppelauffassung entspricht der Doppelcharakter des Leibes, nämlich zugleich leibliche Subjektivität und Leibkörper als physisches Ding zu sein. In der Erfahrung des Leibes gibt es nun zwei Möglichkeiten nach Husserl:

»Es ist hier auch zu beachten, dass bei aller dinglichen Erfahrung der Leib miterfahren ist als fungierender Leib (also nicht bloßes Ding) und dass er, wo er selbst als Ding erfahren ist, eben doppelt und in eines als erfahrendes Ding und als fungierender Leib erfahren ist.« (Hua 14, S. 57)

Entweder ich habe eine Dingerfahrung, dann aber ist der Leib als erfahrungsermöglichender miterfahren, oder aber ich erfahre ihn selbst als Ding, aber dann wird er ebenfalls zugleich als erfahrungsermöglichender miterfahren – wie im obigen Beispiel der sich gegenseitig berührenden Hände. Was Husserl damit zum Ausdruck bringt, ist die Tatsache, dass ich meinen Leib niemals bloß als physisches Ding wahrnehmen kann, wie ich z. B. einen Tisch wahrnehmen kann. Zwar ist mein Leib ebenso physisches Ding, allerdings ist mein Bezug zu ihm nicht so wie zu jedem anderen physischen Ding. (Hua 4, S. 159) Als Ich greife ich auf meinen Leib nicht so zu, wie ich auf ein Glas zugreife. Vielmehr greife ich *als* Leib auf das Glas zu. Und so kann Husserl sagen:

»Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.« (Hua 4, S. 159)

Und in dieser Unmöglichkeit, den eigenen Leib – dieses »Ding besonderer Art« (Hua 4, S. 158) – bloß als Ding aufzufassen, verbirgt sich die Identität meiner selbst als Ich mit meinem Leib als »Nullobjekt der Nähe« (Hua 29, S. 145), mithin die leibliche Verfasstheit der Subjektivität.

3. Zeit und Erfahrung

Wie die Analysen der Leiblichkeit stellen die transzendentalphänomenologischen Untersuchungen der Zeit kein bloß regionalontologisches Unterfangen dar, das sich auf Zeit als einen bestimmten Ausschnitt von Wirklichkeit bzw. Erfahrung bezöge.⁸ Vielmehr wird

⁸ Das gilt trotz der Tatsache, dass Husserl in den »Ideen I« die Frage nach der Zeit-

Zeitlichkeit darauf hin untersucht, inwieweit sie eine ermöglichende und formal-tragende Funktion für Bewusstsein und Erfahrung hat. Die damit zusammenhängenden Fragen haben Husserl schon früh beschäftigt, wovon seine Manuskripte aus den Jahren 1893–1917, die unter dem Titel »Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins« (1928) veröffentlicht wurden, Zeugnis ablegen. Ein erster methodischer Schritt in der Analyse jenes Zeitbewusstseins, das Husserl dann als konstitutiv für alles Erleben und Bewusstsein bezeichnen wird (Hua 1, S. 81; Hua 11, S. 125, S. 233), besteht in der »Ausschaltung der objektiven Zeit« (Hua 10, S. 4), d. h. der Zeit, die wir im alltäglichen Leben als reale Zeit an der Uhr ablesen und messen können. Mit dieser zur oben beschriebenen phänomenologischen *epoché* analogen Ausschaltung der »Weltzeit« (Hua 10, S. 5) rückt der zeitliche Bewusstseinsverlauf in den Fokus der Analyse, d. h. die »immanente Zeit« (Hua 10, S. 5). Die Analyse umfasst dann die Deskription der »Zeiterlebnisse« (Hua 10, S. 9) und der in ihnen aufgefassten »Zeitobjekte« (Hua 10, S. 23) mit dem Ziel einer »Aufweisung der apriorischen Wahrheiten, die zu den verschiedenen konstitutiven Momenten der Objektivität gehören« (Hua 10, S. 10). Mit Zeitobjekten sind »Einheiten in der Zeit« gemeint, die eine »Zeitextension« (Hua 10, S. 23) aufweisen.

Husserls bekanntes Beispiel ist die Melodie. Um eine Melodie hören zu können, reicht es nicht, wenn ich bloß ein auf das Jetzt des aktuellen Tones fixiertes Bewusstsein der aufeinanderfolgenden Töne habe. Würde ich immer nur einen – den aktuellen – Ton hören, so könnte ich den Tonverlauf nicht als Melodie wahrnehmen. Vielmehr müssen die verschiedenen Töne miteinander verknüpft werden und diese Synthesis erfolgt durch das Zeitbewusstsein. Phänomenologisch stellt sich das folgendermaßen dar: Ich höre einen ersten Ton. Sobald dieser verklingt und ein zweiter folgt, ist der Klang des ersten Tons noch nicht ganz verschwunden, vielmehr wird er *als* vergangener im aktuellen Bewusstsein gehalten (Hua 10, S. 37), in dem nun der zweite Ton das Bewusstsein des Jetzt füllt. Husserl spricht bei diesem intentionalen Prozess, in dem der vorherige Klangzustand im Bewusstsein gehalten wird, von »Retention« (Hua 10, S. 24). Dabei

konstitution als »eine völlig abgeschlossene Problemsphäre« (Hua 3/1, S. 182) bezeichnet. Dies wird anhand der zentralen Rolle, die Husserl dem inneren Zeitbewusstsein beimisst und die ich im weiteren Verlaufe meines Beitrages skizzieren werde, deutlich.

betont er, dass diese Retention selbst einen unabdingbaren Bestandteil des aktuellen, gegenwärtigen Zeitbewusstseins darstellt. Das bewusstseinsmäßige ›Jetzt‹ umfasst demnach mehr als den jeweiligen Jetztpunkt, es enthält auch das soeben Vergangene im Sinne der Retention, welches in Hinsicht auf das nun aktuelle ›Jetzt‹ soeben vergangen ist. Das Jetzt-Bewusstsein ist somit, wie Husserl sagt, ein »Zeitfeld« (Hua 10, S. 31) oder ein »Zeithof« (Hua 10, S. 35). Dieses Zeitfeld beinhaltet neben dem aktuellen ›Jetzt‹ – der »Urimpression« (Hua 10, S. 29) – und der Retention aber auch einen Vorgriff auf den nun gleich auftretenden Ton, um bei dem Beispiel der Melodie zu bleiben. Diese bewusstseinsmäßig intendierte, aber noch nicht anschaulich gefüllte Vorwegnahme des nun Folgenden nennt Husserl »Protention« (Hua 10, S. 35). Retention, Urimpression und Protention bilden gemeinsam das jeweils aktuelle Zeitfeld, welches sich stets über das vorherige Zeitfeld »schiebt« (Hua 10, S. 70). Zu beachten ist dabei, dass sich alle drei konstitutiven Momente des Zeitbewusstseins kontinuierlich modifizieren. In Bezug auf die Retention im obigen Beispiel bedeutet das: Beim Erklingen des zweiten Tones ist der erste Ton retiniert und der zweite Ton bildet den Jetzt-Kern des Bewusstseins. Erklingt nun im Anschluss daran ein dritter Ton, so umfasst die Retention nicht nur den zweiten Ton als *soeben vergangen*, sondern zugleich auch den ersten Ton als *soeben retiniert*. Auf diese Weise bleibt die Reihenfolge der vergangenen Töne im Bewusstsein, ja vielmehr wird dadurch überhaupt erst eine »Zeitstelle« (Hua 10, S. 63) des jeweiligen Tones möglich und damit eine objektive Zeit, also eine messbare Weltzeit.⁹ (Hua 10, S. 7) Dadurch, dass die Retention auch die vorherigen Retentionen umfasst, bleibt der Bewusstseinsstrom in seinem zeitlichen Verlauf geordnet und diese Ordnung konstituiert dann erst so etwas wie eine objektive Zeit. Das innere Zeitbewusstsein ist somit fundierend für die Ebene der objektiven Zeit, der Zeit, über die wir uns im Alltag und den Naturwissenschaften verständigen.

Allerdings unterscheidet Husserl von dieser objektiven Zeit und der sie fundierenden subjektiven Zeit noch eine dritte Konstitutionsstufe, die überhaupt für alle Zeitlichkeit und somit Bewusstsein konstituierend ist: der *absolute zeitkonstituierende* »Bewußtseinsfluß«

⁹ Für eine umfangreichere Darstellung bezüglich der Frage, wie sich die zeitliche Ordnung und einzelne absolute Zeitstellen konstituieren, siehe §§31–33 der Vorlesung »Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins« (Hua 10, S. 64–72).

(Hua 10, S. 73) oder die »absolute Subjektivität« (Hua 10, S. 74). Wie Husserl betont, können wir unser Bewusstsein nicht nur auf den jeweiligen aktuellen Ton und sein die Wahrnehmung zugleich bestimmendes retiniertes Vorher richten, sondern auch auf den Fortlauf der verschiedenen Bewusstseinsphasen, d. h. auf den Bewusstseinsstrom als solchen. (Hua 10, S. 82) Das bedeutet aber wiederum, dass die für die Zeitobjekte – also z. B. die Melodie – konstituierenden Akte ihrerseits in der Zeit vollzogen werden und somit auch noch konstituiert sind. Die Frage, die sich nun aus phänomenologischer Sicht stellt, lautet: Worin sind diese zeitlich erscheinenden Akte des Bewusstseinsstromes konstituiert, und handelt es sich hierbei um zusätzliche Akte? Letzteres schließt Husserl vehement aus, denn so würden wir in einen infiniten Regress geraten, weil sich sogleich die Frage anschliesse, worin diese weiteren Akte konstituiert wären. (Hua 10, S. 119) Die »Längsintentionalität« (Hua 10, S. 82), die sich auf den Strom selbst bezieht und die er später »Stromintentionalität« (Hua 34, S. 183) nennt, basiert dagegen nicht auf Akten. (Hua 10, S. 119; Niel 2013, S. 216) Husserl betont, dass es sich hierbei um eine »Selbsterscheinung des Flusses« (Hua 10, S. 83) handelt, die sich als invariantes Strömen vollzieht und somit selbst einerseits keine Dauer in der Zeit hat (Hua 10, S. 74), andererseits aber doch eine »gewisse Erscheinungskontinuität« (Hua 10, S. 75) aufweist. Die Möglichkeit verschiedener Bewusstseinsflüsse, etwa die eines zeitlichen und die eines nicht-zeitlichen, schließt Husserl aus, weil es gerade die Einheit des Flusses ist, die wir in der Erfahrung vernehmen. (Hua 10, S. 76) Aus diesem Grund sieht Husserl – zumindest in den hier zitierten *Zeitvorlesungen* – nur die Möglichkeit einer Selbstkonstitution bzw. ein Selbst-ins-Erscheinen-Kommen des zeitkonstituierenden Urbewusstseins bei der Konstitution des Bewusstseinsflusses. (Hua 10, S. 83) Bei dieser Konstitution des Bewusstseinsflusses, das in der »quasi-zeitlichen[n] Einordnung der Phasen des Flusses« (Hua 10, S. 83) besteht, spricht Husserl von einer »präphänomenale[n], präimmanente[n] Zeitlichkeit«. Inwieweit aber die Rede von einem solchen präphänomenalen Urbewusstsein phänomenologisch gerechtfertigt ist oder die Grenzen der Phänomenologie übersteigt, stellt eine wichtige Frage dar. Husserl selbst war mit seinen Ausführungen bezüglich der letzten Konstitutionsstufe in den *Zeitvorlesungen* nicht vollständig zufrieden und hat das Thema später in umfangreichen Einzelanalysen – vor allem in den »Bernauer Manuskripten« und den »C-Manuskripten« – erneut aufgegriffen, kam dabei jedoch im Letzten

zu keinem abschließenden Ergebnis.¹⁰ Dieser Frage kann allerdings an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden.

In Hinblick auf die transzendente Betrachtung der Zeit soll vielmehr zusammenfassend das Folgende festgehalten werden: Die objektive Zeit der Welt und der in ihr erscheinenden Gegenstände ist im inneren Zeitbewusstsein, das durch Impression, Retention und Protention als Zeitfeld aufgespannt ist, konstituiert. Zeitbewusstsein stellt dabei jene ursprüngliche Form der Synthesis dar, »die alle sonstigen Bewußtseins-synthesen möglich macht« (Hua 1, S. 81) und somit die Grundstruktur ist, auf welcher jede nur denkbare Erfahrung beruht. Das Strömen des Bewusstseinsflusses, in dem sich die Zeitfelder der jeweiligen Jetzt-Phase überschieben, verweist in sich auf die letztfungierende, absolute Subjektivität, als welche der Bewusstseinsfluss zu bezeichnen ist. Wie Husserl in seinen späten Jahren auch schreibt: »Zeitlichkeit ist eben in jeder Weise Ichleistung.« (Hua 34, S. 181)

4. Die *Leibzeit* im Lichte der phänomenologischen Einstellung

Für die Konzeption der Leibzeit ergeben sich aus den Analysen Husserls von Leib und Zeit unmittelbar Konsequenzen. In beiden Fällen handelt es sich um fundamentale Strukturen, die für die Konstitution von Erfahrung und Welt tragend sind. Ohne den Leib wäre nicht nur keine Raumwahrnehmung möglich, es könnten auch keine räumlichen Gegenstände gegeben werden, und dem Ich könnte sich keine Welt eröffnen. Die Analysen sind diesbezüglich eindeutig: Nur als leibliches hat das Subjekt Welterfahrung.¹¹ Die Konstitution des eigenen Leibes, des eigenen (menschlichen) Selbst als welterfahrendes

¹⁰ In den letzten 15 Jahren wurde die Frage nach der phänomenologischen Ausweisbarkeit in der Sekundärliteratur kontrovers diskutiert, woraus eine Vielfalt unterschiedlicher Positionen entwichen ist. (Vgl. Niel 2013; Zahavi 2011, 2010, 2005, 2004; Römer 2010; Seel 2010; de Warren 2009; Schnell 2007; Kortooms 2002; Rinfner-Kreidl 2002).

¹¹ Die Bedeutung der Intersubjektivität wurde hier zwar ausgeklammert, ist aber keinesfalls zu vernachlässigen, wenn es um eine umfassende Konstitutionstheorie von Erfahrung und Welt gehen soll. Bei der vorliegenden Schwerpunktsetzung – der Bestimmung des konstitutionstheoretischen Verhältnisses von Leib und Zeit mit Blick auf das Konzept der Leibzeit – ist es jedoch nicht notwendig, die transzendente Intersubjektivität zu berücksichtigen.

und der Welt als Welt gehen Hand in Hand. In dieser Hinsicht lässt sich das Konzept der Leibzeit durchaus in Ansatz bringen. Nur insofern ich als Leib konstituiert bin, bin ich in der Welt – als Leib habe ich meine Zeit als *menschliches* Selbst in der Welt. Die Konstitution des Leibes *gibt* mir diese Zeit in dem Sinne, dass mir Welt als menschliches Selbst gegeben ist, insofern ich Leib werde. Allerdings stellt sich die Frage, wie und worin sich der Leib als Leib konstituiert, mithin welche Zeitlichkeit das *Leibwerden* hat. Betrachtet man diesbezüglich die Ausführungen Husserls zum inneren Zeitbewusstsein und seine Hervorhebung der grundlegenden Form der temporalen Synthese, welche alle anderen Formen der Synthesis erst möglich macht, so wird deutlich, dass es der ursprünglich-zeitliche Erlebnisstrom ist, in dem sich die Konstitution des Leibes vollzieht. Hier also divergieren Esterbauers Konzept der Leibzeit und Husserls Auffassung deutlich. Die Zeit, die mir als menschliches Selbst gegeben wird, ist zwar an den Leib gebunden, insofern meine bewusstmäßigen Weltvollzüge leiblich vermittelt sind und meine Zeit als Selbst nur gegeben ist, solange ich Leib bin. Allerdings ermöglicht nicht erst der konstituierte Leib die Zeit des Bewusstseins als Form, sondern lediglich die Zeit des *menschlichen* Bewusstseins als Person. Vielmehr geschieht die Konstitution des Leibes – die »Lokalisation« von einzelnen »Empfindnissen« (Hua 4, §36) – in den passiven Synthesen des Zeitbewusstseins. Die temporale Synthesis ist deswegen die Urform aller Bewusstseins-synthesen, weil ohne die Aufspannung des Zeitfeldes durch Retention, Urimpression und Protention zum einen überhaupt gar keine unterschiedlichen Empfindungen und Empfindnisse differenziert, zum anderen nicht aufeinander bezogen werden könnten. Zwar vollzieht sich diese Konstitution nicht durch das *aktive* Bewusstsein; nicht also meine attentionale Zuwendung vollbringt diese Synthese von Empfindnissen. Die Konstitution des Leibes vollzieht sich nicht als intentionales Abgehen einzelner Empfindnisse und deren aktiver bewusstmäßiger Zusammensetzung zu einem Leib, *meinem* Leib. Dieser Umstand ändert aber nichts an der Tatsache, dass – zumindest in der transzendentalphänomenologischen Optik Husserls – die Konstitution des Leibes Bewusstseinsleistung ist, wenngleich eine passive. Dies steht in diametralem Gegensatz zum Konzept der Leibzeit:

»Charakteristisch für die Leibzeit ist, dass sie nicht dadurch zustande kommt, dass Bewusstseinszeit verleiblicht wird. [...] Im Gegenteil fundiert

die Zeit der Leiblichkeit das Bewusstsein und dessen interne Zeit insofern, als der Bewusstseinsakt selbst in eine Zeit eingebettet ist, die ihm extern bleibt.« (Esterbauer 2012, S. 533)

Nun hatte Husserl aber gerade mit dem oben genannten Experiment einer möglichen ›Weltvernichtung‹ zu zeigen versucht, dass der Erlebnisstrom und sein zeitlicher Ablauf trotz signifikanter Modifikation selbst dann Bestand hätte, wenn man alle weltlichen und damit auch leiblichen Erfahrungsvollzüge vernichten könnte. Und so scheint es denn, dass Husserl mit der Konstitution des Leibes, der Leibwerdung, genau eine Verleiblichung von Bewusstseinszeit denkt. Im Gegensatz zu der ›Leibzeit‹ ist demzufolge die Zeit des Leibes bei Husserl gerade in die Zeit des Bewusstseins eingebettet. Die Erfahrung des Leibes und seiner Vollzüge hat als Grund die Erfahrung des inneren Zeitbewusstseins und seiner in Retention, Urimpression und Protention vollzogenen Synthesen. Erst das Aufeinanderbeziehen von Empfindnissen ermöglicht den sich in einem zeitlich-prozesshaften Geschehen aufbauenden und bestehenden Leib, der dann im Zuge dieser Leibwerdung als *mein* Leib aufgefasst und in der Welt, die sich damit auftut, verortet werden kann. Der Leib sowohl hinsichtlich seines subjektiven als auch seines objektiven Aspektes gründet auf dem zeitlich strukturierten hyletischen Fluss.

Allerdings haben sich gerade in der letzten Dekade einige phänomenologische InterpretInnen speziell mit dem Verhältnis von Leib und Zeit bei Husserl auseinandergesetzt und trotz dominierender Beschreibungen jenes Primats des Zeitbewusstseins in Husserls Œuvre Anzeichen einer möglichen Verflechtung leiblicher und zeitlicher Struktur in der Konstitution der lebendigen Erfahrung ausgemacht. Für eine solche Verflechtung spricht zum Beispiel, dass das von Husserl beschriebene *Zeitfeld* bereits in sich eine räumliche Struktur zu besitzen scheint. Auch könnte gefragt werden, wie es denn möglich sein soll, dass ich verschiedene Empfindungen im aktuellen Jetzt-Punkt, der Urimpression, bewusst haben kann. Liegt in dieser Gleichzeitigkeit von Empfindungen, die freilich eine andere ist als die ›Gleichzeitigkeit‹ von Retention, Urimpression und Protention, nicht eine Art Protoräumlichkeit, die mit einer sehr basalen Form von Leiblichkeit korreliert? Außerdem hatte Husserl betont, dass das innere Zeitbewusstsein in seiner Zeitigung nicht eine leere Form sei, die mit Inhalt zu füllen wäre, sondern immer schon einen Inhalt aufweist. (Hua 33, S. 282) Dies wird bei Betrachtung der nicht-selbstständigen

Momente des Zeitbewusstseins unmittelbar evident. Protentionen sind *per definitionem* leere Vorgriffe auf das Kommende, die sich in den nachfolgenden Urimpressionen anschaulich füllen. Die Urimpression bzw. Urpräsentation – wie sie Husserl in seinen späteren Zeitanalysen bezeichnet – ist demnach ihrer Definition gemäß mit anschaulicher Fülle – einem Inhalt – versehen. Die retentionale Modifikation ist dagegen die kontinuierliche Entleerung dieser anschaulichen Fülle unter Beibehaltung des in ihr gemeinten Sinnes. Wird versucht, Zeitigung ohne Inhalt zu denken, so würde der Übergang von der Protention zur Urimpression nicht mehr verständlich und die retentionale Modifikation verlöre ihren Sinn, insofern keinerlei anschauliche Fülle gegeben wäre, die entleert werden könnte. Zeitigung ist demzufolge stets an Empfindungen bzw. hyletische Daten gebunden, jeder zeitliche Erlebnisstrom ist ein hyletischer Fluss. Daran anschließend ließe sich nun anbringen, dass alle Empfindungen aber doch letztlich leibliche bzw. leiblich bedingte Empfindungen sind. Wenn daher Empfindungen dem ursprünglichen Zeitbewusstsein inhärent sind, ist das nicht dann auch ein Hinweis darauf, dass schon auf dieser basalen Stufe des Bewusstseins leibliche Strukturen auszumachen sind? In jedem Fall sind Überlegungen dieser Art Anlass dafür, eine engere Verflechtung von Leib und Zeit zu erwägen, als es das Schichtenmodell der Erfahrung von Husserl und das hierbei postulierte Primat des Zeitbewusstseins nahelegen.¹²

Aber selbst wenn sich bei tiefgehenden Untersuchungen die Gleichursprünglichkeit von Zeit und Leib, mithin deren konstitutive Verflechtung zeigen ließe, würde sich in Bezug auf die Konzeption der Leibzeit nicht viel ändern. Zwar würde nun nur noch schwer davon gesprochen werden können, dass sich eine für sich seiende Bewusstseinszeit verleiblicht und verweltlicht, aber die Vorzeitlichkeit des Leibes, das Entspringen seiner aus einer dem Bewusstsein extern bleibenden Zeit wäre immer noch nicht zu denken. Die temporalen Synthesen als Urform aller Bewusstseins-synthesen blieben von jener Verflechtung unangetastet; ohne Retention, Urimpression und Protention könnte sich nichts Leibliches geben. Dass sich aus der Perspektive der Verflechtungsauffassung Leiblichkeitsphänomene bereits auf den tiefsten Ebenen der Erfahrung aufspüren lassen, hat also keinen Einfluss auf den Umstand, dass die Konstitution des Lei-

¹² Vgl. dazu Summa (2014); Taipale (2014); Zippel (2014); Mensch (2010); Welton (2002).

bes sich in einer Zeit vollzieht, die dem sich zeitigenden Bewusstseinsfluss immanent ist.

Die Fragen nach einer möglichen vor-zeitlichen Zeitlichkeit des Leibes als Grund der Zeit des Bewusstseins und die nach dem Charakter der Zeitgabe in der Leibwerdung bleiben somit genauso rätselhaft wie unter der Annahme des Primats des Zeitbewusstseins. In diesem Sinne scheint das Konzept der Leibzeit eine der Transzendentalphänomenologie externe Überlegung zu sein, durch welche sie herausgefordert wird. Bei dieser Herausforderung hat die Transzendentalphänomenologie das stärkere Argument auf ihrer Seite. Sie kann nämlich phänomenologisch aufweisen, wie sich der Leib im inneren Zeitbewusstsein konstituiert, auch wenn hierbei unter Umständen die konstitutive Leistung der Leiblichkeit für das Zeitbewusstsein auf den ersten Blick unterbelichtet ist. Dagegen kann die Leibzeitkonzeption, welche die Bewusstseinszeit von der Leiblichkeit her verstehen möchte, gerade nicht den strukturellen Zusammenhang zwischen leiblichen Erfahrungsvollzügen und der Form des inneren Zeitbewusstseins aufzeigen. Aus der hermeneutischen Auslegung der Leibwerdung als Zeitgabe erhellt sich nicht, *wie* die Strukturen der Leiblichkeit Zeitbewusstsein formal möglich machen, d. h. inwiefern seine Synthesen durch Leibvollzüge bedingt sind. Freilich ist darüber nicht das letzte Wort gesprochen, allerdings zeigen bereits die Überlegungen zu einer möglichen Verflechtung von Leib und Zeit, dass eine mögliche Bestimmung der Bewusstseinszeit als Zeitbewusstsein durch Leibphänomene wenn überhaupt auf eine Gleichursprünglichkeit hinweist. Ein leiblicher Vollzug, der unzeitlich ist, macht schlichtweg keinen Sinn. Wenn aber der leibliche Vollzug sich in einer Zeitlichkeit vollziehen soll, die der Zeit des Bewusstseins vorgelagert sein soll, dann muss gezeigt werden, wie letztere Zeit aus der Zeitlichkeit des Leibes *strukturell* hervorgeht bzw. sich in ihr *strukturell* gründet.

In phänomenologisch-eidetischer Einstellung, d. h. in jener Einstellung, in welcher die wesentlichen Zusammenhänge in der Konstitution von Erfahrung und Bewusstsein in den Blick genommen werden, d. h. jene strukturellen Verhältnisse, gibt es keine Motivation dazu, von einem *Außen* des Zeitbewusstseins auszugehen, welches selbst einen zeitlichen Grund für das innere Zeitbewusstsein darstellte. Das Konzept der Leibzeit bleibt damit eine externe Herausforderung für das transzendentalphänomenologische Denken und wird mit konstitutionstheoretischen Überlegungen »abgewehrt«. Im folgenden

Abschnitt möchte ich jedoch zeigen, dass die Frage und das Rätsel jener vor-zeitlichen Zeit durchaus – wenngleich in veränderter Optik – eine Herausforderung der Transzendentalphänomenologie ist und aus einer ihr innewohnenden Problematik heraus entspringt. Anhand des anfangs erwähnten Manuskriptes möchte ich hierbei skizzieren, wodurch das Fragen nach einer solchen Vor-Zeit phänomenologisch motiviert sein könnte und welche Rolle hierbei der Leib spielt.

5. Leibzeit als Herausforderung der Transzendentalphänomenologie und die Verschränkung der Einstellungen

In dem ca. 30 Seiten umfassenden Konvolut B II 2 aus den Jahren 1908–1910, dessen Blätter in den Husserliana Bänden 13 und 32 veröffentlicht wurden, befasst sich Husserl unter anderem mit dem Verhältnis von Leib und Bewusstsein, wobei er vor allem die Frage nach einer Zeit vor dem Erwachen des Bewusstseins aufwirft und eine »monadische Auffassung« (Hua 42, S. 152) entwickelt. Maßgeblich hierbei sind Text Nr. 10 und die zugehörige Beilage 18. (Hua 42, S. 137–159)

Die hier von Husserl angestellten Überlegungen schließen systematisch an meine obigen Ausführungen an, insofern er herauszuarbeiten versucht, was es heißen könnte, dass Bewusstsein an den Leib gebunden ist. Wie Husserl zu Beginn konstatiert, wird aus natürlich-naturwissenschaftlicher Perspektive stets davon ausgegangen, dass Empfindungen an Nervensysteme, Sinnesorgane und den Leib gebunden sind. Dieser letztlich der natürlichen Einstellung entspringenden Feststellung setzt er die Einsicht aus der phänomenologischen Einstellung gegenüber, dass der Leib selbst ein im Bewusstsein konstituiertes Phänomen ist, d. h. Sinneinheit im absoluten Bewusstsein. Husserl versucht daher, vor dem Hintergrund dieses Widerstreites – wie man es nennen könnte – zwischen den beiden Einstellungen den Sinn von der Bindung des Bewusstseins an den Leib zu enthüllen. Ausgehend hiervon beschreibt er jene *monadische Auffassung*, die im Grunde genommen einer dritten Einstellung entsprechen müsste – was jedoch unreflektiert bleibt. Die monadische Auffassung oder »monadische Ansicht« (Hua 42, S. 154) besteht in der Annahme, es handle sich bei jedem »Ichbewusstsein« um eine »unsterbliche Monade« (Hua 42, S. 154). Die Monade, als die ich qua Bewusstsein bin, hat damit keinen Anfang und kein Ende – im Gegensatz zu meinem

wachen Bewusstsein von der Welt. Damit verweist Husserl auf eine Zeit, die der Zeit des *wachen* Bewusstseins vorgelagert ist, die selbst *Bewusstsein* darstellt, wengleich schlafendes:

»Dazu ferner hätten wir anzunehmen all die schlafenden Monaden (deren Leiber zerfallen sind, und solche die eventuell noch keine Leiber gewonnen haben: die Monaden der Verstorbenen und diejenigen der noch Ungeborenen). Eine Monade erwacht: Sie bekommt einen Leib. Eine Monade gerät in den Todeszustand: Ihr Leib zerfällt. Das sagt ferner: Die Monade erfährt eine monadische Entwicklung, vermöge deren sich in ihr Empfindungen differenzieren und sich das Bewusstsein in ein seelisches Bewusstsein verwandelt.« (Hua 42, S. 157 f.)

Es wird unmittelbar deutlich, dass Husserl dem Leib eine zentrale Rolle beimisst, wenn es um das Werden des wachen Bewusstseins geht. Nur insofern das Bewusstsein einen Leib »bekommt« (Hua 42, S. 157), kann es erwachen. Es bekommt einen Leib, in dem sich »Empfindungen differenzieren« (Hua 42, S. 157 f.). Und in Bezug hierauf hebt Husserl hervor: »[D]ie Differenziation der Empfindungen [ist] psychophysisch bedingt.« (Hua 42, S. 158) Allerdings kippt Husserl dem eigenen Verständnis nach hiermit *nicht* zurück in die natürliche oder naturwissenschaftliche Einstellung, wonach die psychophysische Bedingtheit mit einer Naturalisierung des Bewusstseins verknüpft wäre. Im Gegensatz dazu macht schon der Titel des Textes deutlich, worum es Husserl geht: »Versuch, die Fakten wissenschaftlicher Erkenntnis ins Monadische umzudeuten« (Hua 42, S. 154). Und doch ist er sich jener Gefahr einer Missdeutung der Natur bewusst. Diese Gefahr ist offenkundig, spricht Husserl doch von einem »An-sich-Sein der Natur« (Hua 42, S. 155), von einer »Natur vor allem erwachten Bewusstsein« (Hua 42, S. 158), womit er jedoch *nur* meint,

»dass für alle schlafenden Monaden gewisse Regeln des Zusammenhangs bestehen, die sich uns vorstellig machen [...], und dass eine Gesetzmäßigkeit besteht, welche die Monaden emporentwickelt zu ›wachem‹ Bewusstsein« (Hua 42, S. 158).

Es sind also Gesetzmäßigkeiten, durch welche sich die Bindung des Bewusstseins an seinen Leib ergibt und dieses damit zum Erwachen bringt. Dies geschieht in der vor dem Erwachen des Bewusstseins bestehenden Natur: »Selbstverständlich wäre dann die Natur als physische Natur eine Gesetzmäßigkeit, die zum Zusammenhang der Monaden gehörte.« (Hua 42, S. 152) Für Husserl macht es keinen Sinn, der Natur ihr Vorher bezüglich des wachen Bewusstseins abzupre-

chen und sie zu einer bloß deduzierten Vorstellung aus der Gegenwart heraus zu degradieren:

»Die vergangene Natur leugnen und zu einer bloßen Konstruktion der gegenwärtigen Monaden herabsetzen, das hieße ja dann, die Entwicklungsmöglichkeiten der unerwachten Monaden zu Seelen zu leugnen.« (Hua 42, S. 152)

Die vergangene Natur und Natur überhaupt *ist* für Husserl die »ewige Gesetzmäßigkeit«, welche »über den Monaden (waltet)«; sie »besagt eine gewisse absolute Regelung der mannigfaltigen Monaden« (Hua 42, S. 152). Natur wird also weder als Konstruktion noch als physische Natur im Sinne einer bewusstseinsunabhängigen Realität bestimmt. Dagegen macht Husserl vielmehr deutlich, dass er jene natürlichen Gesetzmäßigkeiten vom Sein der Monaden her verstehen möchte, wenn er auf die sich selbst gestellte Frage »Die physische Natur hat also ein An-sich-Sein in metaphysischem Sinn?« (Hua 42, S. 158), antwortet:

»Wir treiben hier keine Mystik. Was wir sagen wollen, ist nur dies, dass es gar nichts anderes gibt als ›Geister‹ im weitesten Sinne, wenn wir das ›gibt‹ im absoluten Sinn verstehen, und dass Leiber und sonstige physische Dinge nur sind im Sinn der ›Natur‹, d. h. als Einheiten der Erfahrungserkenntnis, und diese Einheiten sind geltende, wahrhaft seiende Einheiten, wahrhaft seiende natürlich in dem Sinn, den ihnen die Erfahrungserkenntnis vorschreibt.« (Hua 42, S. 158)

Die Natur ist also letztlich Sinneseinheit, die im Bewusstsein konstituiert ist; es *gibt* allein Monaden und ihr Bewusstsein. Der Zusammenhang dieser Monaden wird durch die Gesetzmäßigkeiten der Natur geregelt und fundiert »die Rede von einer absoluten Wirklichkeit« (Hua 42, S. 153), die aber nicht in realistischer Weise unabhängig von Bewusstsein ist, sondern gerade ihren Sinn darüber erhält, dass sie »eine Regel des Ablaufs möglicher Empfindungen und Auffassungen« (Hua 42, S. 155) darstellt. Jenem Zusammenhang der Monaden als das absolut Wirkliche entspricht auch der Gedanke einer »Zeit für alle Monaden«, »die da ›Einheit der objektiven Zeit‹ heißt, derjenigen Zeit, in die jedes Bewusstseins Erlebnis, jede Monade sich einordnet« (Hua 42, S. 158). Es ist letztlich diese eine Zeit, in welche die Zeit des wachen Bewusstseins eingebettet ist, die Zeit, aus welcher die Vorgeschichte der wachen Monade entspringt. Damit ist aber zugleich eine Zeit in Ansatz gebracht, die dem Bewusstsein im engen Sinne, nämlich *wachem* Bewusstsein, vorhergeht. Und so stellt sich

die Frage, wie jene Zeit zu charakterisieren ist, da noch keine Monade erwacht ist, indem sich entsprechende Empfindungen zu einem Leib differenziert haben – und dies sowohl in Hinsicht auf das noch leiblose, schlafende Bewusstsein als auch auf die an sich seiende Natur.

Auf die Frage »Wie sollten wir uns nun ein absolutes Bewusstsein, das nicht an Leib gebundene Seele ist, denken?«, gibt Husserl die klare Antwort: »Einem seelenlosen Bewusstsein können wir uns nicht einfühlen.« (Hua 42, S. 143) Wir können uns nicht vergegenwärtigen, wie das Bewusstsein ohne Leib beschaffen ist, aber *dass* Bewusstsein ohne Leib möglich ist, scheint Husserl auch hier anzunehmen, selbst wenn er das Erwachen des Bewusstseins mit der Leibwerdung gleichsetzt. Eine andere Frage wird dann aber für Husserl drängender, und zwar jene nach der an sich seienden Natur bzw. den Raumdungen, die doch auch dann sein müssten, wenn kein Bewusstsein wach ist, für das sie erscheinen könnten, durch welches sie *konstituiert* werden könnten. Dieser Gedanke mutet zunächst befremdlich an – als ob es eines ›Bewusstseinscheinwerfers‹ bedürfte, um die Dinge in ihrem Sein zu halten. In der Tat aber ist es aus phänomenologischer Perspektive ein Problem, von Dingen zu sprechen, für die zumindest keine Möglichkeit besteht, für ein Bewusstsein zu erscheinen. Und gerade das ist für Husserl das Argument für das Konzept der schlafenden Monaden, insofern also zu jener Zeit, in der noch kein Bewusstsein erwacht war, prinzipiell die Möglichkeit bestand, dass die Natur wahrgenommen wird. Andernfalls wäre die Annahme einer Natur vor allem Bewusstsein eine bloße, rückwärts-gewandte »Konstruktion« (Hua 42, S. 150). Dass es sich dagegen im Falle der schlafenden Monaden und der nicht-wahrgenommenen, prinzipiell wahrnehmbaren, aber für niemanden tatsächlich wahrnehmbaren Natur um keine unmotivierte Fiktion handelt, versucht Husserl über eine Parallelisierung der Frage nach der vergangenen, nicht-wahrgenommenen Natur und der gegenwärtigen, nicht-wahrgenommenen Natur deutlich zu machen:

»In der Tat ist ja das Problem der seienden und nicht wahrgenommenen gegenwärtigen Natur im Wesentlichen dasselbe wie das der gewesenen, nicht wahrgenommenen und damals für niemanden wahrnehmbaren Natur.« (Hua 42, S. 144)

Auch wenn zum gegenwärtigen Zeitpunkt viele Monaden wach sind, für welche die Natur erscheint, bleibt dennoch der Großteil dieser faktisch nicht wahrgenommen.

Aber Husserl geht noch einen Schritt weiter: Nicht nur ist ein Großteil der Natur faktisch nicht wahrgenommen, im Wahrnehmungsvollzug sind gar Teile der Natur gesetzt, die qua natürliche erscheinen *könnten*, aber aufgrund der Beschaffenheit von organischen Lebewesen prinzipiell niemals in Erscheinung treten können. So markiert er einen Unterschied zwischen der Wahrnehmungsmöglichkeit der Rückseite eines Berges, die faktisch niemals gesehen wurde und jener,

»die sich auf die Sonnenvorgänge unterhalb der leuchtenden Atmosphäre beziehen oder sich beziehen auf das innerste Innere der Erde usw., auf Sterne auf der Milchstraße, besehen von der Nähe, vom leeren Weltraum aus, in dessen Temperatur kein Lebewesen bestehen kann etc.« (Hua 42, S. 149 f.).

Auch in der gegenwärtigen Wahrnehmung setzt das Bewusstsein – und das nicht unbegründet, sondern durch Gegebenes motiviert – Objekte, auch wenn diese selbst nicht erscheinen, ja gar faktisch niemals erscheinen können. Und so schließt Husserl:

»Existenz von Objekten mag Existenz von Erscheinungen voraussetzen, aber es setzt nicht die Existenz jedes Objekts die Existenz einer Erscheinung (und Erscheinungseinheit) voraus, die sich auf dieses Selbe bezieht in der Weise der Wahrnehmungserscheinung.« (Hua 42, S. 150)

Husserl hält also weiterhin an den konstitutionstheoretischen Einsichten der phänomenologischen Einstellung fest. Die monadische Auffassung und das Konzept der an sich seienden Natur als feste Gesetzmäßigkeit des Zusammenhanges der Monaden soll aber laut Husserl nicht nur mit jenen Einsichten vereinbar sein, sondern gerade aus ihnen heraus motiviert sein:

»Die Bewusstseinsanalyse und die Konstitution der Dinglichkeit führen notwendig auf solche Gedankenreihen und zwingen notwendig dazu, eine Gesetzmäßigkeit festzustellen, welche alle Monaden übergreifend einigt.« (Hua 42, S. 152 f.)

Wenngleich Husserl mit diesen Ausführungen zu den Monaden und dem An-sich der Natur eine interessante und auch nicht unplausible Verknüpfung der konstitutionstheoretischen Erkenntnisse der phänomenologischen Einstellung mit den eigentlich in dieser eingeklammerten Seinssetzungen der natürlichen Einstellung gelingt, bleibt doch gerade auch in Hinsicht auf den Leib eine zentrale Frage offen: »[E]s wird nun das Problem dies sein, die Möglichkeit der Entstehung der Seelen [...] begreiflich zu machen.« (Hua 42, S. 151) Wie erklärt

sich, dass den schlafenden Monaden ein Leib *zukommt* und sie darin zum Erwachen gebracht werden? Wodurch wird jener Entwicklungsprozess hin zur Ausbildung eines Leibes, mithin zur Ausdifferenzierung der Empfindungen in Gang gesetzt? Husserl hatte auch bereits ausgeschlossen, dass die Naturwissenschaft darüber Auskunft geben könnte: »Naturgesetzlichkeit als physische kann nicht erklären, warum organische Wesen zu Trägern von Bewusstseinsindividuen werden [...]«.« (Hua 42, S. 141) Die mit diesem kaum zu lösenden Rätsel verknüpften, mannigfaltigen Fragen finden hier keine Beantwortung. Am Titel des Textes Nr. 11 (Hua 42, S. 160–168), der zum oben genannten Konvolut gehört, lässt sich aber schnell ablesen, worauf Husserls Überlegungen hierzu hinauslaufen werden: »Teleologie, Gott, Möglichkeit eines All-Bewusstseins. Transzendentalphänomenologisch fundierte Metaphysik und Teleologie«.

Dass es sich bei diesem Fragenkomplex um eine schwierige Herausforderung für die Transzendentalphänomenologie handelt, ist ganz offenbar und rührt daher, dass in phänomenologischer Einstellung einerseits Bewusstsein als letzter Grund für alle Sinneinheiten – auch die der Natur und des Leibes – entdeckt wird, andererseits aber das von dem Bewusstsein Konstituierte über das konstituierende Bewusstsein hinausverweist: auf eine Zeit, in welche die Zeit des Bewusstseins selbst wiederum eingebettet ist, die aber zugleich von ihm selbst konstituiert ist. Dieses Rätsel ist eng verzahnt mit dem, was Husserl in seiner »Krisis«-Schrift als »Paradoxie der menschlichen Subjektivität« (Hua 6, S. 182) bezeichnet. Es bedarf hier weiterer Überlegungen, die allerdings in diesem Rahmen nicht geleistet werden können.¹³ Es ging mir hier lediglich darum, zu zeigen, dass es sich bei dieser Herausforderung um eine solche handelt, die aus der transzendentalphänomenologischen Bewusstseinsanalyse selbst entspringt und dass sie unmittelbar mit der Frage nach der Leibwerdung zusammenhängt.

Schluss

Ziel dieses Aufsatzes war es, den Sinn der phänomenologischen Einstellung und die transzendentalphänomenologische Perspektive auf die Konzeption der Leibzeit vorzustellen. In phänomenologischer

¹³ Siehe hierzu z. B. Taipale (2014, S. 156 ff.); Carr (1999).

Einstellung erscheint das Konzept der Leibzeit als problematisch. Problematisch ist es deswegen, weil es eine Zeit ansetzt, in die der zeitliche Vollzug des bewussten, reflektierenden Ich eingebettet sein soll, während sich in der phänomenologischen Einstellung dagegen jeglicher Sinn als in dem sich zeitlich vollziehenden Bewusstsein konstituiert erweist. In der phänomenologischen Einstellung werden zudem alle Seinssetzungen eingeklammert, die Reflexion erfolgt auf den Bewusstseinsvollzug und das in ihm Gegebene. Dabei sollen die wesentlichen Charakteristika der Bewusstseinsakte und der ihnen korrelierenden Gegenstände herausgearbeitet werden. Eine dem Bewusstsein *per se* vorgeschaltete Zeit kann somit zunächst überhaupt gar nicht erst in den Blick kommen und auch keinen Sinn ergeben, es sei denn, in phänomenologischer Einstellung zeigten sich *im* Bewusstseinsvollzug Spuren, die über das Bewusstsein selbst hinaus verweisen. Dies scheint für den Husserl der untersuchten Manuskripte der Fall zu sein, wenn er seine Überlegungen zur Natur als Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs der Monaden durch die Analyse des Bewusstseins und der Dingkonstitution veranlasst sieht. Wie gezeigt wurde, setzt er hierbei eine Zeit an, die dem wachen Bewusstsein vorgelagert ist. Insofern für ihn Sein stets an Bewusstsein gekoppelt ist, kann diese Zeit aber nicht so gedacht sein, als gäbe es schlichtweg überhaupt kein Bewusstsein. Aus diesem Grund bleibt für Husserl nur die Ansicht übrig, dass es zu jener Zeit eben nur kein *waches* Bewusstsein gab:

»Können wir daher anderes tun, als der monadischen Auffassung huldigen und sagen: ›Von Ewigkeit her sind die Monaden; zunächst in einem ›Schlummerzustand‹, dann allmählich erwachend; und der Prozess des Erwachens, das ist die Schöpfung der organischen Natur. [...]«

Selbstverständlich wäre dann die Natur als physische Natur eine Gesetzmäßigkeit, die zum Zusammenhang der Monaden gehörte.« (Hua 42, S. 152)

Auf diese Weise wird das Problem der früher bereits seienden Natur mit der aktuell seienden, aber nicht bewussten Natur parallelisiert. Sodann wird aber gleichzeitig deutlich, dass Husserl, an dieser Stelle Seinssetzungen vollziehend, die phänomenologische Einstellung verlassen haben muss, ohne jedoch bloß einfach in die Naivität der natürlichen Einstellung zurückzufallen. Die monadische Auffassung kündigt vielmehr eine weitere Einstellung an, die dem Versuch des phänomenologischen Ich, sich selbst in der von ihm konstituierten

Welt zu verorten, entspricht. Die mit dem Konzept der Leibzeit zusammenhängenden Probleme erweisen sich so als echte Herausforderungen der Transzendentalphänomenologie, welche sich angesichts des *Paradoxons der menschlichen Subjektivität* und der Frage nach der Mundanisierung des phänomenologischen Ich¹⁴ für die phänomenologische Reflexion stellen.

Eine besondere Schwierigkeit ist hierbei bereits offenbar geworden: Entweder das reflektierende Bewusstsein verbleibt in streng phänomenologischer Einstellung oder es wird eine eigens noch zu reflektierende Einstellung notwendig, die auf der phänomenologischen Einstellung basiert und eine Modifikation dieser bedeutet. Im ersten Fall können wesentliche Struktureigenschaften der verschiedenen Gegenstände und der konstituierenden Akte in den Blick genommen werden, wobei die Einklammerung von Seinssetzungen aufrechterhalten bleibt, sodass diese Setzungen als bewusstseinsmäßiger Vollzug selbst phänomenologisch beleuchtet werden können. Trotz seiner partiellen Thematisierung der Seinssetzungen selbst bleibt dieser Weg jedoch zu einem gewissen Grade ontologisch neutral, indem er allein darauf abhebt, wie sich die verschiedenen Gegenstände in der Erfahrung geben. So lässt sich dann untersuchen, wie in natürlicher Einstellung etwas als seiend gesetzt wird und wodurch diese Seinssetzung phänomenologisch motiviert ist. Der Widerspruch zwischen der die natürliche Einstellung prägenden Setzung der Natur als an sich seiend und der der phänomenologischen Einstellung entspringenden Einsicht aller Sinnkonstitution durch Bewusstsein wird dann nicht mehr reflektiert. Ontologisch neutral bleibt dieser Ansatz also insofern, als an der Einklammerung der Seinssetzungen bis ins Letzte festgehalten wird. Der Begriff der Konstitution bleibt dann aber entweder unreflektiert oder verkürzt sich auf das phänomenale Wie von der Gegebenheit eines Gegenstandes, ohne dass dies thematisiert würde:

»Die ganze Schwierigkeit kommt wohl davon her, dass die Korrelation zwischen Sein und Bewusstsein doch noch nicht völlig geklärt ist und insbesondere die Frage, was darin eigentlich liegt: ›Ein Ding war, – hinsichtlich des entsprechenden Bewusstseins – nicht zu letzter Verständlichkeit gebracht und beantwortet ist.« (Hua 42, S. 145)

¹⁴ Vgl. die von Fink (1988) im Anschluss an Husserls »Cartesianische Meditationen« verfasste »6. Cartesianische Meditation«.

Um diese Korrelation und den Sinn des ›ein Ding war‹ näher zu bestimmen, schlägt Husserl in Folge die monadische Auffassung vor. Diese zweite Möglichkeit hat aber die Schwierigkeit, dass die in ihr getätigten Beschreibungen und theoretischen Konzipierungen eben nicht mehr streng phänomenologisch auf Anschauungen basiert zu sein scheinen. Jedenfalls bedarf es einer Reflexion dieser Modifikation der phänomenologischen Einstellung, die Husserl zumindest an dieser Stelle nicht liefert.

Literatur

- Alloa, E. / Depraz, N. (2012): »Edmund Husserl – ›Ein merkwürdig unvollkommenes Ding‹«. In: *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, hrsg. von E. Alloa [u.a.], Tübingen: Mohr Siebeck, S. 7–22.
- Carr, D. (1999): *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford: Oxford Univ.-Press.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie des menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–546.
- Fink, E. (1988): 6. *Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl u. G. van Kerckhoven, Dordrecht: Kluwer.
- Fischer, M. / Wehrle, M. (2010): »Leib«. In: *Husserl-Lexikon*, hrsg. von H.-H. Gander, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, S. 188–191.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke (= Husserliana)*:
- Hua 1 (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 3/1 (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 1. Halbband*, hrsg. von K. Schuhmann, 3. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 4 (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 5 (1971): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 6 (1976): *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 8 (1959): *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 9 (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, 2. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 10 (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag: Nijhoff.

- Hua 13 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1905–1920). Erster Teil*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 14 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1921–1928). Zweiter Teil*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 16 (1973): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, hrsg. von U. Claesges, Den Haag: Nijhoff.
- Hua 25 (1987): *Aufsätze und Vorträge 1911–1921*, hrsg. von T. Nenon u. H. R. Sepp, Dordrecht: Nijhoff.
- Hua 33 (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hrsg. von R. Bernet u. D. Lohmar, Dordrecht: Kluwer.
- Hua 34 (2002): *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. von S. Luft, Dordrecht: Kluwer.
- Hua 42 (2014): *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. von R. Sowa u. T. Vongehr, Dordrecht: Springer.
- Kant, I. (1996): *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= Werkausgabe 3–4).
- Kern, I. (1962): »Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls«. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 24 (2), S. 303–349.
- Kortooms, T. (2002): *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht: Kluwer.
- Mensch, J. (2010): *Husserl's account of our consciousness of time*, Milwaukee: Marquette Univ.-Press.
- Rinofner-Kreidl, S. (2002): »Fathoming the Abyss of Time: Temporality and Intentionality in Husserl's Phenomenology«. In: *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, hrsg. von A.-T. Tymieniecka, Dordrecht: Kluwer, S. 134–146.
- Rodemeyer, L. (2015): »Phenomenological Gymnastics: An Analysis of Levels of Embodiment«. Vortrag am 10.12.2015 im Rahmen des Workshops *Phenomenology of Embodiment* an der Karl-Franzens-Universität Graz, veranstaltet vom FWF-Projekt »Bodytime« (P 26110-G15).
- Römer, I. (2010): *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht: Springer.
- Schnell, A. (2007): *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- Seel, G. (2010): »Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste«. In: *Husserl und die Philosophie des Geistes*, hrsg. von M. Frank u. N. Weidtmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 43–88.
- Summa, M. (2014): *Spatio-temporal Intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*, Heidelberg: Springer.
- Staiti, A. (2009): »Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre«. In: *Husserl Studies*, 25, S. 219–233.
- Staiti, A. (2010): »Leben«. In: *Husserl-Lexikon*, hrsg. von H.-H. Gander, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, S. 180f.

- Taipale, J. (2014): *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*, Evanston: Northwestern Univ.-Press.
- Warren, N. de (2009): *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge: Cambridge Univ.-Press.
- Welton, D. (2002): »Zur Räumlichkeit des Bewußtseins«. In: *Die erscheinende Welt*, hrsg. von H. Hüni u. P. Trawny, Berlin: Duncker & Humblot, S. 623–649.
- Zahavi, D. (1999): *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern Univ.-Press.
- Zahavi, D. (2004): »Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts«. In: *Husserl Studies*, 20, S. 99–118.
- Zahavi, D. (2005): *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge: MIT Press.
- Zahavi, D. (2009): *Husserls Phänomenologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zahavi, D. (2010): »Inner (time-)consciousness«. In: *On time – new contributions to the Husserlian phenomenology of time*, hrsg. von D. Lohmar u. I. Yamaguchi, Springer: Dordrecht, S. 319–339.
- Zahavi, D. (2011): »Objects and Levels: Reflections on the Relation Between Time-Consciousness and Self-Consciousness«. In: *Husserl Studies*, 27, S. 13–25.
- Zippel, N. (2014): »The Hyletic Time-Consciousness and the Embodied Subject«. In: *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, hrsg. von K. Novotný [u. a.], Leiden: Brill, S. 35–48.

Leibliche Erfahrung und Räumlichkeit des Daseins in Heideggers Leibphänomenologie

Luisa Paz Rodríguez Suárez¹

1. Die Leibphänomenologie bei Heidegger

Heidegger widmet sich der leiblichen Erfahrung und ihrer raum-zeitlichen Dimension explizit in den »Zollikoner Seminaren«, jenen Seminaren, die viele Jahre nach Erscheinen seines Hauptwerkes »Sein und Zeit« (1927) zwischen 1959 und 1969 organisiert wurden.² Ihren Namen verdanken sie jenem Züricher Stadtviertel Zollikon, in dem das Haus des Schweizer Psychiaters und Initiators der Seminare, Medard Boss, gelegen war, in welchem praktisch alle – mit Ausnahme des ersten, das in der Psychiatrischen Klinik der Universität Zürich in Burghölzli abgehalten wurde – stattfanden. Die Protokolle der zwanzig Sitzungen wurden – gemeinsam mit anderen Materialien wie Dialogen (1961–1972) und Auszügen aus der Korrespondenz zwischen Heidegger und Boss (1947–1971) – viele Jahre später von dem Psychiater – der mit einer Überarbeitung seitens Heideggers rechnet – ediert und schließlich 1987 veröffentlicht.

Medard Boss (1903–1990) hatte ursprünglich die Absicht, die klinische Psychiatrie und die Psychoanalyse miteinander zu verbinden, wobei dieses Unterfangen schließlich in eine Kritik der Metapsychologie Freuds und seiner mechanistischen Auffassung der Psyche mündete. (Emrich/Schlimme 2003, S. 489) Sein Beitrag entfaltete sich in der Tradition der neuen postpositivistischen Psychiatrie, wel-

¹ Diese Arbeit ist Teil des von der Universität Zaragoza (Spanien) finanzierten Forschungsprojekts UZ2014-HUM-02 und wurde von der Forschungsgruppe HERAF (Hermenéutica y Antropología Fenomenológica H68) der Universität Zaragoza mit Unterstützung durch das Gobierno de Aragón und dem Fondo Social Europeo durchgeführt. Philipp Schmidt sei herzlich für seine Kommentare und für seine Übersetzung gedankt.

² Die Werke Martin Heideggers werden im Folgenden mit dem Kürzel »GA« sowie der Bandangabe direkt im Text zitiert. »Nietzsche I« zitiere ich mit dem Kürzel »N I« und »Sein und Zeit« mit dem Kürzel »SZ« direkt im Text.

che von Jaspers 1913 mit seinem Werk »Allgemeine Psychopathologie« begründet wurde. Jaspers wies den objektivistischen Ansatz auf dem Gebiet der Psychopathologie zurück, jenen Ansatz, der die verschiedenen psychischen Störungen als einzelne Entitäten katalogisiert und sie auf organische Faktoren zurückführt, auf ein vorgeblich natürliches und unbewegliches Substrat, im Glauben, darin eine *wissenschaftliche* Erklärung zu finden. Zu Beginn des Jahrhunderts orientiert sich die neue Psychiatrie demnach an dem Diskurs der Geisteswissenschaften. In diesem Zuge beginnt sie, sich an die Lebensphilosophie von Dilthey und Bergson, an die Phänomenologie Husserls und Schellers, aber auch an die Heidegger'sche Daseinsanalytik anzunähern. Auf diese Weise erhofft sie sich eine Auslegung des Menschen, vor deren Hintergrund psychopathologische Phänomene verständlich werden, ohne dabei bspw. Wahn und Delirium auf eine bloße Negation der Vernunft zu reduzieren und letztendlich als eine für den als normal erachteten Diskurs unzugängliche Andersheit darzustellen. (Bodei 2001, S. 43–49)

Boss las »Sein und Zeit« während des Zweiten Weltkrieges und fand bei dieser ersten Annäherung absolut neue Sichtweisen in Bezug auf die menschliche Existenz. Dabei kam er zu dem Schluss, dass die Daseinsanalytik einen neuen Blickwinkel zu bieten habe, von dem aus psychische Phänomene im Kontext der Psychotherapie – wie z.B. psychosomatische Erkrankungen, Schizophrenie oder Stress – interpretiert werden könnten. Dies veranlasste ihn 1947 dazu, Heidegger einen Brief zu schreiben, woraus sich ein ununterbrochenes Freundschafts- und Arbeitsverhältnis mit dem Philosophen entwickelte, aus dem jene gemeinsamen zwanzig Seminare, aber auch sein eigenes Hauptwerk »Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin«, das 1971 erschien, hervorgingen. In ihm lässt der Psychiater seine ganze klinische Erfahrung und theoretische Expertise – sowohl in wissenschaftlicher als auch philosophischer Hinsicht – aus mehr als dreißig Jahren einfließen, in denen er in Kooperation mit Heidegger arbeitete, wobei jenen Seminaren ein besonderer Stellenwert zukommt. An den Seminaren nahmen Ärzte, Psychiater und Studierende der Klinischen Psychiatrie der Universität Zürich teil, an der Boss lehrte. Im Zuge dieser Zusammentreffen und vor allem auch im Werk von Boss wird der Versuch unternommen, psychische Störungen im Ausgang von einer in der Daseinsanalytik fundierten Ontologie verständlich

zu machen. Aus dem Blickwinkel dieser werden hierbei die metaphysischen Annahmen der Psychiatrie, der Psychoanalyse und der Psychologie, genauso wie der cartesianisch geprägten Interpretation von Subjektivität – welche den Menschen und das Subjekt als *res cogitans* auffasst und somit reifiziert – einer Kritik unterzogen. Hierzu werden klinische Verläufe in Form von Fallgeschichten analysiert und psychische Erkrankungen der Individuen in ihrem Verhältnis zur gesellschaftlichen Pathologie, welche die gesamte moderne Zivilisation umfasst, beleuchtet.

Während der Sitzungen, in verschiedenen Gesprächen und in der Korrespondenz, welche er mit Boss aufrechterhielt, geht Heidegger auf das Phänomen des Leibes in seiner Relation zu psychosomatischen Erkrankungen ein. Das Problem der Leiblichkeit wird dabei mit Blick auf eine Untersuchung der psychischen Erfahrung behandelt, mit dem Ziel, letztlich zu klären, was das Psychosomatische sei. Zu diesem Zweck werden jene Bestimmungen und Erklärungen geprüft, welche gewöhnlich in Hinsicht auf das Verhältnis von *Soma* und *Psyche* zum Tragen kommen, um auf diese Weise die wissenschaftlichen und philosophischen Annahmen herauszuarbeiten und zu isolieren, welche den Psychiatern in ihrer klinischen Praxis und ihren medizinischen Konzepten bezüglich des menschlichen Daseins zugrundeliegen und sie leiten. Diese dekonstruktive Aufgabe der Philosophie besteht darin, jene historisch von der Anthropologie, der Psychiatrie und Biologie geprägten Bestimmungen des menschlichen Daseins nicht nur nicht auf unkritische Weise zu übernehmen, sondern darüber hinaus diese auch auf alternative Weise zugänglich zu machen. Hierzu greift Heidegger die Ergebnisse der Daseinsanalytik von »Sein und Zeit« (1927) wieder auf, in deren Rahmen er die metaphysischen Annahmen jener Diskurse freigelegt und aufgezeigt hatte, wie Descartes' Subjektauffassung hierbei als ontologisches Prinzip fungiert. Zugleich gibt er Hinweise, wie Leiblichkeit alternativ zu diesem Paradigma verständlich gemacht werden könnte. Dabei überlegt er, wie die Ontologie des Daseins die leibliche Erfahrung aufklären und damit die enge Verflechtung der Probleme der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit der Existenz freilegen könnte – welche sich im Verlauf der Seminare herauskristallisiert hat, aber auch schon in »Sein und Zeit« beschrieben wurde. Schon hier hatte die Leiblichkeit bereits auf das In-der-Welt-sein als wesentliche Seinsverfassung des Daseins verwiesen und auf diese Weise die Notwendigkeit einer Untersuchung der Reichweite der Frage nach der Seinsverfassung deutlich gemacht.

Denn seiner Ansicht nach lässt sich das, was leibliche Erfahrung ausmachen soll, nur vor dem Hintergrund dieser Hauptfrage adäquat verstehen und beschreiben. Im Zuge der Seminare wird er zudem auch noch einen anderen fundamentalen Aspekt, der mit dem vorherigen verknüpft ist, ins Visier nehmen – und zwar das Projekt einer Beschreibung des Phänomens des Leibes im Ausgang der räumlichen Konstitution des Daseins als seiner Seinsstruktur.

Im Rahmen der Seminare bezieht sich Heidegger neben seinem Hauptwerk von 1927 auf andere Texte, in denen er sich der leiblichen Erfahrung widmet und in denen die Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Daseins als eng miteinander verknüpft in Erscheinung treten. Hierzu zählen seine Vorlesungen zu Nietzsche aus den Jahren 1936–1946; im Besonderen die Vorlesung »Der Wille zur Macht als Kunst« aus dem Wintersemester 1936/37. In diesen versucht Heidegger, das *Physiologische* und seinen Sinn zu klären, wobei er es als wesentlich mit dem Psychologischen verknüpft versteht. Heidegger zufolge meint Nietzsche, wenn er von der *Physiologie* spricht, letztlich »die unzerrissene und unzerreißbare Einheit des Leiblich-Seelischen, das Lebendige, [...] die lebendige ›Natur‹ des Menschen«. Denn der »Leibzustand ist in sich schon immer etwas Seelisches, also auch Sache der *Psychologie*«. Und so schreibt Heidegger: »[W]enn Nietzsche *Psychologie* sagt, meint er immer das Leibzuständliche (*Physiologische*) mit.« (N I, S. 114f.)

2. Leiblichkeit und Dasein

In einer der Konversationen zwischen Heidegger und Boss, nämlich der vom 3. März 1972, bilanzieren die beiden Denker die im Jahre 1965 abgehaltenen Seminare zum Leib. In diesen – wie sich Boss erinnert – wurde der Versuch unternommen zu bestimmen, was Leib und Psyche sind, ohne dabei das Verhältnis zwischen Leiblichem und Psychischen im Sinne von *Kausalität* oder *Gleichzeitigkeit* zu beschreiben. Heidegger vertritt ganz explizit die These, dass in aller Erfahrung des Leiblichen von der Wesensverfassung des Menschen als Dasein auszugehen ist. In seinem menschlichen Existieren ist das Dasein wesentlich auf die Welt-Offenständigkeit bezogen, »von der her sich die Bedeutsamkeiten des Begegnenden dem Menschen zusprechen« (GA 89, S. 292). Um also Leiblichkeit zu beleuchten, ist es notwendig, diese als ein Phänomen zu verstehen, das einen Teil des

In-der-Welt-seins darstellt. Aus diesem Grund gilt es, die Analyse der leiblichen Erfahrung von einem fundamentaleren Ausgangspunkt im Menschen und seiner Konstitution beginnen zu lassen, d. h. aus dem Blickwinkel seines Daseins als solchen.

Zudem erinnern sich Heidegger und Boss in dem gleichen Gespräch – aber auch in einem früheren von 1963 (GA 89, S. 202) – an Sartres Vorwurf in Bezug auf diese Frage, den dieser in »L'Être et le néant« (1943) formuliert. Die Kritik des französischen Philosophen bestand darin, dass die Daseinsanalytik dem Problem des Leibes gerade nicht auf zufriedenstellende Weise gerecht geworden sei. (Sartre 1943, S. 423) Meiner Meinung nach lässt sich ein solcher Einwand nur als Konsequenz eines Missverständnisses vor dem Hintergrund der frühen Rezeption von »Sein und Zeit« durch den Existenzialismus verstehen. Ein Missverständnis, das vor allem darin besteht, dass die Daseinsanalytik einfach als Begründung einer weiteren Anthropologie interpretiert wird. Auf diese Weise werde der ontologischen Bedeutung der Analyse nicht Rechnung getragen, insofern der Begriff des *Daseins* jeweils anders verstanden werde. So verwendet Sartre den Begriff des Daseins in seinem traditionellen Sinn der *existentia*, und deshalb ist für ihn das Paradigma des Daseins das Individuum, wobei die menschliche Faktizität in ontischer Weise aufgefasst wird. (Hackenesch 2001, S. 47–51) Für Heidegger dagegen ist das Dasein auf das Sein bezogen, d. h. ontologisch aufgefasst, und ausschließlich auf das Sein des Menschen, auf die Strukturen seines Seins.

Der Hermeneutik des Daseins zufolge ist dieses nicht einfach als Vorhandensein verstanden. Das Sein des Menschen ist keine Substanz. Nach Auffassung des deutschen Philosophen haben die auf den Menschen bezogenen Wissenschaften die traditionelle Sichtweise gemeinsam:

»Psychologie, Anthropologie, Psychopathologie betrachtet den Menschen als einen Gegenstand in einem weiten Sinne, als etwas Vorhandenes, als einen Bezirk des Seienden, als das Gesamt des erfahrungsmäßig Feststellbaren am Menschen.« (GA 89, S. 197)

Vor diesem Hintergrund schlägt Heidegger aber nicht vor, den Menschen als ein in sich geschlossenes, subsistierendes Subjekt, dem Objekte gegenüberstünden (GA 89, S. 3, 204), zu verstehen, sondern als *Dasein*, als Weltoffenheit; eine Interpretation, durch welche er sich von der traditionellen Metaphysik distanziert. Aus diesem Blickwin-

kel ist das Wesentliche des menschlichen Seins nicht seine Subjektivität, sondern dasjenige, worin diese gründet, nämlich in der Existenz; eine Offenheit, in die sie *geworfen* ist und in der die Relation von Subjekt-Objekt fundiert ist – und damit auch die Reflexion der Erkenntnis. Ausgehend hiervon unterscheidet er zwischen *Dasein* und *Bewusstsein*, wobei er betont: »Bewußtsein setzt [...] Dasein voraus und nicht umgekehrt« (GA 89, S. 203); und er grenzt dementsprechend die Daseinsanalytik von der traditionellen Konzeption der Anthropologie, der Psychologie und der Biologie ab – um gerade nicht ontische und ontologische Ebenen in ihrem Verhältnis zur Existenz zu vermengen. (SZ, §10) Was hiermit letztlich zurückgewiesen wird, sind die metaphysischen und zoologischen Grundannahmen, die seiner Ansicht nach historisch der traditionellen Anthropologie zugrundeliegen. Diese bestehen darin, dass die Anthropologie als eine an der Biologie orientierte Reflexion des Menschen verstanden wird. (GA 3, §37) Im Gegensatz dazu beabsichtigt Heidegger mit seiner Analytik eine phänomenologische Beschreibung der Strukturen der menschlichen Existenz, ohne sich dabei auf irgendeine bestehende Theorie zu stützen oder sie von anderen Phänomenen abzuleiten.

So ist also seine Ablehnung einer anthropologischen Interpretation des Daseins durch ihren metaphysisch belasteten Charakter motiviert, insofern sie jenem cartesianischen Paradigma entspringt, welches den Menschen in zwei heterogene Substanzen teilt: *res cogitans* und *res extensa*, Seele und Leib. So betrifft seine Zurückweisung eine metaphysische Anthropologie genauso wie die damit verknüpfte Konzeption der Leiblichkeit und des psychischen Lebens, weil diese den Leib als Soma begreift und diesen als etwas Vorhandenes denkt. In Abgrenzung dazu bindet der deutsche Denker den Menschen zurück an sein Dasein und nicht an die Subjektivität des *ego cogito*. (GA 9, S. 360) Für den Autor von »Sein und Zeit« ist ein Einwand wie der von Sartre nur dadurch verständlich zu machen, dass dieser sich in jenem problematischen anthropologischen Modell und in der Substanzmetaphysik, auf welcher es basiert, bewegt. Dies ist aber auch der Grund, warum Heidegger behauptet, dass die Frage nach dem Sein des Menschen im Letzten nicht Anthropologie, sondern Metaphysik ist. Wie sich Boss erinnert, wird jener Einwand des französischen Philosophen gerade von denjenigen wieder aufgenommen, welche im Grunde einem durch die traditionelle Anthropologie und durch die ihr zugrundeliegende cartesianische Ontologie geprägten Verständnis des Menschen verhaftet bleiben. Mir scheint, dass in die-

sem Sinn der Vorschlag Heideggers als bedeutender Beitrag für eine postmetaphysische Konzeption der Anthropologie erachtet werden kann.

3. Die Leibphänomenologie und das Problem der wissenschaftlichen Methode

In der genannten Vorlesung über Nietzsche schlägt Heidegger ein mögliches Verständnis der Leiblichkeit des Menschen vor, die sehr verschieden von der klassischen substanzialistischen Konzeption ist, insofern, wie er sagt, berücksichtigt werden muss, dass der »Leibzustand eines Tieres und gar des Menschen etwas wesentlich anderes [ist] als die Beschaffenheit eines ›Körpers‹, z. B. des Steines« (N I, S. 115). Grundlegend für seine Fragestellung ist, dass der Leib nicht als etwas Vorhandenes aufgefasst wird, sondern als Seinsweise, d. h. als Existenzial. Das ist es, was er sagen möchte, wenn er behauptet: »Wir ›haben‹ nicht einen Leib, sondern wir ›sind‹ leiblich«, weil »leiblich sein heißt nicht, daß einer Seele noch ein Klotz, genannt Leib, angehängt sei, sondern im Sichfühlen ist der Leib im vorhinein einbehalten in unser Selbst, und zwar so, daß er in seiner Zuständlichkeit uns selbst durchströmt«. Dies führt Heidegger zu dem Schluss: »Gefühl als das Sichfühlen ist gerade die Weise, wie wir leiblich sind.« (N I, S. 118) Der Philosoph erklärt den Grund hierfür wie folgt:

»Das Gefühl leistet im vorhinein den einbehaltenden Einbezug des Leibes in unser Dasein. Weil aber das Gefühl als Sichfühlen gleichwesentlich je das Gefühl-haben für das Seiende im Ganzen ist, deshalb schwingt in jeder Leibzuständlichkeit jeweils eine Weise mit, wie wir auf die Dinge um uns und die Menschen mit uns ansprechen oder nicht ansprechen. Eine Magen-›verstimmung‹ kann eine Verdüsterung über alle Dinge legen.« (N I, S. 118f.)

Zudem hebt er etwas Fundamentales hervor, nämlich das Primat des Gefühls gegenüber dem Willen. Wie er sagt, kann dieser die Verstimmung niederhalten, aber er kann nicht für sich selbst eine Gegenstimmung hervorbringen, welche jene verwandelt oder überbietet. Dies vermag nur eine andere Stimmung. In Wirklichkeit erlaubt ein adäquates Verständnis des Phänomens Folgendes zu verstehen:

»[D]as Gefühl ist nichts, was nur im ›Innern‹ sich abspielt, sondern das Gefühl ist jene Grundart unseres Daseins, kraft deren und gemäß der wir

immer schon über uns weggehoben sind in das so und so uns angehende und nicht angehende Seiende im Ganzen. Stimmung ist nie ein bloßes Gestimmtsein in einem Innern für sich [...]. Die Stimmung ist gerade die Grundart, wie wir *außerhalb* unserer selbst sind. So aber sind wir wesentlich und stets.« (N I, S. 119)

Das ist die dem Menschen eigene Seinsweise: »In all dem schwingt der Leibzustand, hebt uns mit über uns weg oder läßt den Menschen sich in sich selbst verfangen und stumpf werden.« Und in dieser Seinsweise befindet sich der Mensch immer. Der Grund hierfür liegt nach Heidegger darin: »Jedes Gefühl ist ein so und so gestimmtes Leiben, eine so und so leibende Stimmung.« (N I, S. 119) Aus diesem Grund darf der Leib nicht als bloßes Objekt unter anderen verstanden werden, insofern »der Leib [...] auch nicht ein Körper [ist], der uns nur begleitet und den wir dabei zugleich, ausdrücklich oder nicht, als auch vorhanden feststellen« (N I, S. 118), sondern ich *erlebe* ihn als *meinen*: »Der Leib ist je mein Leib. Das gehört zum Leibphänomen.« (GA 89, S. 113) Das ist das Motiv, auf dessen Grundlage er sagen kann:

»Wir sind nicht zunächst ›lebendig‹ und haben dann dazu noch eine Apparatur, genannt Leib, sondern wir leben, indem wir leiben. Dieses Leiben ist etwas wesentlich anderes als nur ein Behaftetsein mit einem Organismus.« (N I, S. 119)

Indem er also den Leib an das Dasein koppelt, distanziert er sich von jeder biologischen Interpretation. Für Heidegger ist es gerade diese naturwissenschaftliche Interpretation, gemeinsam mit dem cartesianischen Erbe, welche jene andere Perspektive ausmacht, die maßgeblich für die Interpretation der menschlichen Leiblichkeit gewesen ist. (Ciocan 2001, S. 65 f.) Bei dieser wird »der Leib zuvor zum bloßen Körper mißdeutet« (N I, S. 119), weshalb er mit der Idee des Organismus in Verbindung gebracht wurde. All das hat letztlich eine Identifizierung der menschlichen Leiblichkeit mit dem tierischen Organismus hervorgebracht. (GA 29/30, §§ 45–61; GA 9, S. 321 f., 333 f.) Seine Konklusion lautet, dass die philosophische Anthropologie – von der Biologie ausgehend gedacht – das Sein des Menschen von der Animalität her versteht. Für den Philosophen wurzelt das Problem in der westlichen Auffassung des Menschen und so habe sich alle Psychologie, Erkenntnistheorie und die Anthropologie im Rahmen jener zoologischen Bestimmung des Menschen herausgebildet. Aus diesem Grund betont er, dass es notwendig sei, eine *Leibphäno-*

menologie freizulegen, die jenseits dieser Erklärungsmodelle zu verorten wäre. (GA 89, S. 202) Und zwar eine Phänomenologie, durch deren Licht die Leiblichkeit des Menschen im Ganzen verstanden würde – mit den Worten von Boss – als »ein unmittelbares Teilphänomen des menschlichen In-der-Welt-seins [...]: jener Bereich des Existierens nämlich, der als der sinnlich wahrnehmbare in Erscheinung tritt« (Boss 1959, S. 288). Auf die gleiche Weise muss das verstanden werden, was Heidegger in »Sein und Zeit« meint, wenn er sagt, dass die *Sinne* lediglich *gerührt* werden können, weil sie »ontologisch einem Seienden zugehören, das die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-seins hat« (SZ, S. 137).

Am Grunde der Frage liegt für Heidegger das Gleiche, was bereits Nietzsche aufgezeigt hatte: nämlich, dass das Problem des Körpers in seinem Fundament ein Problem der Methode ist. Aus diesem Grund erinnert er sich im Seminar vom 1. bis 3. März 1966 an den scharfsinnigen Ausspruch Nietzsches, wonach das 19. Jahrhundert weniger durch den »Sieg der *Wissenschaft*« als vielmehr durch den »Sieg der wissenschaftlichen *Methode* über die Wissenschaft (Der Wille zur Macht, n. 466, 1888)« (GA 89, S. 176) charakterisiert sei. In diesem Fall bliebe die Konzeption des menschlichen Leibes vollständig durch die traditionelle cartesianische Ontologie beherrscht, welche den Leib-Seele-Dualismus anpreist. Der menschliche Leib tritt damit auf die Weise in Erscheinung, wie sie sich aus der Erklärung durch jene Wissenschaften, die sich auf diese Ontologie gründen, ergibt – das sind die Anthropologie, die Psychologie und im Allgemeinen die Naturwissenschaften. Das Wesentliche dieser Kritik – welche in »Sein und Zeit« und auch in »Kant und das Problem der Metaphysik«, im Besonderen in den §§ 36–38 entwickelt worden war – erweitert sich in jener Vorlesung zu Nietzsche und später in den »Zollikoner Seminaren«. Was es hierbei hervorzuheben gilt, ist, was sich als Problem der Methode zeigt, und das ist im Letzten das Problem des Zugangs zur Leiblichkeit, d. h. zur Erfahrung des Leiblichen im menschlichen Leben.

Aus dem Blickwinkel des Heidegger'schen Ansatzes ist das Leibliche des Daseins keine »Art von komplizierter Maschine« (GA 89, S. 293), sondern ein ontologischer Wesenszug des Menschen, ein Charakteristikum seines Wesens; das bedeutet, dass sich das Leibliche in den existenzialen Strukturen zeigt und sich durch diese hindurchzieht. Die Erscheinung des Leibes gestaltet sich also innerhalb dieser existenzialen Strukturen – d. h. im Lichte eines artikulierten und

situierten Verständnisses. In der Auslegung seiner selbst erscheint das Leibliche als eine existenziale Struktur. Zugleich aber sind diese existenzialen Strukturen selbst durch die Leiblichkeit als Seinsweise bestimmt. Vor diesem Hintergrund kann Heidegger dann in seiner Vorlesung zu Nietzsche sagen: »Jeder Leib ist auch Körper, aber nicht jeder Körper ist ›Leib‹.« (N I, S. 115) Wie wir sehen werden, fallen die Grenzen der beiden nicht zusammen. (GA 89, S. 112)

Aus diesem Grund gilt es, das Phänomen des Leibes von der Struktur der Existenz her zu verstehen und diese wiederum als Beziehung, als das *In-Beziehung-sein-zu* dem, was es gibt. (GA 89, S. 197) Wie bereits erwähnt, ist für Heidegger die Existenz nicht eine Angelegenheit eines in sich geschlossenen Objekts und bezieht sich auch nicht auf das, was in der Psychologie und der Psychopathologie üblicherweise als Psyche, Subjekt, Ich oder Bewusstsein bezeichnet wird – vor allem dann, wenn es als mit sich selbst identisches, zeitlos überdauerndes Substrat, dem Erlebnisse zukommen, verstanden wird. Im Gegensatz dazu schlägt Heidegger vor, das menschliche Existieren als »Da-sein« oder »In-der-Welt-sein« (GA 89, S. 4) zu verstehen. Hierbei kommt gerade das Argument zum Tragen, das er als Antwort auf Sartre formuliert hatte, nämlich dass er in »Sein und Zeit« noch über keine ausreichende Beschreibung des Phänomens des Leibes verfügte, weil eine solche »gar nicht möglich [ist] ohne zureichende Ausarbeitung der Grundzüge des existenzialen In-der-Welt-seins« (GA 89, S. 202), wie Boss anmerkt.

Diesbezüglich sagt Heidegger:

»So könnten wir auch nicht leiblich sein, wie wir es sind, wenn unser In-der-Welt-sein nicht grundlegend aus einem immer schon vernehmenden Bezogen-sein auf solches bestünde, das sich uns aus dem Offenen unserer Welt, als welches Offene wir existieren, zuspricht. Dabei sind wir immer schon in diesem Zuspruch auf die sich uns entbergende Gegebenheit ausgerichtet. Nur dank solcher wesensmäßigen Ausrichtung unseres Da-seins können wir ein Vorne und ein Hinten, ein Oben und Unten, ein Linkes und ein Rechtes unterscheiden. Dank desselben Ausgerichtet-seins auf etwas sich uns Zusprechendes können wir überhaupt einen Leib haben, besser: leiblich sein. Nicht aber sind wir zuerst leiblich und haben dann von ihm aus ein Vorne und ein Hinten usw.« (GA 89, S. 293 f.)

Aus dieser Perspektive »können [wir] nicht ›sehen‹, weil wir Augen haben, vielmehr können wir nur Augen haben, weil wir unserer Grundnatur nach sehenden Wesens sind« (GA 89, S. 293). In Kontrast zur scholastischen Interpretation des Leibes, in welcher er als

»ein beseelter Körper« (GA 89, S. 117) begriffen wird, bemerkt Heidegger, dass »man unser existenzielles Leiblich-sein nicht mit der Körperhaftigkeit eines leblosen, bloß vorhandenen Gegenstandes verwechseln dürfe« (GA 89, S. 293 f.).

4. Leiblichkeit – Weltlichkeit – Räumlichkeit

In dem bereits erwähnten Gespräch von 1972 vertiefen sich die Überlegungen zur Seinsart des Leiblichen und dazu, wie »alles Leibliche dem Existieren zugehört«. Für Heidegger ist die Beantwortung dieser Fragen der Auftrag für eine »grundlegende Philosophie aller psychosomatischen Medizin« (GA 89, S. 296). Boss zufolge ist es in Hinsicht auf die psychiatrischen Störungen – wie etwa das schizophrene Delirium – wesentlich, nicht nur ein medizinisches Problem, sondern auch ein philosophisches zu sehen. So gilt es herauszufinden, wie »eine wahrnehmende Beziehung zwischen Person und Umweltsding« (Boss 1959, S. 284) möglich ist; mit anderen Worten: die Verbindung zwischen dem Ich und den Objekten der Welt. In Hinsicht auf diese Absicht ist seiner Meinung nach die Daseinsanalytik sehr fruchtbar, sowohl wie sie in »Sein und Zeit« als auch in ihren späteren Weiterentwicklungen im Rahmen der Seminare, die ihren Ausgang in dem Werk von 1927 nahmen, ausgearbeitet wurde.

Der Psychiater konstatiert, dass die mechanistische Konzeption des Menschen, welche die Medizin bestimmt, etwas vergisst, das die Daseinsanalytik zum Ausdruck bringt: nämlich, dass das menschliche Wahrnehmen »bedeutungserschließende[s] Wahrnehmen« ist, weil es ein Ding »mit allen seinen Bewandtniszusammenhängen zu vernehmen« (Boss 1959, S. 284) weiß – ein wesentlicher Aspekt, dem sich Heidegger widmet, um zu erläutern:

»In seinem wesensmäßigen vernehmenden Bezogen-sein auf das sich ihm aus seiner Weltoffenheit Zusprechende ist der Mensch aber auch immer schon aufgefordert, diesem mit seinem Verhalten zu ihm zu entsprechen, d.h. zu antworten, und zwar so, dass er das Begegnende in seine Hut nimmt, ihm nach Möglichkeit zu dessen Wesensentfaltung verhilft.« (GA 89, S. 292)

Es sind gerade die *Bedeutsamkeiten des Begegnenden*, die den Menschen in seiner Weltoffenheit ansprechen. Wie Heidegger erklärt, ist dies nicht möglich, weil dem Menschen etwa das Vermögen des *geis-*

tigen Vernehmens zukäme. Eine solche Verhaltung würde sich gar nicht ergeben, wenn der Mensch »nicht auch leiblicher Natur wäre« (GA 89, S. 292 f.). Das wird auch dann nicht verständlich, wenn – wie Boss unterstreicht – wir einfach die moderne Auffassung des Leibes annehmen, wonach dieser als *res extensa* gegenüber dem psychischen *res cogitans* bestimmt wird. Letztlich folgt nämlich daraus, dass – gemäß der Diagnose des Philosophen – der Leib gerade auf diese Weise nicht verstanden werden kann, weil der Raum unverständlich bleiben muss. In der Tat bringt die Modifikation des traditionellen Konzeptes der Existenz eine Revision des Vulgärkonzeptes der Zeit und des Raumes mit sich, wie es in der Schrift von 1927 antizipiert worden war. Die Räumlichkeit des Daseins, wie wir sehen werden, ist nicht etwas Beobachtbares und Messbares, sondern bezieht sich auf den Charakter der Offenheit, die ihm eigen ist.

Mit anderen Worten, die Offenständigkeit der Existenz ist von räumlichem Charakter, aber das besagt nicht, dass – worauf der Philosoph hinweist – »das Im-Raum-sein eines Gebrauchsgegenstandes« das Gleiche sei wie »das Räumlich-sein des Da-seins« (GA 89, S. 188). In diesem Sinne fügt er exemplarisch hinzu, dass der Mensch nicht so im Raum ist, als wäre er eine Vase. Diesen Aspekt aufzuklären, wird sich als wesentlich herausstellen, insofern eine Phänomenologie des Leibes fordert, dass von der räumlichen Konstitution des Daseins als Struktur seines Seins ausgegangen wird. Diese wechselseitige Zusammengehörigkeit von Leiblichkeit und Räumlichkeit wird von Heidegger zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt:

»Vielmehr bedeutet das Existieren als *Da-sein* das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit her zusprechen. Menschliches *Da-sein ist* als ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloß vorhandener Gegenstand. Es ist im Gegenteil überhaupt nicht nur unter keinen Umständen etwas zu Vergegenständlichendes.« (GA 89, S. 4)

Die Räumlichkeit des Existierens bezieht sich daher nicht so sehr auf die Tatsache des physischen Platzeinnehmens im Raum, wie es bei den Dingen der Fall ist, insofern ihnen lediglich diese Dimension zukommt. Was hierbei ohne Zweifel bestritten wird, ist, dass die Psyche etwas von der äußeren Welt Separates sei. Und auch, dass es die Dinge seien, die auf irgendeine Weise in die Psyche Einzug halten, wird absolut ausgeschlossen. Letztendlich bedeutet das Verständnis des Menschen und seines Seins als Existenz einerseits eine Zurück-

weisung der Dualität von Leib und Geist; andererseits bedeutet es, die Leiblichkeit als Phänomen, das Teil des In-der-Welt-seins ist, zu verstehen.

Für Heidegger ist der Mensch ein Seiendes, dessen Hauptmerkmal darin besteht, dass es *offen* für sein eigenes Sein *ist*, dergestalt, dass es immer auf dem Grund von diesem ursprünglichen Verstehen *lebt*. Und in diesem Verständnis findet sich der Mensch als Teil der Welt vor – oder, was dasselbe ist, als Teil eines Raumes ursprünglicher Verweisungen. Genauer ausgedrückt: Verstehend findet er sich in der *Weltlichkeit* der Welt, welche als Geflecht von Bedeutungen verstanden wird, in dem die Dinge unmittelbar dem Menschen in seiner Sorgestruktur erscheinen. Das ist so, weil – wie Heidegger stark macht – unser ursprünglicher Kontakt mit den Dingen nicht theoretisch, sondern praktisch ist. (SZ, §15) In der Tat sind die Seienden, mit denen wir alltäglich umgehen, für uns nicht primär Gegenstände bzw. theoretische Entitäten, sondern bedeutungsvolles Zuhandenes, das in Relation zu unseren Besorgungen steht.

Heidegger bezeichnet diese spezielle *Seinsart* des Menschen als *Dasein*. Dabei denkt er an etwas, das ihm in der philosophischen Tradition seit Platon vergessen scheint, nämlich den Menschen nicht als Erkenntnissubjekt zu verstehen, sondern als Dasein, als In-der-Welt-sein, das sich um sein eigenes Sein sorgt. Und dies auf eine spezielle Weise: Seine Seinsart besteht darin, dass er sich um das Seiende oder Dinge der Welt sorgt und damit zugleich um diese in ihrer Ganzheit, um seine Situation und um sich selbst in jedem Moment. Diese Sorge beinhaltet die strukturelle Grundlage für eine ganz andere Verhaltung oder Aktivität – wie z. B. das Erkennen. Aus diesem Grund kann er das Folgende sagen:

»Sorge als existenziale Grundverfassung des Da-seins des Menschen [...] ist [...] der Name für das gesamte Wesen des Daseins, insofern dieses immer schon angewiesen ist auf etwas, was sich ihm zeigt, und als es stets von Anfang an immer in je einem wie immer gearteten Bezug zu solchem aufgeht. In solchem In-der-Welt-sein als Sorge gründen deshalb auch alle ontischen Verhaltensweisen der Liebenden wie der Hassenden wie des sachlichen Naturwissenschaftlers usw. gleich ursprünglich.« (GA 89, S. 286)

Diese Sorge ist die formale Struktur des Seins des Menschen, seines Daseins, und in ihr waltet am Grunde die genuine Zeitlichkeit des menschlichen Wesens. Die Sorge ermöglicht ein Selbstverständnis des Daseins. Aus diesem Grund ist das exklusive Merkmal des

menschlichen Wesens, dass es – wie der Philosoph betont – in einem bestimmten Seinsverständnis lebt, das heißt, ein implizites Wissen hat, das es ihm erlaubt, Seiendem zu begegnen und es zu erkennen. Auf diese Weise ist das besagte existenziale Verständnis im primären Sinne nicht ein gedachtes, sondern eher gelebt, insofern es sich um eine Tätigkeit der Existenz handelt, die ontologisch vor dem Denken am Werk ist. Dies ist der Grund, warum Heidegger behauptet, dass Bewusstsein im Kontext der Frage nach dem Dasein zu untersuchen sei. Und er bestimmt es als *Dasein*, um sich damit von all den anderen Konzepten der Geschichte – wie Seele, Subjekt oder Ich – abzusetzen, da diese – seiner Meinung nach – durch jene metaphysische Interpretation, auf die wir uns bereits bezogen haben, verformt sind.

Also ist das Dasein nicht etwas Substantiales, sondern als Beziehung gefasst. Als Beziehung des jeweiligen konkreten, historisch-faktischen Daseins mit sich selbst. Eine Selbstbeziehung, welcher eine intersubjektive Dimension inhärent ist, insofern sich diese Beziehung mit sich selbst zugleich in Bezug zur Welt und zu den Anderen realisiert – d. h. diese in sich einbehaltend. Von hier aus bestimmt Heidegger das menschliche Existieren, das Dasein, als In-der-Welt-sein. Und er schreibt diesen Ausdruck mit Bindestrichen, um die Vorstellung zu vermeiden, die im Sinne der traditionellen theoretisch gefassten Erkenntnisstruktur Subjekt und Objekt trennt.

Das In-der-Welt-sein ist die existenziale Grundverfassung des Daseins, weil es die Weise ist, in der die menschliche Existenz *Da ist*. Dieser Terminus hebt die grundlegende Verflechtung von Dasein und Welt hervor und verweist auf die eigentümliche Räumlichkeit der menschlichen Existenz. Wie bereits gesagt wurde, ist diese nicht in der Welt wie ein weiteres Seiendes, sondern durch sie hindurch vollzieht sich im Dasein eine Selbsttranszendenz, in dem Sinne, dass dieses stets mehr ist als es selbst. (Gallagher/Zahavi 2013, S. 139) Auf gleiche Weise wie die gelebte Räumlichkeit ist auch die existenziale Zeitlichkeit nichts ontisch Bestimmbares, sondern verweist auf die Bewegung der Existenz selbst. Eine Bewegung der Selbsttranszendenz, die, sobald sie sich auf sich selbst bezieht, sich übersteigt.

Diesem Ansatz zufolge ist die Existenz nicht etwas *Internes* und die Welt etwas *Externes*, als handelte es sich um zwei separate, vorkonstituierte Elemente; als gäbe es eine Existenz ohne Welt oder eine vor der Existenz seiende Welt. Die Struktur des In-der-Welt-seins ist eine ihren konstituierenden Komponenten ontologisch vorhergehende Ganzheit. In diesem Sinn darf das menschliche Dasein nicht auf-

gefasst werden, als wäre es eine überdauernde, atemporale und mit sich selbst identische Substanz, für welche Erlebnisse ablaufen, ohne zu affizieren. Dass die Weltlichkeit ein konstitutives Strukturmoment der menschlichen Existenz darstellt, bedeutet, dass das In-der-Welt-sein eine ontologisch vorhergehende Bedingung ist, die es dem Dasein ermöglicht, Seiendes und zugleich das Seiende, das es selbst ist, zu entdecken. Dies ist der Grund, warum die Welt als transzendentes Phänomen und nicht als Sache bestimmt ist. Daher wäre sie genauso falsch verstanden, wenn sie als *res extensa* aufgefasst würde, in welcher sich durch reine Materialität und Ausdehnung bestimmte Objekte ansammeln. Die Welt, so wie wir sie erfahren, ist durch praktische Beziehungen des Gebrauchs bzw. Bedeutungszusammenhänge geprägt. Die Räumlichkeit der Lebenswelt – der Welt, in der wir leben – »ist eine Räumlichkeit, die nicht durch geometrische Messungen erschlossen wird, sondern durch den Kontext der Praxis strukturiert ist« (Gallagher/Zahavi 2012, S. 171). Wenn etwas nah oder fern ist, so ist es das vor dem Hintergrund unserer praktischen Interessen. Demnach ist also nicht notwendig dasjenige das Nächste, was nah im geometrischen Sinne ist, sondern in dem Sinne, dass wir es in unserer Sorge erschlossen haben und uns damit beschäftigen.

Darin liegt der bedeutende Charakter der existenzialen Räumlichkeit, nämlich die Weise des *In-seins* der Welt. Eine Räumlichkeit, die durch die dreifache und gleichursprüngliche existenziale Struktur von Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert ist – und die zudem einen affektiven und zeitlichen Charakter hat. Existieren heißt immer schon, sich in einer bestimmten *Situation* vorzufinden, in der sich der Mensch selbst und als in diese *geworfen* entdeckt. Dieses Sich-befinden, durch welches Dasein in die Welt *gesetzt* ist, ist von affektivem Charakter, insofern es auf die Disposition eines fundamentalen Gefühls, in welchem Dasein sich auf ursprüngliche, prä-reflexive und vorprädikative Weise erfährt, verweist. Dabei handelt es sich um eine vorthoretische Erfahrung, insofern die dem Gefühl eigentümliche Erfahrung nicht objektbezogen, sondern auf intransitive Weise erlebt wird. Das existenziale Verstehen hat ebenfalls keinen bloß kognitiven Charakter, sondern auch einen affektiven, weil es weniger ein Wissen als vielmehr Können und Möglichkeit ist. Vermöge des Verstehens erfasst sich das Dasein als Möglichkeit in Hinblick auf die Zukunft, auf welche hin es in seine Situation und sein Sich-befinden *geworfen* ist. Vermöge des Verstehens erschließt sich das Dasein selbst als zu verwirklichende Aufgabe. Dieses existenziale

Verstehen ermöglicht somit eine Auslegung, die dem Dasein einen Sinn gibt. Die Artikulation dieser primären Auslegung ist die Rede, welche Heidegger deshalb als »das existenzial-ontologische Fundament der Sprache« (SZ, S. 160) bezeichnet. Darum hat das, was Heidegger *Weltlichkeit* nennt, nichts mit der abstrakten cartesianischen Räumlichkeit zu tun, sondern bezieht sich auf die gelebte Räumlichkeit, worin erstere gründet. Dabei verweist er letztlich darauf, dass »den Bedeutungen Wörter (zuwachsen)« (SZ, S. 161). Es handelt sich um eine existenzial bedeutsame Räumlichkeit, die den Menschen in seinem ursprünglichen Sein konstituiert; ein Vorverständnis, das dem Verhältnis zu den Objekten und der Erkenntnisrelation vorangeht. Die Existenz ist eine gelebte und ausgelegte Zeitlichkeit, nicht etwas, das wir erkennen, sondern eher sind und von welcher aus wir überhaupt erst erkennen können. Die Zeitlichkeit unserer Existenz ist der ursprüngliche geschichtliche Sinn unserer selbst.

Die Existenz ist somit als auslegende Instanz verstanden, als – zeitlich, geschichtlich und hermeneutisch – dynamische Räumlichkeit, insofern sie einer Selbstauslegung entstammt. Eine Auslegung, in der sich eine ursprüngliche Erfahrung artikuliert gibt – und daher bedeutungsvoll wird, wurzelnd in einem existenzialen Verstehen, von welchem aus sich uns die Sachen präsentieren und das daher ein ursprüngliches Entdecken der Welt voraussetzt. Die Existenz ist in jedem Fall eine faktische, historisch-konkrete Offenheit, das heißt raum-zeitlich in sich selbst und zugleich eine Öffnung der Welt – eine Welt, die sich stets im konkreten Existieren eröffnet. Es handelt sich letztlich also um eine existenziale Räumlichkeit von Bedeutsamkeiten, welche es möglich macht, dass sich Subjekt und Objekt gegenseitig aufeinander beziehen und dass sich ihr Verhältnis erschließt.

In den Seminaren präzisiert Heidegger seine Leibphilosophie in Hinsicht auf das ursprüngliche Seinsverständnis. Dieses Verständnis, wie bereits gesagt, besteht in dem primären Entdecken einer Welt, verstanden als existenzialer Raum der Bedeutung. Wie ebenfalls bereits oben beschrieben, heißt zu existieren für den Menschen, dass er sich als Teil dieses Raumes ursprünglicher Verhältnisse befindet und dass dies geschieht, sobald er versteht. Aus diesem Grund impliziert unser Sein-im-Raum (das Einräumend-Sein), dass wir nicht unseren Ausgang von der Psyche nehmen, um von dort aus hin zur *externen Welt* aufzubrechen – so, als ob wir uns in einer *Kapsel* befänden. Eine derartige Problemformulierung nämlich charakterisiert – nach Hei-

degger – »alle die in der Psychologie und Psychopathologie bisher üblichen vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen« (GA 89, S. 3). Diese Vorstellung stammt aus einer Zeit, in welcher die Medizin mit dem Modell der Maschine operiert. (Boss 1959, S. 284) Für Heidegger und Boss befindet sich der Mensch, in Kontrast zu dieser vergegenständlichenden Vorstellung, vielmehr immer in einer *Situation, im Verhältnis zu dem, was es gibt*.

Demzufolge erscheint die Existenz durch eine radikal nicht einholbare Öffnung, eine ursprüngliche Befindlichkeit. Dies besagt, dass der Mensch niemals diese Offenheit, die seine Existenz ausmacht, zu übersteigen vermag, sondern stets in diese *geworfen* ist, worin sich seine radikale und konstitutive Endlichkeit manifestiert. Unser Existieren ist stets in irgendeiner Stimmung *situiert*, insofern es Stimmungen sind, die uns auf vielfache Weise die Welt erschließen lassen; oder präziser formuliert, es sind diese Formen der Welteröffnung selbst, auf deren impliziter Grundlage sich die Phänomene der Wahrnehmung organisieren. Eine der wichtigen Konsequenzen dieses Ansatzes ist, dass der Mensch nur existiert – d. h. offen ist für sein eigenes Sein – *in und als* konkrete Verhaltensweise *in Bezug auf* die Dinge und den Menschen, die ihm begegnen, jene, die sich darin unmittelbar als solche erschließen, als die Seienden, die sie sind. (Boss 1959, S. 285) Boss erkennt an, dass – Heidegger folgend – die Menschen nur insofern existieren, als sie in Beziehung – d. h. sich erschließen und wahrnehmen – mit anderen, mit sich selbst und der Welt stehen. Dieses Existieren ist daher verschieden von dem bloßen Vorhandensein der Dinge oder des Körper-seins in einem cartesianischen Raum. In den tiefsten Schichten seines Seins sind die Menschen erschließend und weltbildend, wie es Heidegger in seinen Vorlesungen »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit« von 1929/30 ausdrückt, insofern nämlich die welteröffnenden Beziehungen zur Welt jedes einzelnen Individuums zugleich gerade die Weise seines Mensch-seins ausmachen.

Aus diesem Grund ist das In-der-Welt-sein des Menschen immer schon in eine Beziehung eingelassen mit dem, was sich gibt. Das Subjekt-Objekt-Modell der klassischen Metaphysik, in welchem sich beide Komponenten als unabhängige Entitäten gegenüber stehen, vergisst Heidegger zufolge die Ursprünglichkeit des In-der-Welt-seins, welchem die Dimension des Miteinanderseins inhäriert. Damit handelt es sich um ein Modell, das letztendlich das Subjekt ohne Welt begreift und jenes vor diese stellt, als wären beide un-

abhängig voneinander bestehende Entitäten. Diese hermeneutische Dimension der menschlichen Existenz stellt sich als zentral für den Psychiater heraus. Die Existenz als Offenheit zu verstehen, besagt, dass der Mensch sich inmitten eines offenen Raumes von Beziehungsmöglichkeiten mit den alltäglichen Dingen und in einer konkreten Situation befindet. Das Wesentliche dieses Gedankens ist, dass das menschliche Existieren gerade in der besagten Offenheit für Möglichkeiten besteht, weil es nichts ist, was darüber hinausginge: »Die Wesensbestimmung des menschlichen Da-sein[s]« besteht in dem »Gesamt der nicht materiellen und nicht bloß energetischen, weltweit ausgespannten Verstehens- und Verhaltensmöglichkeiten, die ein Da-sein grundlegend ausmachen« (GA 89, S. 296).

Existieren ist In-der-Welt-sein, weil – wie bereits gesagt – auch die Welt selbst keine Sache ist, sondern als das Phänomen gedacht wird, welches die wahrnehmende Bezugnahme des Menschen ermöglicht. Ausgehend hiervon ist sie als transzendentes Phänomen charakterisiert und versteht sich als *Geschehen* – denn sie stellt keine kognitiv-erkennend festzustellende Tatsache dar, sondern ihr Geschehen vollzieht sich in vorprädikativem Verständnis. Die Welt ist daher nichts, das mit quantitativen Größen bestimmt werden könnte, insofern sie auf die konstitutive Räumlichkeit der Existenz rückverweist, welche als ursprüngliches Seinsverständnis gelebt wird. Die Welt als transzendentes Phänomen ist daher ein vorgegenständlicher Horizont verstandener Bedeutsamkeit, welcher als solcher das Sein-können des Menschen ermöglicht. Wie bereits angedeutet wurde, ist diese Modalität des Verstehens kein Akt des Erkennens, sondern ein dem Erkennen vorgelagertes Verstehen, das der Beziehung zu Objekten vorhergeht. Es handelt sich dabei um ein existenziales Verstehen, das sich nicht von der jeweiligen Situation, welche es erschließt, und ihrer Artikulation in der Rede trennen lässt – eine ursprüngliche, konstituierende Sprachlichkeit, die die existenziale Wurzel der Sprache bildet. (SZ, §§ 29–34) Die Existenz versteht sich als eine Struktur des Vorverstehens, eine Instanz der Auslegung, in welcher die ursprüngliche Erfahrung von Bedeutung statthat und in welcher uns die Dinge gegeben sind.

Das erklärt, warum – sowohl für Heidegger als auch für Boss – alle Vorstellung immer leiblich ist, denn »[d]as Leiben gehört immer mit zum In-der-Welt-sein« (GA 89, S. 126, 144f.); und damit ist in diesem Sinne alle Vorstellung immer zugleich auch Miteinandersein. Dies erlaubt es, den Schluss zu ziehen, dass die leibliche Erfahrung

wesentlich eine intersubjektive Dimension hat. Aus einer Perspektive, welche die alles grundlegende Struktur – d.h. die Existenz – als Verstehen im oben erläuterten Sinne fasst, ist das spezifisch Menschliche der Leiblichkeit nicht die Beobachtbarkeit des Körpers. Darauf beziehen sich Heidegger und Boss, wenn sie abgrenzend die Leiblichkeit als *existenziales* Phänomen bestimmen. In diesem Sinne ist der menschliche Körper nicht als bloßer Körper verstanden – der als organisches Substrat, als Objekt erscheinen kann. Vielmehr wird er als eigener Körper, als Leib verstanden. Dass die Leiblichkeit existenzial – d. h. bedeutsam, insofern der Leib stets als meiner erfahren und gelebt wird – ist, besagt auch, dass dem Leib auch die Eigenschaft zukommt, sich in dem offenen Raum der Existenz auszubreiten – in mehr oder weniger starkem Ausmaß. Daher lässt sich der Leib nicht auf sein physisches Volumen, das ihm als räumlicher Körper entspricht und dem jene existenziale Dimension abgeht, reduzieren. (GA 89, S. 113) Boss drückt es so aus: »[D]ie Grenzen meines Leibseins decken sich [...] mit denen meiner Weltoffenheit« (Boss 1999, S. 278), denn die »Grenze des Leibes [...] ist der Seinshorizont, in dem ich mich aufhalte« (GA 89, S. 113). Dies ist die *Ausbreitung*, die sich stets wandelt im Vollzug meiner gelebten Leiblichkeit. In diesem Sinn ist es nicht so, dass wir einen Körper *haben*, sondern wir *sind* als unsere Existenz leibend. Dieses existenziale Leiben ist nicht, wie bereits betont, etwas Beobachtbares, sondern es ist durch das Vermögen charakterisiert, sich mit dem, was da ist, in Beziehung zu setzen, auch wenn es nicht im aktuellen Jetzt physisch anwesend ist. Die existenziale Räumlichkeit wird durch das existenziale Leiben durchzogen und geht allem Verständnis eines geometrischen Raumes mit physischen Körpern voraus. (Boss 1999, S. 280–284) Wie ich bereits gesagt habe, vollzieht sich das menschliche Existieren primär in einem *Bezogen-sein auf das ihm Begegnende* in einem offenen Feld von Möglichkeiten. (Boss 1999, S. 284; GA 89, S. 341) Dieses Bezogen-sein ist ursprünglich nicht als körperlich zu fassen, sondern als leiblich: Das Einräumen des Daseins von Bedeutsamkeiten und die Konstitution eines existenzialen Raumes von Bedeutsamkeiten geht einher mit der existenzialen Leiblichkeit, die zugleich eine Verleiblichung des verstehenden Daseins im Kontext von Verweisungszusammenhängen bedeutet.

Eine Möglichkeit des menschlichen Existierens ist das Vermögen, von dem im Kreis von Beziehungen Begegnenden angesprochen zu werden. Diese Möglichkeiten können nicht verobjektiviert und weder auf physisch-chemische noch kybernetische Weise unter-

sucht werden. (GA 89, S. 271 f.) Es ist wichtig hervorzustreichen, dass die Existenz nichts von dem besagten Geflecht von Beziehungen und Möglichkeiten Verschiedenes ist, sondern als das, was es ist, stets *in* diesen ist. Dass diese existenzialen Aspekte der Leiblichkeit nicht durch die Annahmen einer naturalistischen Konzeption des Körpers verdeckt werden, ist gerade das Anliegen der Analyse von Boss, weil – wie er, Heidegger folgend, insistiert – »das Leib-sein des Menschen [...] nicht ein Medium des In-der-Welt-seins« (Boss 1999, S. 272, 277, 279) ist, sondern durch es hindurch sich die weltentdeckenden Beziehungen vollziehen, welche Existenz konstituieren. Also ist es das In-der-Welt-sein, das auf eigentliche Weise den Raum, die gelebte existenziale Räumlichkeit von Bedeutungen öffnet. In diesem Sinn gilt es zu verstehen, dass Heidegger behauptet, dass der Raum nicht ein Eigentum des Subjekts darstellt, sondern dass ontologisch das *Subjekt* in einem ursprünglichen Sinn räumlich ist. (SZ, S. 111) Aus diesem Grund wird er sagen, dass *Existieren* mit »aus-stehen eines Offenheitsbereiches« zu übersetzen [ist]« (GA 89, S. 274). Nur dann, wenn die Räumlichkeit thematisch wird, d. h. sich ausdrückt, können wir auf theoretische und erkennende Weise auf sie Bezug nehmen, also nur, wenn sie als bestimmtes und bestimmbares Seiendes erscheint, d. h. als Gegenstand des Zählens und Messens. Im Seminar vom 11. Mai 1965 präzisiert Heidegger dieses wesentliche Verhältnis zwischen Räumlichkeit und Leiblichkeit, wenn er sagt:

»Das *Dasein des Menschen* ist in sich *räumlich* in dem Sinne des *Einräumens von Raum* und der *Verräumlichung des Daseins in seiner Leiblichkeit*. Das *Dasein* ist nicht räumlich, weil es leiblich ist, sondern die Leiblichkeit ist nur möglich, weil das *Dasein* räumlich ist im Sinne von einräumend.« (GA 89, S. 105)

Somit wird die Erfahrung der Leiblichkeit nicht in einer bloß physisch-chemisch-mechanisch geprägten Form vollzogen, sondern konstituiert sich in den existenzialen Dimensionen von Raum und Zeit. Das menschliche Existieren besteht im Räumlich-Zeitlich-*Sein*. Wenn wir also etwas oder an jemanden denken, so geschieht dies mit unserer gesamten leiblichen Existenz, auch wenn die Gegenstände unseres Denkens nicht physisch in der Nähe sind. Darin liegt auch etwas anderes sehr Wichtiges, nämlich, dass alle Dimensionen des menschlichen Existierens mit der Leiblichkeit verknüpft sind, insofern sie es uns erlaubt, mit dem Begegnenden in Kontakt zu treten. Wie bereits gesagt, bezieht sich die Räumlichkeit des Existierens da-

her nicht darauf, einen physischen Platz im Raume einzunehmen, wie es bei den Dingen der Fall ist. Das spezifisch Menschliche liegt in der Dimension der Offenheit, d. h. dem ursprünglichen Seinsverständnis. Unser existenziales Im-Raum-sein ist dadurch gekennzeichnet, dass es uns erlaubt, in Kontakt mit den Dingen der Welt und anderen Personen zu treten, ohne dass ihre physische Anwesenheit erforderlich wäre. Das Im-Raum-Sein (einräumend zu existieren) besagt, dass wir nicht zunächst in der Psyche sind, welche wir hin zur äußeren Welt verlassen müssen, sondern dass wir uns immer schon in der Offenheit und in Beziehung mit den Dingen befinden. (Boss 1999, S. 284–286) Daher – so behauptet Heidegger – »kann das Miteinandersein gar nichts anderes heißen als ein Miteinander-in-der-Welt-sein« (GA 89, S. 145). Demnach zeigt sich das, was wir Inter-subjektivität nennen, als »das Phänomen des miteinander Verhandeln von Menschen«, nicht im Ausgang von einzelnen Subjekten, die für sich vorhanden sind und deren Beziehung darin bestünde, dass sie Abbilder von Außenweltobjekten, die in der Psyche sind, austauschten. Inter-subjektivität besteht in keinem Fall – wie Boss sehr anschaulich macht – in einem »Dialog zwischen *einem* Psyche-Inneren und einem *anderen* Psyche-Inneren über irgendwelches innerpsychisches ›Material‹«. Dieses Miteinandersein darf nicht »als ein Vorhandensein von Menschen-Körpern« verstanden werden, sondern basiert auf dem Teilen einer »gemeinsamen Welt« (Boss 1999, S. 285 f.), ist eine mit anderen geteilte Offenheit, in welcher wir ihnen gegenüber immer schon exponiert sind und sich uns das, was ist, zeigt.

Übersetzung von Philipp Schmidt

Literatur

- Bodei, R. (2001): *La filosofía del siglo*, Madrid: Alianza.
- Boss, M. (1959): »Martin Heidegger und die Ärzte«. In: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, hrsg. von G. Neske, Pfullingen: Neske, S. 276–290.
- Boss, M. (1999): *Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*, Bern: Huber.
- Ciocan, C. (2001): »La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. Première partie: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologique«. In: *Studia Phaenomenologica*, 1 (1–2), S. 61–93.

- Emrich, H. M. / Schlimme, J. (2003): »Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie. Wider das ›Gestell des Psychologischen«. In: *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. von D. Thomä, Stuttgart: Metzler, S. 486–492.
- Gallagher, S. / Zahavi, D. (2012): *The Phenomenological Mind*, 2., aktualisierte Auflage, London: Routledge.
- Hackenesch, C. (2001): *Jean-Paul Sartre*, Reinbek: Rowohlt.
- Heidegger, M. (1961): *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1976): »Brief über den ›Humanismus«. In: ders.: *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 9), S. 313–364.
- Heidegger, M. (1986): *Sein und Zeit*, 16. Auflage, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 3).
- Heidegger, M. (2004): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 3. Auflage, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 29/30).
- Heidegger, M. (2006): *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, hrsg. von M. Boss, 3. Auflage, Frankfurt/M.: Klostermann (= Gesamtausgabe 89).
- Jaspers, K. (1920): *Allgemeine Psychopathologie*, 2., neubearb. Auflage, Berlin: Springer.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2004): *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2005): »Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger«. In: *Studium. Revista de Humanidades*, 11, S. 217–226.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2007): »Existencia y libertad: de un diálogo Sartre-Heidegger«. In: *Estudios sobre J. P. Sartre*, hrsg. von C. Ballestín u. J. L. Rodríguez García, Zaragoza: Mira, S. 219–229.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2011): »El problema del comprender (*Verstehen*) como hilo conductor en la formación de la razón hermenéutica«. In: *Explicar y comprender*, hrsg. von D. Pérez u. L. P. Rodríguez Suárez, Madrid: Plaza y Valdés, S. 83–110.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2011): »On the Origins of Persuasive Communication (From Heidegger's Philosophy of Communication)«. In: *Con/Texts of Persuasion*, hrsg. von B. Penas [u. a.], Kassel: Reichenberger, S. 223–231.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2012): »Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica«. In: *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, S. 209–216.
- Rodríguez Suárez, L. P. (2012): »De la *Lebenswelt* a la *Weltbildung*: La experiencia antepredicativa. Heidegger en Merleau-Ponty«. In: *Convivium. Revista de Filosofía*, 25, S. 145–166.
- Sartre, J.-P. (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.

Der Leib und seine Zeit.

Anleihen bei Schopenhauer und Levinas

Reinhold Esterbauer

Mit dem *spatial turn* in der Anthropologie ist nicht nur die Leiblichkeit vornehmlich unter der Kategorie des Raumes in den Blick genommen worden, sondern es wurden auch Topologien in den Vordergrund gerückt, und die Konjunktur des Begriffs *Verortung* ist gestiegen. Dass für Leiblichkeit auch die Zeit-Dimension zentral ist, wurde dadurch eher in den Hintergrund gedrängt. Schon Edmund Husserl hatte in den »Ideen II« die Absolutheit des Leibes mit der *Lokalisation* verbunden. (Husserl 1952, S. 149; S. 153–157) Dabei wird laut Husserl über den Tastsinn das Ich als absoluter Ort konstituiert, der es erlaubt, von einem Oben und Unten oder den Richtungen *vorn* und *hinten* zu sprechen, ohne dass diese Ortsbestimmungen symmetrisiert oder umgekehrt werden könnten. (Husserl 1952, S. 143–163)

Konzentriert man sich demgegenüber auf die Zeit-Dimension des Leibes, so scheint mir der Vorschlag von Emmanuel Levinas, den dieser in »Totalité et Infini« gemacht hat, bedenkenswert. Dort behauptet Levinas nämlich nicht nur, dass Leib und Zeit denselben Ursprung hätten, sondern er gründet seine Leibphilosophie zugleich auf eine Philosophie des Willens. Den Leib und den Willen in enge Verbindung zu setzen ist nicht spezifisch für Levinas. Denn spätestens seit Arthur Schopenhauer ist diese Verknüpfung ein zentraler Gedanke für eine Philosophie des Leibes. Levinas, der diese Denktradition aufnimmt, verbindet eine besondere Auffassung von Zeit mit seiner Leib-Konzeption, die mir hilfreich zu sein scheint für eine gegenwärtige phänomenologische Suche nach einer Leibzeit.

Im Folgenden gehe ich von Levinas' früher Philosophie, vor allem von »Totalité et Infini«, aus. Zunächst zeichne ich die Konzeption von Leiblichkeit und Zeitlichkeit nach, die laut Levinas im menschlichen Willen gründen. Sodann setze ich diese Position mit Schopenhauers Willensphilosophie in Kontrast. So lässt sich Levinas' Auffassung von Leibzeit besser hervorheben, die er von Husserls Betonung

der Zeit des Bewusstseins absetzt. Abschließend mache ich einen Vorschlag für ein Verständnis von Leibzeit, der Levinas' Ansatz weiterzuführen versucht. Meine These wird sein, dass ein Konzept von Leibzeit nicht allein auf der Selbstbehauptung des Willens aufgebaut werden kann, weil ihm die Dimensionen leiblicher Vergangenheit und leiblicher Selbstermöglichung fehlen.

1. Levinas' Konzept des Willens als Leib

Levinas ist es vor allem darum zu tun, den Leib nicht bloß als Ding zu denken, das Gegenstand des Bewusstseins werden kann, sondern ihn in seiner Doppelheit als möglicher Gegenstand der Erkenntnis – wie ich beispielsweise meine Hand sehen kann – und zugleich als Ausdruck meiner selbst zu verstehen. Damit geht er von einer phänomenologischen Grundüberzeugung aus, die besagt, dass die Leiblichkeit nie bloß mit Dinglichkeit gleichgesetzt werden kann, sondern wesentlich Selbstausdruck eines Ich ist, das zu seinem Leib nicht nur in Distanz steht, sondern mit diesem Leib zu identifizieren ist. Edmund Husserl nennt den Leib deshalb auch das »Willensorgan«, das er als »das einzige Objekt, das für den Willen meines reinen Ich unmittelbar spontan beweglich ist«, charakterisiert (Husserl 1952, S. 151 f.). Die hier angesprochene Unmittelbarkeit zwischen Ich und Leib ist bezeichnenderweise mit dem Willen verbunden. Demgemäß ist die Relation zwischen reinem Ich und Leib durch den Willen festgelegt und durch Unmittelbarkeit charakterisiert.

Obwohl er sonst primär Distanz zu Husserl sucht, geht Levinas seit seiner frühen Philosophie von derselben Grundüberzeugung aus und macht den Leib als Selbstausdruck des Willens einer Person zu einem der zentralen Punkte seiner Philosophie.¹ Er möchte nämlich mit seiner Leibphilosophie eine doppelte Abgrenzung vornehmen. Zum einen will er sich damit vom Idealismus absetzen, der seiner Meinung nach den Willen so mit der Vernunft identifiziert,² dass die

¹ Vgl. Ciocan 2009, S. 17: »The expressive body – embodiment as expression – constitutes the starting point of his investigations.« Siehe auch Ciocan 2009, S. 4, wo die Bindung an die eigene Leiblichkeit bei Levinas hervorgehoben wird.

² Vgl. TU, S. 315 / TI, S. 193: »Identifikation von Wille und Vernunft, auf die die Intention des Idealismus letztlich abzielt / identification de la volonté et de la raison que vise l'ultime intention de l'idéalisme«. (»Totalität und Unendlichkeit« bzw. »Totalité et Infini« zitiere ich mit den angeführten Kürzeln direkt im Text.)

Bestimmung des Willens in seiner Vernünftigkeit liege. Demgegenüber – so Levinas – gehe der Wille gerade nicht im Intelligiblen auf, sondern bewahre durch seine nur in der Ethik fassbare Normierung eine von der theoretischen Vernunft unabhängige Position. Zum anderen schreibt Levinas gegen den Primat des Bewusstseins an, indem er darauf hinweist, dass jedes Bewusstsein darauf angewiesen sei, dass das Ich von etwas lebt, also Nahrung braucht und eine Umwelt hat. Das »Bewußtsein wird durch den praktischen Vollzug der menschlichen Existenz ermöglicht«, die ihrerseits »für das Bewußtsein eine Basis bildet, die nicht vollständig theoretisch eingeholt werden kann« (Sirovátka 2006, S. 94).³ Der Leib verweist demnach auf die Anderheit des Ich, die bei Levinas so konzipiert ist, dass Ich und Nicht-Ich nicht zu einem Ganzen verschmolzen werden können.⁴

Gegen das Bewusstsein als zentralen Punkt, von dem aus sich die Welt in eine Totalität ordnet, setzt Levinas in »Totalité et Infini« den Willen. Anders als das Bewusstsein, das auf die Welt ausgreift und sie denkerisch zu integrieren vermag, sieht er in der willentlichen Zuwendung zur Welt deren Widerständigkeit auftauchen, die sich vor allem als Gegengewalt gegen den Willen zeige. Gewalt von außen begrenzt den Willen insofern, als der Wille zwar Anerkennung erfährt – gerade, wenn man ihm widerspricht –, aber schließlich doch gebeugt wird. (TU, S. 333 / TI, S. 204) Während sich nach Levinas das Bewusstsein immer durchsetzt, weil es nichts gibt, das es nicht zu integrieren vermöchte, erleidet jeder Wille seine Niederlagen.

Zunächst beginnt jede willentliche Regung mit einem Selbstaussdruck, der sich als Selbstbehauptung äußert. Etwas zu wollen stärkt das Ich, indem dieses beginnt, sich selbst zu behaupten. Es zeigt sich in jeder Äußerung des Willens also dessen Für-sich. Im *ich kann* zeigt der Wille an, dass ein Ich sich etwas gegenüberstellt und dadurch seinerseits Widerstand für einen zweiten Willen werden kann, der dem eigenen entgegensteht. In diesem Sinn hat der Wille die Eigenschaft des Für-sich als Abgrenzung von anderem. (TU, S. 333 / TI, S. 205)

Die Tätigkeit des Willens umfasst freilich eine weitere Bewegung: Der Wille ist nicht nur *für sich* tätig, sondern äußert sich zu-

³ Siehe auch Sirovátka 2006, S. 59.

⁴ Vgl. TU, S. 321 / TI, S. 196: »Die Mannigfaltigkeit setzt daher eine Subjektivität voraus, die in der Unmöglichkeit einer totalen Reflexion gesetzt ist, in der Unmöglichkeit, das Ich und das Nicht-Ich in einem Ganzen zu verschmelzen. / La multiplicité suppose donc une objectivité posée dans l'impossibilité de la réflexion totale, dans l'impossibilité de confondre en un tout le moi et le non-moi.«

gleich auch und transzendiert sich dadurch selbst. Diese Bewegung der Selbsttranszendenz ist zunächst daran erkennbar, dass jemand, der etwas will, etwas ins Werk setzen kann, also etwas aus eigenem Anstoß beginnt oder herstellt. So setzt er sich über das von ihm gesetzte Werk der Welt und anderen aus. Jedes Werk verliert nämlich den unmittelbaren Bezug zum willentlichen Ich, sodass über es verfügt werden kann, bis dahin, dass es als Ware in den Tauschhandel gelangt. Auf diese Weise verliert ein willentliches Ich seine Geschlossenheit und wird angreifbar, indem es sich vermittelt und dadurch zum Teil in fremde Verfügung gerät. Da das Werk eines Willens von seinem Ursprung getrennt wird, kann sich ein fremder Wille seiner bemächtigen und für es eine andere als die ursprüngliche Sinnggebung intendieren. (TU, S. 330 / TI, S. 203) Der Wille »exponiert sich dem Anderen durch sein Werk / s'expose par son œuvre à Autrui« (TU, S. 329 / TI, S. 202).

Stärker noch als über das willentlich hervorgebrachte Werk wird der Doppelcharakter des Willens in Selbstbehauptung und Selbstverlust – womit Levinas gegen eine Philosophie Stellung bezieht, die vor allem die Souveränität des Bewusstseins hervorkehrt – in der möglichen Gewalt gegen den eigenen Willen deutlich. Denn – wie gesagt – jeder Wille steht in der Möglichkeit, gebeugt zu werden, wobei ihm Gewalt von außen eine Grenze setzt. Ein gebrochener Wille verliert seine Souveränität über die Welt, die er ursprünglich beherrschen wollte.

So geht der Wille für Levinas weder in der Intelligibilität der Welt auf noch gelingt es ihm, die eigene Welt unter seine Herrschaft zu bringen. Er macht sich nämlich doppelt angreifbar: zum einen, weil er etwas ins Werk setzt, und zum anderen, weil er sich selbst einer möglichen Gegengewalt gegenüber exponiert. Das bedeutet, dass sich der Wille, der für sich agiert, gerade dadurch, dass er dies tut, zugleich verrät.

Hier setzt Levinas' zentrale These für sein Leibverständnis an. Menschlicher Wille, der einerseits für sich tätig ist und sich andererseits damit zugleich angreifbar macht, kann nach Levinas nicht anders, als sich leiblich zu manifestieren. Denn nur leiblich kann er etwas ins Werk setzen und nur in leiblicher Manifestation ist er auch anfechtbar. »Diese Verfassung des Willens«, die sein Für-sich genauso umfasst wie seinen Verrat an sich selbst – so Levinas – »ist der Leib / Ce statut de la volonté est le corps.« (TU, S. 334 / TI, S. 205) Anders gesagt: »Der Leib ist der ontologische Status des Willens [...] / Le corps est son régime ontologique [...].« (TU, S. 335 / TI, S. 206)

Damit ist der Leib primär kein Objekt, sondern ontologische Manifestation des Willens-Ich.

Wesentlich für seinen Leibbegriff, dem es hier nachzuspüren gilt, ist aus meiner Sicht, dass Levinas den Leib von dieser Doppelheit des Willens her denkt und den Willen gleichsam im Leib inkarniert sein lässt. Diese Vorgabe hat zur Folge, dass er die Manifestation von Selbstbehauptung und Selbstverlust auch im Leib aufweisen muss. Anderenfalls ließe sich seine These, wonach sich der Wille im Leib manifestiert, kaum aufrechterhalten. Um dieser Notwendigkeit nachzukommen, konkretisiert Levinas den Niederschlag des Willens im Leib durch dessen Stellung zwischen Gesundheit und Krankheit. (TU, S. 334 / TI, S. 205) Einerseits behauptet sich der Leib seiner Meinung nach gegen die Bedrohung von außen in der Gesundheit, andererseits ist er permanent verletzbar und daher von Krankheit bedroht. Auf dieser Konkretisierungsstufe ist der Wille dann der Leib, »der sich zwischen Gesundheit und Krankheit hält / se tenant entre la santé et la maladie« (TU, S. 345 / TI, S. 212).

Anders ausgedrückt zeigt sich in der Doppelheit von Gesundheit und Krankheit, dass das Für-sich eines willentlichen Ich in seinem Leib »nicht nur verkannt, sondern mißhandelt, nicht nur verletzt, sondern gezwungen« werden kann / »A travers lui, on ne méconnaît pas seulement, mais on peut maltraiter le ›pour soi‹ de la personne, on ne l'offense pas seulement, on la force.« (TU, S. 334 / TI, S. 205) Dazu kommt, dass der Leib in seinem dem willentlichen Ausdruck entsprechenden *ich kann* in ein Ding umschlägt (TU, S. 334 / TI, S. 205), das nach der Leib-Körper-Unterscheidung als Körperding zu bezeichnen ist. Als solches ist er affizierbar und bedroht – bis hin zum eigenen Versagen. Nach Levinas macht diese Doppelheit des Willens, die sich – wie die von ihm angeführten Beispiele zeigen sollen – in der Doppelheit des Leibes wiederholt, die *Sterblichkeit* des leiblichen Ich aus. Dieses steht zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen Selbstbehauptung und deren Zurückweisung, und ist deshalb in seiner Existenz bedroht, aber (noch nicht) ausgelöscht, lebt also, aber so, dass es ständig vom Tod bedroht ist. Auf diese Weise ergibt sich folgender Zusammenhang von Wille, Leib und Sterblichkeit: »Der Wille enthält die Dualität von Verrat und Treue in seiner Sterblichkeit; die Sterblichkeit ereignet sich oder vollzieht sich in der Leiblichkeit. / La volonté contient cette dualité de la trahison et de la fidélité, dans sa mortalité, laquelle se produit ou s'exerce dans sa corporéité.« (TU, S. 339 / TI, S. 208)

2. Levinas' Bezug zu Schopenhauer

Mit seiner engen Verknüpfung von Wille und Leib steht Levinas in der Denktradition von Arthur Schopenhauer. Auch Schopenhauer hatte die Absicht, idealistische Positionen dadurch zu relativieren, dass er den Leib als Fundierung des Denkens ins Spiel gebracht hat und beispielsweise meinte, dass das »Erkennen« – aber nicht der Wille – als eine »Funktion des Leibes [...] zu begreifen« sei (HN 4,1, Nr. 90, S. 189).⁵ Die Voraussetzungen für den Zusammenhang von Vorstellung und Erkenntnis werden von Schopenhauer nicht in transzendental-idealistischen, sondern in leiblichen Bedingungen gesucht.⁶

Wie später Levinas verknüpft Schopenhauer den Leib in der Folge unmittelbar mit dem Willen. Harald Schöndorf hat gezeigt, dass bereits in einer handschriftlichen Notiz von 1814 dieser Grundgedanke ausformuliert ist, der den Ausgangspunkt für die zentrale These seines Hauptwerkes »Die Welt als Wille und Vorstellung« bildet, dass nämlich die Welt in ihrem Innersten Wille sei. Schopenhauer schreibt in dieser handschriftlichen Notiz: »*Der Leib, (der körperliche Mensch) ist nichts als der sichtbar gewordne Wille.*« (HN 1, Nr. 191, S. 106 [Weimar 1814, Z])⁷ Ihm geht es in der Folge darum, den Leib nicht als mittelbares Objekt, sondern als eines zu erfassen, das nicht über die Vorstellung erkannt werden kann. Der Leib ist dem Ich nach Schopenhauer unmittelbar gegeben. Unmittelbare Gegebenheit zeigt sich darin, dass ich etwas will und der Leib diese Willensäußerung vor aller Reflexion darauf ausführt. Diese Identität von Willensakt und leiblicher Bewegung ist ihrerseits dem Bewusstsein zugänglich, das Bewusstsein ist aber nicht vermittelnde Instanz, sondern bloß sekundäre Zugangsmöglichkeit zu einer primären Identität. (Schöndorf 1982, S. 186) Schopenhauer drückt diesen Zusammenhang in einer weiteren handschriftlichen Notiz so aus:

»Ich erkenne also, daß *mein Leib und mein Wille identisch sind*; oder vielmehr daß die anschauliche (mittelbare) Vorstellung die ich von meinem Leibe eben so habe wie von allen anderen Körpern, das Unterscheidende hat, daß ich sie zugleich in einer ganz andern Art erkenne, in welcher Hinsicht ich sie meinen Willen nenne, und welche Erkenntniß mir über die

⁵ Vgl. Esser 1991, S. 82. Siehe auch Esser 1991, S. 77. (»Die Welt als Wille und Vorstellung« zitiere ich mit dem Kürzel »W« und den »Handschriftlichen Nachlaß« zitiere ich mit dem Kürzel »HN« direkt im Text.)

⁶ Zum Verhältnis von Wille und Sein vgl. Bergo 2006, S. 63.

⁷ Vgl. dazu Schöndorf 1982, S. 177f.

Bewegungen meines Leibes auf Motive, und über sein innres Wesen den Aufschluß [giebt], den ich über die Bewegungen aller Körper und ihr innres Wesen, entbehre.« (HN 1, Nr. 650, S. 443 [Bogen 7, 1817, Dresden])

Die angeführten Stellen zeigen nichts von der Doppeldeutigkeit, die Levinas dem Willen attestiert, nämlich nichts vom Zugleich von Selbstbehauptung und Verrat, wenn der Wille im Werk konkret wird. Die mit den Schopenhauer-Stellen vorgestellte Auffassung der Identität zwischen Wille und Leib wird von Levinas zwar geteilt. Er relativiert aber den Willen in seiner Kraft der Selbstbehauptung. Einerseits betont Levinas seine Einheit, andererseits verweist er auf die beiden gegensätzlichen Momente des Willens, die sich im Leib niederschlagen und ihrerseits den Leib charakterisieren.

Da – wie Levinas behauptet – einerseits der »Wille, der seinem Wesen nach verletzlich ist / *volonté essentiellement violable*«, »den Verrat in seinem Wesen hat / *a la trahison dans son essence*« (TU, S. 335 / TI, S. 205) und andererseits »die Leiblichkeit die ontologische Verfassung einer primären Selbstentfremdung darstellt / *décrit le régime ontologique d'une aliénation première de soi*« (TU, S. 329 / TI, S. 202), drücken sich die gegensätzlichen Bewegungen des Willens in zwei Leibaspekten aus. Weil der menschliche Wille nach Levinas »nicht heroisch / *n'est pas héroïque*« (TU, S. 335 / TI, S. 205) ist, also die eigene Niederlage von vornherein in sich trägt, ist er nicht bloß Selbstbehauptung eines Ich, sondern zugleich dessen Selbstverlust, der letztlich in den Ruin führt. Die Selbstentfremdung des Willens endet unweigerlich im leiblichen Tod. Dabei liegt die Bedrohlichkeit des Todes nicht zuerst im Wissen um ihn oder im Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit, sondern in einer Bedrohung, die sich nicht über das Wissen vermittelt, sondern in der Gefährdung des ontologischen Status eines Lebewesens, das etwas will. Levinas nennt diese Bedrohung das »Hereinstehen des Todes / *imminence de la mort*« in die eigene Existenz, nämlich in der Form der »irreduziblen Bewegung der Annäherung / *irréductible mouvement d'approche*« (TU, S. 341 / TI, S. 209) der eigenen Vernichtung und der völligen Willenlosigkeit. So gleicht der Tod dem Herannahen eines Mordes,⁸ von dem ich nur weiß, dass er näherkommt, von dem ich aber nicht weiß, wann er geschehen wird.

⁸ Vgl. TU, S. 341 / TI, S. 210: »[...] der Tod ist möglicherweise Mord / *la mort, possiblement meurtre*.«

Wie schon am Ende des ersten Abschnitts erwähnt, ist der Wille bei Levinas als sterblicher Wille charakterisiert. Die Sterblichkeit des Willens ist wegen dessen Identität mit dem Leib an der Sterblichkeit des Leibes ablesbar, die nach Levinas als ontologisch fassbare Größe verstanden werden muss. (TU, S. 335 / TI, S. 206) Mit der Sterblichkeit ist freilich ein zeitlicher Faktor ins Spiel gebracht, der unmittelbar mit dem Willen in Verbindung steht. Dass der Wille sich selbst verrät, führt zur Sterblichkeit und damit zur Zeitlichkeit des Leibes. Auch Schopenhauer bindet eine Form von Zeit an Wille und Leib und behauptet, dass diese die im Bewusstsein vorgestellte Zeit unterläuft.⁹ Der Bewusstseinszeit sind nach Schopenhauer zwei Zeitformen fremd, weil sie sich nicht in sie integrieren lassen, nämlich diejenigen, die einerseits mit dem ästhetischen Erlebnis und andererseits mit dem Willenserlebnis zusammenhängen. Beide Formen sind, weil sie momentane Erlebnisse meinen, im Grunde überzeitlich. Während das ästhetische Erlebnis die Zeit fiktional überschreitet und das Ich dadurch seine Identität verliert, ist im Willenserlebnis das Ich völlig bei sich und ist auf diese Weise reine Wirklichkeit ohne Zeitdimensionen.

Dies führt zu einer von Levinas unterschiedlichen leibzeitlichen Konzeption Schopenhauers. Während jener die Sterblichkeit von Wille und Leib als Selbstbehauptung denkt, die so bedroht ist, dass ihr Ende unaufhörlich näherkommt, sieht dieser im Willensakt die Vergänglichkeit überwunden. Denn im Akt des Willens ist seiner Auffassung nach jede Differenz verschwunden, sodass sich der unmittelbare Selbstaussdruck des Willens gleichsam ohne Gefährdung vollzieht. So verstandener Wille hat keine bedrohliche Zukunft, sondern geschieht in »absolute[r] zukunfts- und vergangenheitslose[r] Gegenwart« (Esser 1991, S. 89). Da man sich nach Schopenhauer im Wollen selbst weder ästhetisch noch theoretisch zu seinem Wollen verhalten kann (Esser 1991, S. 90), tut sich keine zeitliche Differenz auf, die Zukunft oder Vergangenheit eröffnen könnte. Reine Wirklichkeit des Ich lässt Zeit in absolute Gegenwart implodieren. Die »Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität«, so heißt es in »Die Welt als Wille und Vorstellung«, ist »eigentlich nur die *Gegenwart*« (W 1, § 54, S. 384), die »immer daist [!] und unverrückbar feststeht« (W 1, § 54, S. 385).¹⁰ Der Willensakt führt in das ewige *nunc stans*.

⁹ Vgl. zum Folgenden: Esser 1991, S. 87 f.

¹⁰ Vgl. Esser 1991, S. 93.

Freilich gilt diese Behauptung nur für die Eigenzeit des Willens und des Leibes, in der er sich manifestiert, nicht jedoch für die Zeit des Leibes, insofern dieser dingliches Objekt ist. Einerseits ist der Leib der sichtbare Wille – Schopenhauer spricht von *Objektivität* im Unterschied zu *Objektivität* –, andererseits gehört der Leib aber auch der Welt der Objekte an, die ihre eigene Zeit hat, die nicht die Zeit des Willens ist. Daher gilt für Schopenhauer:

»Es ist ein Hauptsatz [!] meiner Philosophie daß *der Leib* nur die *Objektivität*, Sichtbarkeit *des Willens*, und daher mit diesem identisch ist, wobei freilich die Zeit als Form der Objekte nur dem Leib, nicht dem Willen zukommt.« (HN 1, Nr. 292, S. 180 [Dresden 1814, S.S.]

3. Zeit des Willens und des Leibes

Insofern Levinas die Absolutheit der Zeit als Gegenwart, wie sie Schopenhauer konzipiert, nicht übernimmt, sondern den Willen als nicht-heroisch versteht, kann er die absolute Gegenwart nicht als Zeit des Leibes ansetzen. Vielmehr liegt sie, wie sichtbar geworden ist, für ihn in der Sterblichkeit, also in der Willenskundgebung, die zugleich Ausdruck eigener Identität und deren Verrat ist. Der Selbstverrat des Willens begründet den Ursprung der Zeit des Leibes, er charakterisiert die Zeitlichkeit des Leibes als Sterblichkeit. Wenn man nach der Zeit des Leibes fragt, wie sie Levinas versteht, muss man also die Sterblichkeit genauer in den Blick nehmen.

Levinas geht von der Verletzbarkeit des Leibes aus, die im Tod bis zur Vernichtung getrieben wird. Der Tod ist als Bedrohung zwar während des Lebens ständig präsent, wird aber noch nicht schlagend. Das bedeutet, dass die Zeit die Distanz ist, die ein Ich von seinem Tod trennt. Leibliche Zeit ist damit »Aufschub« bzw. »Vertagung« (»ajournement«) des eigenen Ablebens (TU, S. 325 / TI, S. 199), das man nicht selbst in der Hand hat und über das man auch nicht verfügen kann, außer man legt selbst an sich Hand an. Die Sterblichkeit als das Leben zwischen Gesundheit und Krankheit gehört zur »Existenzweise eines Seienden, dessen Gegenwart sich gerade im Augenblick seiner Gegenwart vertagt / mode d'existence d'un être dont la présence s'ajourne au moment même de sa présence« (TU, S. 326 / TI, S. 200), dessen Gegenwart also nicht – wie bei Schopenhauer – unverrückbar ist und deshalb absolute Gegenwart bleibt. Zeitlich zu sein bedeutet bei Levinas einerseits »für den Tod sein / être [...] pour la

mort« und andererseits »noch Zeit haben / avoir encore du temps«, also »gegen den Tod sein / être contre la mort« (TU, S. 344 / TI, S. 212). Kurz gesagt kann man mit ihm leibliche Zeit so definieren: »Aufschub des Todes in einem sterblichen Willen / ajournement de la mort dans une volonté mortelle« (TU, S. 339 / TI, S. 208).

Die Zeit endet mit dem Tod, in dem der Leib und der Wille die Selbstbehauptung zugunsten des Selbstverlustes einbüßen. Für den Leib bedeutet der Tod also die völlige Verdinglichung und für den Willen gänzlich Unvermögen:

»[...] im Tod wird der Wille als eine Sache von Sachen getroffen – von der Spitze des Stahls oder der Chemie der Gewebe (dank irgendeines Mörders oder des Unvermögens der Ärzte) [...] / à la mort où la volonté est atteinte comme chose par les choses – par la pointe de l’acier ou par la chimie des tissus (dus à quelque meurtrier ou à l’impuissance des médecins)« (TU, S. 334 f. / TI, S. 205).

Da der Tod zwar da, aber aufgeschoben ist, tut sich eine Differenz zur eigenen Vernichtung auf, die das Bewusstsein ausfüllen kann. Der Zwischenraum zum vertagten Tod eröffnet die Möglichkeit, zum eigenen Sein einen Abstand einzunehmen. Hier setzt Levinas den Ursprung der Zeit des Bewusstseins an. Diesem ist die Zeit gegeben, »um dem eigenen Verfall unter der Drohung der Gewalt zuvorzukommen / pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence« (TU, S. 348 / TI, S. 214). Das bedeutet: »Bewußtsein haben heißt Zeit haben. / Etre conscient, c’est avoir du temps.« (TU, S. 348 / TI, S. 214) Freilich meint Levinas damit nicht die Vergangenheit oder die Zukunft, die das Bewusstsein für sich über Retention oder Protention gewinnt, sondern die Distanz zur eigenen Gegenwart, die Schopenhauer im Willensakt nivelliert sah.

In diesem Sinn lässt Levinas das Bewusstsein in der leiblichen Grundgegebenheit der Sterblichkeit gründen und führt damit zwischen der Zeit des Bewusstseins und der des Leibes ein Fundierungsverhältnis ein. Dass ich überhaupt ein Bewusstsein habe und in der Folge retentionale und protentionale Zeitbezüge herstellen kann, liegt darin, dass die Sterblichkeit des Leibes die Distanz zum eigenen Tod impliziert. Diese Leibzeit ermöglicht das Bewusstsein und dessen Zeit erst. Die eigene Verletzbarkeit, die die Möglichkeit widerspiegelt, dass der eigene Wille gebrochen werden kann, ist Ausdruck leiblicher Zeit, die die Zeit des Bewusstseins aus sich entlässt.

Ein Bewusstsein zu haben heißt also in einem doppelten Sinn,

Zeit zu haben: Zum einen hat das Bewusstsein seine eigene Zeit, zum anderen zeigt das Bewusstsein an, dass es eine fundierende leibliche Zeit gibt, die es selbst möglich macht. Zu dem zitierten Satz, wonach ein Bewusstsein zu haben bedeute, Zeit zu haben, gehört also ein parallel konstruierter Satz von Levinas, der sich an anderer Stelle befindet, nämlich: »[...] Leib sein [heißt] Zeit haben [...] / [...] être corps, c'est avoir du temps [...].« (TU, S. 163 / TI, S. 90)¹¹

Das angesprochene Fundierungsverhältnis lässt sich über das Auftreten von Schmerz verdeutlichen. Der physische Schmerz begrenzt nämlich das Bewusstsein.¹² Zwar gelingt es dem Bewusstsein, den Schmerz bis zu einem gewissen Grad auf Distanz zu halten und ihn nicht übermächtig werden zu lassen, es ist aber zugleich durch den Schmerz gefährdet, insofern es des Schmerzes nicht Herr wird. (TU, S. 349f. / TI, S. 215) Der Schmerz ist nicht einfach durch das Bewusstsein zu bekämpfen und zu eliminieren. Er ist schon Gegenwart, sonst wäre er nicht realer, sondern nur vorgestellter Schmerz; zugleich bleibt er unabsehbar zukünftig, zumal seine Dauer und seine Intensität durch Vorstellung nicht in den Griff zu bekommen sind. Wird er übergroß, erlischt es. Zeitlich zu existieren bedeutet – wie schon gesagt – für Levinas zwischen Gesundheit und Krankheit, also mit dem physischen Schmerz zu leben und diese Bedrohung, der man ausgesetzt ist, zu erdulden. Diese leiblich verstandene Geduld ist die »Gewalt, die der Wille erträgt / la violence que la volonté supporte« (TU, S. 351 / TI, S. 216).

Levinas versucht also, die Zeit des Bewusstseins so zu denken, dass Zeit, insofern sie vom Bewusstsein bestimmt wird (gen. subi.), fundiert ist in einer Zeit, die das Bewusstsein erst möglich macht, also in einer Zeit für das Bewusstsein (gen. obi.). Diese fundierende Zeit ist eine leibliche Zeit, die für die Bewusstseinszeit zwar nicht Bestimmungsgrund ihrer Form, aber Möglichkeitsgrund ihres Bestehens ist. Die Leibzeit ist charakterisiert durch die Vertagung des Todes, der droht, allerdings noch aufgeschoben bleibt, also Lebenszeit eröffnet, die begrenzt ist, aber Existenz sichert, obwohl diese stets gefährdet ist. Die zeitliche Verfasstheit des Leibes gründet in dessen Sterblich-

¹¹ Vgl. Casper 2000, S. 167. Siehe auch: Casper 2000, S. 171, der von einer »temporalisation de la chair« spricht.

¹² Vgl. TU, S. 349 / TI, S. 215: »Die bevorzugte Situation, in der das Übel, das immer künftig ist, Gegenwart wird – die Grenze des Bewusstseins –, wird im sogenannten physischen Schmerz erreicht. / La situation privilégiée où le mal toujours futur, devient présent – la limite de la conscience – s'atteint dans la souffrance dite physique.«

keit und diese ihrerseits in der Doppelstruktur des Willens, genau genommen in dessen Ohnmacht, die erst dann völlig zum Tragen kommt, wenn das Für-sich des Willens jede Bestimmungskraft verliert. Diese Ohnmacht ist nach Levinas »das Wunder der Zeit / la merveille du temps«, die sich als »Künftigung und Vertagung dieser Ohnmacht / futurition et ajournement de cette défaillance« erweist (TU, S. 346 / TI, S. 213). Die Zeit des Leibes, die die Zeit des Bewusstseins fundiert, ist – so kann man zusammenfassend festhalten – bedingt durch die gegen Schopenhauers Auffassung des Willensaktes festzuhaltende Ohnmacht des Willens, die sich leiblich als Sterblichkeit niederschlägt.

4. Leibzeit

Levinas' Konzeption einer Leibzeit geht von mehreren Voraussetzungen aus, die ich abschließend zusammenfassen und teilweise hinterfragen möchte. Zum einen bestimmt er in »Totalité et Infini« das Subjekt, das er in seiner Spätphilosophie mit dem Begriff der »Verwundbarkeit / vulnérabilité« noch radikaler fassen wird, als leibliches bzw. »inkarniertes Subjekt« (Freyer 2009, S. 32). Ein Subjekt ist demnach ein primär leibliches Ich. Levinas stellt nicht den Leib als Mittel des Selbstvollzugs des Ichs in den Vordergrund, sondern wendet sich gegen Husserls fungierende Leiblichkeit, indem er von der Einheit von Ich und Leib ausgeht. (Freyer 2009, S. 30)

Zum anderen unterstellt er das Problem der Leiblichkeit seiner Willensphilosophie. Dabei identifiziert er in ähnlicher Weise wie Arthur Schopenhauer den Willen mit dem Leib, charakterisiert den Willen aber als Selbstbehauptung und konstatiert zugleich seine Ohnmacht, insofern er gebrochen oder gebeugt werden kann. Damit nimmt er seine Zeitphilosophie einerseits aus ontischer Kausalität heraus und baut sie von den Begriffen der Gewalt und der Gefährdung her auf. Andererseits ist das Willenssubjekt nicht bloß als eines bestimmt, dessen zentrale Fähigkeit darin besteht, Ursache seiner selbst zu sein, sondern als von einer gewaltsamen Übermacht gefährdetes Ich.

»Der Gedanke eines Seienden, das sterblich, aber zeitlich ist, das in seinem Willen ergriffen wird [...], unterscheidet sich grundsätzlich von jeder Kausalität, die zur Idee der causa sui führt. Ein solches Seiendes setzt sich der

Gewalt aus, aber es wersetzt sich ihr auch. / La notion d'un être mortel, mais temporel, saisi dans la volonté [...] se distingue foncièrement de toute causalité qui mène à l'idée de *causa sui*. Un tel être s'expose, mais aussi s'oppose à la violence.« (TU, S. 325 / TI, S. 199)

Im Leib sieht Levinas zwar den Willen in seinem ontologischen Status, der Leib erweist sich deshalb aber nicht als unangefochtene Selbstversicherung, sondern als grundlegende Selbstentfremdung.¹³

Solche Selbstentfremdung liegt in der Fremdbestimmung des Willens begründet, insofern dieser Gewalt ausgesetzt ist, die ihn nicht so agieren lässt, wie er es vielleicht möchte, und die ihn letztlich überhaupt nichts mehr können lässt. Levinas denkt diese Fremdbestimmung – wie schon angedeutet – in »Autrement qu'être« als Verwundbarkeit, die die eigene Existenz gefährdet, das Ich aber auf den anderen Menschen in Verantwortung ausrichtet.¹⁴

Zum Dritten ist die Leibzeit, wie sie Levinas konzipiert, wesentlich vom Bezug des oder der Anderen auf den eigenen Willen bestimmt. Das Verständnis von Anderheit, das Levinas dabei vertritt, ist freilich nicht das der *intercorporéité* von Merleau-Ponty. (Bedorf 2012, S. 71–75) Die Intersubjektivität, die Merleau-Ponty als Zwischenleiblichkeit bestimmt, stößt insofern auf die Kritik von Levinas, als er meint, Leiblichkeit könne mit dem Beispiel wechselseitiger Berührung nicht hinreichend verstanden werden, und als er die Symmetrie zwischen Ich und Anderem durch Ansprüche und Gewalt unterlaufen sieht. Die Sterblichkeit, die die Ausgesetztheit des Ich der *hereinstehenden* Gewalt des Todes und des Schmerzes gegenüber markiert, ist nicht nur für das Ungleichgewicht der Interpersonalität als Zwischenleiblichkeit maßgeblich, sondern auch für die Konzeption der Leibzeit des Ich. Sie erweist sich als doppelt bestimmt: zum einen von der Natur des Willens und zum anderen von dessen Ausgesetztheit fremder Gewalt gegenüber.

Mir scheint mit einer solchen Auffassung von Zeit zwar ein nachvollziehbares Konzept für das Fundierungsverhältnis zwischen Bewusstseinszeit und Leibzeit vorzuliegen. Es ist aber zu fragen, ob

¹³ Vgl. Bedorf 2012, S. 74. Bedorfs generelle Aussage, Levinas wende sich gegen die Ontologisierung des Leibes, müsste insofern differenziert werden, als Levinas wenigstens in »Totalité et Infini« den Leib als den spezifischen ontologischen Status des Willens versteht.

¹⁴ Vgl. Bedorf 2012, S. 76, und Sirovátka 2006, S. 184: »Eine der größten Akzentverschiebungen in der Charakterisierung der Leiblichkeit gegenüber den Thesen von *Totalité et Infini* stellen die Begriffe der Ausgesetztheit und Verwundbarkeit dar.«

die Leibzeit als reine Willenszeit bestimmt werden kann, und darüber hinaus ist zu überlegen, ob die Asymmetrie zwischen eigenem und fremdem Willen im Rahmen von Gewalt bei Levinas hinreichend erfasst ist.

Gegen die Bestimmung von Leibzeit als reiner Willenszeit spricht, dass mit Levinas' Begriff des Verrats des Willens Zeit als Folge der pathischen Natur des Leibes zum Tragen kommt. Der Wille ist durch die Gegengewalt des Todes bedroht, erhält aber eine Gnadenfrist. Dadurch wird endliche Zeit zur gestundeten Vernichtung des Willens. Zeit ist also im Bereich von Gewalt und der letztlich siegenden übermächtigen Gewalt des Todes angesiedelt. Eine Leibzeit kommt damit dem Altern gleich, das so verstanden wird, dass es einem beständig leiblich vermittelte Möglichkeiten entzieht. Ausgeblendet bleibt das Zuwachsen neuer Möglichkeiten leiblichen Selbstausdrucks. Bringt man diesen Aspekt ins Spiel, muss man deshalb die Asymmetrie in der leiblichen Interpersonalität nicht aufheben. Vielmehr könnte man Sterblichkeit auch als Zeit möglicher Selbstentfaltung verstehen, die einem zukommt, ohne dass sie vom Willen intendiert worden wäre.

Das würde bedeuten, dass der fremde Wille nicht vornehmlich als Gegengewalt zu verstehen ist, sondern als das Zuspieren neuer Möglichkeiten. Für den Leib gesprochen, bedeutete dies, dass das Leben nicht bloß Selbstentzug wäre, sondern zugleich Selbstbegabung, dass also Phänomene wie Heranwachsen und Reifen für das Konzept einer Leibzeit nicht irrelevant blieben.

Freilich ließe sich Leibzeit dann nicht allein als Willenszeit verstehen, solange Wille als Selbstbehauptung aufgefasst wird. Mein Vorschlag meint allerdings nicht, dass Levinas' Doppelbestimmung des Willens im Sinne Schopenhauers auf einen absoluten Willen zurückgenommen werden sollte. Damit würden die erwähnten Phänomene noch weniger beschreibbar. Vielmehr ist aus meiner Sicht das Moment des Selbst in der Selbstbehauptung des Willens zu hinterfragen. Wille ist nicht nur die Kraft, die sich selbst will und sich so eine Zukunft gibt, sondern auch ein zu seinem *ich kann* ermächtigteter Wille. Er hat nicht nur die Zukunft, die er sich als Kraft gegen den Tod erkämpft, sondern auch eine Vergangenheit, die ihm Möglichkeiten eigenen Wollens zuspiziert. Anders gesagt: Solange der Wille kein blinder Wille ist, hat er eine Richtung, die nicht geschichtsfrei ist.

Levinas überwindet zwar die absolute Gegenwart als primäre Zeit des Willens, wie sie Schopenhauer für den Willensakt ansetzt,

und gewinnt damit die Zukunft als zentrale Dimension der Leibzeit, aber zugleich verliert er die Vergangenheit des Leibes und damit des Willens aus dem Blick. Phänomene wie Leibgedächtnis oder leiblicher Niederschlag gelebten Lebens spielen für seine Konzeption von Leibzeit kaum eine Rolle. Zwar ermöglicht es einem demnach die Zukunft des aufgeschobenen Todes, als leibliche Existenz zu leben, allerdings nicht die seit der Geburt im eigenen Leib manifest gewordene Vergangenheit. Mein Wille und seine Bedrohung geben mir nach Levinas eine unsichere Zukunft. Woher wachsen mir aber Möglichkeiten ihrer positiven Gestaltung zu, die nicht nur Akte der Todesbekämpfung sind, und woher erhält mein Leib seine Vergangenheit, die sich nicht nur in den Furchen meines Gesichts niederschlägt, sondern mir auch Möglichkeiten des Selbstaudrucks zuspiziert? Die eigene Vergangenheit kann einen auch leiblich positiv wie negativ einholen und den eigenen Willen tangieren.

Offenbar ist zu konstatieren, dass Levinas leiblich niedergelegter Vergangenheit gegenüber immun ist. Ich meine, dass die Ohnmacht des Willens nicht nur eine Ohnmacht gegenüber herandrängender und daher zukünftiger Gewalt ist – wie Levinas hervorhebt –, sondern auch eine Ohnmacht eigener Vergangenheit gegenüber. Vielleicht ist der Leib ja nicht nur Manifestation des nach vorne strebenden Willens, sondern ist der Wille auch geprägt von leiblichen Grenzen, die Sedimente des vergangenen Lebens sind. In Abwandlung eines Satzes von Merleau-Ponty müsste dann gegen die Bestimmung des Leibes durch einen so verstandenen Willen gesagt werden: Möglicherweise ist der Leib doch »tieferer Herkunft [...] als der ›Wille«¹⁵.

Literatur

Bedorf, T. (2012): »Der Leib des Anderen«. In: *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, hrsg. von E. Alloa [u.a.], Tübingen: Mohr Siebeck, S. 68–80.

¹⁵ Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 195: »[...] und so müssen wir zum wenigsten feststellen, daß der Groll oder die Aphonie, je länger sie andauern, um so mehr die Konsistenz von Dingen gewinnen und sich zu festen Strukturen bilden, und daß der Entschluß, der ihnen ein Ende zu setzen vermag, tieferer Herkunft ist als der ›Wille.« Diesen Satz äußert Merleau-Ponty in seiner Analyse des Falls einer an Aphonie leidenden Frau.

- Bergo, B. (2006): »Levinas' ›tragic‹ philosophy: reading Levinas with Schopenhauer«. In: *Athena*, 1, S. 55–69.
- Casper, B. (2000): »La temporalisation de la chair«. In: Lévinas, E.: *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie. Sous la direction de J.-L. Marion*, Paris: Presses universitaires de France (= Épipiméthée), S. 165–180.
- Ciocan, C. (2009): »The Problem of Embodiment in the Early Writings of Emmanuel Levinas«. In: *Levinas Studies*, 4, S. 1–19.
- Esser, F. (1991): *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*, Münster (= Diss. Münster).
- Freyer, T. (2009): »›Leiblichkeit‹ als ›der-Eine-für-den-Anderen‹? Zu einer Leitperspektive heutiger theologischer Anthropologie«. In: *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*, hrsg. von T. Freyer, Ostfildern: Grünewald, S. 14–32.
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 2. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Haag: Nijhoff.
- Levinas, E. (1984): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 4. Auflage, The Hague: Nijhoff (= Phaenomenologica 8).
- Lévinas, E. (1993): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. Krewani, 2. Auflage, Freiburg/Br.: Alber.
- Merleau-Ponty, M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus dem Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede v. R. Böhm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Schöndorf, H. (1982): *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München: Berchmans (= Münchener Philosophische Studien 15).
- Schopenhauer, A. (1966): *Der handschriftliche Nachlaß. 1. Frühe Manuskripte (1804–1818)*, hrsg. von A. Hübscher, Frankfurt/M.: Kramer.
- Schopenhauer, A. (1974): *Der handschriftliche Nachlaß. 4.1. Die Manuskriptbücher der Jahre 1830 bis 1852*, hrsg. von A. Hübscher, Frankfurt/M.: Kramer.
- Schopenhauer, A. (1968): *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von W. Frhr. von Löhneysen, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft (= Sämtliche Werke 1).
- Sirovátka, J. (2006): *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg/Br.: Alber (= Alber Thesen 26).

