

Orbis Phaenomenologicus

Herausgegeben von

Kah Kyung Cho (Buffalo), Yoshihiro Nitta (Tokyo) und Hans Rainer Sepp (Prag)

Perspektiven. Neue Folge 27

Editionsgremium

Eberhard Avé-Lallemant (München), Rudolf Bernet (Leuven), Ivan Blecha (Olomouc), Ion Copoeru (Cluj-Napoca), Renato Cristin (Trieste), Natalie Depraz (Paris), Wolfhart Henckmann (München), Dean Komel (Ljubljana), Nam-In Lee (Seoul), Junichi Murata (Tokyo), Thomas Nenon (Memphis), Liangkang Ni (Guangzhou), Harry P. Reeder (Arlington), Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Lima), Krishna Roy (Calcutta), Javier San Martín (Madrid), Toru Tani (Kyoto), Helmuth Vetter (Wien), Meinolf Wewel (Freiburg i. Br.), Ichiro Yamaguchi (Tokyo)

Beirat

Jean-François Courtine (Paris), Lester Embree (Boca Raton), Dagfinn Føllesdal (Oslo/Stanford), Klaus Held (Wuppertal), Elmar Holenstein (Yokohama), Seongha Hong (Jeollabukdo, Korea), Jean-Luc Marion (Paris), J. N. Mohanty (Philadelphia), Ernst Wolfgang Orth (Trier), Bernhard Waldenfels (Bochum), Roberto Walton (Buenos Aires), Donn Welton (Stony Brook)

Sekretariat

Hans Rainer Sepp
SIF – Středoevropský institut pro filosofii /
Mittleuropäisches Institut für Philosophie
Fakultät für Humanwissenschaften
Karls-Universität Prag

Gelebter Leib – verkörpertes Leben

Neue Beiträge zur
Phänomenologie der Leiblichkeit

Herausgegeben von
Michael Staudigl

Königshausen & Neumann

Dieser Band erscheint im Auftrag von
MESOTES
Forum für angewandte Phänomenologie

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums
für Wissenschaft und Forschung (BMWF) in Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Bindung: Zinn – Die Buchbinder GmbH, Kleinlöder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-4751-0

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Michael STAUDIGL: „Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas. Eine Einleitung“	7
<i>I. Theoretische Positionen</i>	
Jean-Luc MARION: „Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst“	21
Laszlo TENGELYI: „Urimpression und Urassoziation“	43
Karel NOVOTNÝ: „Über die leibhaftige Subjektivität des Erscheinens: Edmund Husserl und Michel Henry“	57
Alexander SCHNELL: „Leib und Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty und Marc Richir“	73
<i>II. Praktische Leibphänomenologie in Medizin und Anthropologie</i>	
Bernhard WALDENFELS: „Doppelte Fremdheit in der Ethnopsychiatrie“	101
Antje KAPUST: „Der kommunikative Imperativ. Patienten unter dem Verlust der Sprechfähigkeit“	115
Guy VAN KERCKHOVEN: „Grenzfälle der Schaltung. Leiblichkeit und manische ‚Ideenflucht‘ in der Anthropologie Hans Lipps“	135
Marc RICHIR: „ <i>Chôra</i> – <i>Topos</i> – Raum. Die transitionale Sphäre als Grundelement der Leiblichkeit“	159

III. Entfaltungen des Leibparadigmas in Politik, Kunst und Ästhetik

James R. MENSCH: „Zu einem neuen phänomenologischen Paradigma politischen Denkens“	183
Hans Rainer SEPP: „Ekstasis oder die richtungsleibliche Aufspannung des Exterioren. La Grotte Chauvet: <i>Panneau der Löwen</i> “	203
Cathrin NIELSEN: „Materialität der Blöße. Zu den ‚Naked Portraits‘ des Malers Lucian Freud“	225
Sandra LEHMANN: „Askese und Befreiung. Zu Johannes Cassians <i>Collationes patrum</i> “	243
Rolf KÜHN: „‚Fraktur‘ als leiblich-ästhetisches Gesetz? Zur Trauerarbeit des Dekonstruktivismus“	261
<i>Verzeichnis der Beitragenden</i>	279

Zur Transformation des phänomenologischen Leibparadigmas.
Eine Einleitung

Michael Staudigl

Die „Phänomenologie der Leiblichkeit“ kann ohne Zweifel bereits auf eine umfangreiche und reichlich verzweigte Tradition zurückblicken. Diese reicht von Husserls phänomenologischer Wiederentdeckung und philosophischer Aufwertung des Leibes, die insbesondere Merleau-Ponty aufgegriffen, vertieft und zuletzt in ontologischer Perspektive weitergeführt hat, der bei Sartre, Patočka, Lévinas und Ricœur ebenfalls zentrale Bedeutung zukommt, bis hin zu aktuellen Diskussionen bei Henry, Derrida, Waldenfels, Marion und Richir.¹ Ihre gemeinsame Ausrichtung ist darin zu sehen, dass sie die *leibhaftige Verfassung wie Fundierung aller Existenzvollzüge – mithin allen Erfahrens, Denkens und Handelns* – ins Zentrum der Analyse rückt, um von daher diese Konzepte kritisch zu überdenken und ihre anderen Kardinalthemen in diesem neuem Licht zu reflektieren. Von Husserls Grundmotiv einer „leibhaftigen Erfahrung“ über Merleau-Pontys Aufweis einer „leibhaftigen Vernunft“ bis zur Explikation verschiedener „Spielarten der Leiblichkeit“ in aktuellen französischen Debatten² kreist die „Phänomenologie der Leiblichkeit“ dabei, um es in aller Kürze zu formulieren, um das *Eigengewicht und die konstitutive Bedeutung der Leiblichkeit in der „sinnhaften Konstitution“ von Selbstheit, Intersubjektivität und Lebenswelt(en)*.

¹ Inwiefern sich ein phänomenologischer Gestus philosophischer Leibanalyse bereits vor Husserls Begründung der Phänomenologie finden lässt, wäre eine interessante Frage. Ein solcher protophänomenologischer Ansatz des Leibdenkens findet sich etwa bei Pierre Maine de Biran (vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*, a. d. Französ. v. Rolf Kühn, Freiburg, Alber, 2008), dessen radikal phänomenologische Grundintuition Michel Henry herauszuarbeiten versuchte (vg. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 1965; zu Biran als Protophänomenologen vgl. neuerdings Rolf Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Hildesheim, Olms, 2006).

² Hans-Dieter Gondek / László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2011, bes. 260 ff. u. 604 ff.

mente statt, wo es sich vielleicht um zwei gleichursprüngliche Dimensionen des Erlebens handelt, wie uns dies schon bei Husserl selbst angedacht zu sein scheint.

Leib und Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty und Marc Richir

Alexander Schnell

Marc Richir ist einer der bedeutendsten – wenn nicht *der* bedeutendste – Vertreter der „dritten“ (heutigen) Phänomenologen-Generation in Frankreich. Seine Neufundierung der Phänomenologie besteht in erster Linie darin, einen neuen, veränderten Ausgangspunkt der phänomenologischen Untersuchungen ausgemacht zu haben. Im Gegensatz zum husserlschen Ansatz besteht dieser Ausgangspunkt nicht in den intentionalen Bewusstseinsinhalten, in denen die *Wahrnehmung* den Maßstab lieferte, an dem jeder Gegenstandsbezug sich messen ließe, sondern in den „*Phantasias*“, das heißt, in den der „Phantasie“ eigenen „Vorstellungen“weisen, die nur silhouettenhaft (bzw. „schattenhaft“) gegeben, einer nicht wandelbaren Erfassung unzugänglich und somit nicht fixierbar sind. Entscheidend hierbei ist, dass diese nicht darstellenden *Phantasias* insofern keine Bildobjekte (im Sinne mentaler „Bilder“) vorgestellter – eingebildeter – Bildsubjekte sind¹, als das „Bild“ und der „Gegenstand“ ja bereits dem *intentionalen* Akt der *Einbildung* angehören – während es Richir eben genau darum geht, den *nicht intentionalen* (bzw. *vor-intentionalen*) Grund der Intentionalität aufzuweisen.

Das Ziel dieser Studie ist es nun, die Funktion des „Leibes“ und der „Leiblichkeit“ in der von Richir angestrebten Neufundierung der Phänomenologie herauszuarbeiten. Zu diesem Zweck stützen wir uns zunächst auf Merleau-Pontys Analysen zum selben Thema, in deren Kontrast sich Richirs origineller Standpunkt sodann klar verdeutlichen lässt.²

I.

Die Grundidee Merleau-Pontys in Bezug auf die Leiblichkeitsproblematik besteht darin, die transzendente Subjektivität, sofern sie dem cartesianischen *Ego Cogito* verpflichtet ist, einer eingehenden Revision zu unterziehen. Die Frage lautet dabei nicht, wie das individuierte, sich selbst gewisse Subjekt dazu kommt, sich zu transzendieren und eine Realität der Außenwelt anzunehmen, sondern

¹ Siehe hierzu den Text Nr. 1 von *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* Den Haag, Nijhoff, 1980 (*Husserliana XXIII*).

² Selbst wenn M. Richirs philosophische Position heute von der Merleau-Pontys deutlich zu unterscheiden ist, haben Richirs philosophische Anfänge Merleau-Ponty viel zu verdanken. Dies wird auch in den folgenden Seiten noch einmal klar deutlich werden.

wie es umgekehrt möglich ist, dass die intersubjektiv konstituierte, leibliche Welt sich in „absolute Hier“, individuierte „Bewusstseine“ vereinzelt. Merleau-Ponty war es nicht vergönnt, diese Frage befriedigend zu beantworten. Wie wir sehen werden, versucht Richir, die radikalen phänomenologischen Konsequenzen aus dieser Einsicht zu ziehen.

Merleau-Pontys Auffassung des „Eigenleibs“ (*corps propre*) oder, kürzer, des Leibes³ kann zunächst einmal bloß als eine Weiterführung von Husserls Abschattungslehre verstanden werden: Das in der sinnlichen Wahrnehmung eigens *Erscheinende*, sofern es weder bloß ein Aggregat von sinnlichen Daten noch eine übersinnlich-ideale Einheit bzw. das Zusammenspiel der sie konstituierenden Verstandesakte ist, gibt sich, wie man weiß, dieser Lehre zufolge je als „abschattendes“, d.h. es stellt das Wahrgenommene von einer besonderen „Seite“ dar, auch wenn und gerade weil es zugleich je in einer intentionalen Bezogenheit zu diesem Wahrgenommenen selbst steht. Zwei Eigenschaften kennzeichnen hierbei im Besonderen das niemals in seiner Ganzheit zu gebende Wahrgenommene: seine Nicht-Transparenz, seine Undurchdringlichkeit für jede Form der Sicht bzw. der Einsicht (Merleau-Ponty gebraucht hierfür den Begriff der „*opacité*“) einerseits, und seine nicht reduzierbare *Transzendenz* andererseits. Der wesentliche Punkt hierbei ist, dass diese Eigenschaften im Subjekt selbst ihren Ursprung haben und letzteres somit von ihnen gewissermaßen „angesteckt“ („kontaminiert“) ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie auf das Subjekt lediglich *übertragen* werden, sondern dass *die* Dimension des Subjekts aufgefunden werden muss, die diese Eigenschaften zu erklären vermag – und genau hierin besteht eben nun das besondere Anliegen der Analyse des Leibes im Denken Merleau-Pontys.

Worin besteht also genau die konstitutive Funktion des Leibes für Merleau-Ponty? Es geht ihm darum, den fundamentalontologischen Ansatz Heideggers um eine absolut notwendige Dimension zu erweitern: Das menschliche Dasein ist nicht lediglich durch die „Existenz“, d.h. durch ein verstehendes Öffnen und Offensein für die Welt, bzw. durch ein sich entwerfendes Verstehen⁴ gekennzeichnet, sondern Existenz und Leiblichkeit setzen sich gegenseitig voraus und bilden so gleichursprünglich und in einer nicht-dialektischen Verschränkung den Grundhorizont des Verhältnisses zwischen Subjekt und Welt: „Der Leib ist die erstarrte oder verallgemeinerte Existenz und die Existenz eine immerwährende Verleiblichung.“⁵ Entscheidend hierbei ist (und das wird dann auch bei Richir

³ Wir übersetzen hier überall „*corps*“ durch „Leib“, weil es hier natürlich um den lebendigen Leib und nicht um den leblosen Körper geht.

⁴ Für den genauen Zusammenhang zwischen dem Begriff der Existenz und dem Begriff des Verstehens bei Heidegger, siehe v. Verf. *De l'existence ouverte au monde fini* [Vom erschlossenen Dasein zur endlichen Welt]. *Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005, 58ff.

⁵ M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, „tel“, Gallimard, 1945 (dt. Übers. v. R. Boehm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, de Gruyter 1966), 194 (in der Folge abgekürzt „PP“, die Übersetzungen sind vom Verf.).

wieder deutlich)⁶, dass dieser Bezug von Leib und Existenz von dem Verhältnis von Sprache und Denken und insbesondere von der ursprünglichen Sinnstiftung (in Merleau-Pontys Worten: von einer „primordialen Bedeutungsleistung“) nicht zu trennen ist. Das folgende Zitat belegt dies eindringlich:

„Diesseits der üblichen Ausdrucksmittel, durch die dem Anderen mein Denken nur deshalb offenbart wird, weil – bereits bei mir wie auch bei ihm – jedem Zeichen Bedeutungen gegeben sind, die in diesem Sinne keine eigentliche Kommunikation wirklich werden lassen, muss [...] eine primordiale Bedeutungsleistung anerkannt werden, bei der das Ausgedrückte nicht getrennt vom Ausdruck existiert und die Zeichen selbst ihren Sinn nach außen leiten. Genau auf diese Weise drückt der Leib die totale Existenz aus, nicht weil er sie äußerlich begleitete, sondern weil sie sich in ihm verwirklicht. Dieser verleiblichte Sinn ist das zentrale Phänomen, von dem Leib und Geist, Zeichen und Bedeutung bloß abstrakte Momente sind.“⁷

Versuchen wir nun, den Begriff des Leibes näher zu erläutern. Der Leib, so wie ihn Merleau-Ponty in den hervorstechenden Analysen der *Phänomenologie der Wahrnehmung* abhandelt, muss als ein „Drittes (*troisième terme*)“⁸, als eine „dritte Seinsgattung“⁹, verstanden werden, das/die sich phänomenologisch durch vier aufeinander verweisende Gesichtspunkte bezeugen lässt: 1) das leiblich vermittelte *In-der-Welt-Sein*; 2) die eigene *Mobilität* als „*originale (urtümliche) Intentionalität*“; 3) die leibeigene *Zeitlichkeit* und *Räumlichkeit* und 4) die sinnlich-affektive Dimension der ursprünglichen Welteröffnung.

Leiblichkeit und In-der-Welt-Sein. Der Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Leibeslehre liegt also, wie gesagt, in dem Versuch nachzuweisen, dass die Existenzstruktur in ihrer leiblichen Vermittlung aufgefasst werden muss. Hierfür wagt er sich zunächst an eine Neuinterpretation des als *In-der-Welt-Sein* verstandenen menschlichen Daseins. Er führt diesen – Heidegger verpflichteten – Ausdruck ein, um insbesondere die Phänomene des „Phantomglieds“ und der „Anosognosie“, ohne dabei freilich jeglichem physiologischen oder psychologischen Reduktionismus zu verfallen, verständlich werden zu lassen. Unter einem „Phantomglied“ versteht man die weiterhin aktiven Gefühlsregungen an einem amputierten Arm oder Bein, ganz so, als sei der betreffenden Person dieses Glied gar nicht abgenommen worden. Die Anosognosie dagegen bezeichnet den Zustand eines Patienten, der z. B. ein Glied weder steuern noch empfinden kann, sich selbst dieses Unvermögens jedoch nicht bewusst ist (trotz der Tatsache, dass er

⁶ Das haben wir früher bereits in dem Kapitel „La temporalité de la *Stiftung* de phantasia selon M. Richir“, in *La genèse de l'apparaître. Etudes phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, zu zeigen versucht.

⁷ PP, 193.

⁸ PP, 117.

⁹ PP, 402.

sich unentwegt mit diesem Glied an die ihn umgebenden Gegenstände stößt o.ä.). Merleau-Ponty macht hier nun auf folgenden bedeutsamen Sachverhalt aufmerksam: Weder die Physiologie noch die Psychologie vermögen es, diesen Phänomenen in ihrer ganzen Komplexität gerecht zu werden. Der Physiologismus vermag es nicht zu erklären, dass das Phantomglied durch einen emotionalen Schock auftreten kann (wenn dem Patienten z. B. von den traumatischen Ereignissen berichtet wird, die seine Amputation schließlich nötig gemacht haben) oder aber auch (etwa bei seiner nachträglichen Zustimmung zu dieser Operation) wieder verschwinden kann. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass die Durchtrennung bestimmter sensitiver Leiter die Erscheinungen des Phantomglieds abrupt beenden¹⁰ – wodurch sich die Beschränkung auf den psychologischen Gesichtspunkt als ungenügend erweist.

„Dagegen [betont Merleau-Ponty] wird dieses durch die physiologischen und psychologischen Erklärungen gleichermaßen entstellte Phänomen in der Perspektive des In-der-Welt-Seins verständlich. Die Verstümmelung und Defizienz wird in uns nämlich durch ein in einer gewissen physischen und zwischenmenschlichen Welt vereinnahmtes Ich, das weiter – trotz jeglicher Defizienz oder Verstümmelung – nach seiner Welt strebt und diese [scil. die Defizienz und die Verstümmelung] insofern *de iure* nicht anerkennt, abgelehnt. Die Ablehnung der Defizienz ist aber bloß die Kehrseite unseres Innewohnens in einer Welt – die implizite Verneinung dessen, was unserer natürlichen Bewegung, die uns an unsere Aufgaben, unsere Sorgen, unsere Situation, unsere vertrauten Horizonte verweist, entgegengesetzt ist.“¹¹

Der kranke Leib ist also für diese Unvermögen, die seinem Lebensentwurf in seiner eigenen Welt entgegenstehen, blind. Diese Blindheit ist nun aber gewissermaßen nur die *privative Modifikation* einer ihm ureigenen Sicht, die Merleau-Ponty als eine „vorobjektive Sicht (*vue préobjective*)“ bezeichnet und eben gerade explizit als ein *Synonym für das In-der-Welt-Sein* bestimmt¹²: Damit wird nicht etwa angezeigt, dass seine Leibeslehre einseitig dem am Sehen orientierten Intellektualismus verpflichtet bliebe, sondern ganz im Gegenteil eine vorbewusste Seinsregion angesprochen, die gerade jeder (idealistisch durch Erkenntnisakte ermöglichten) Objektivierung *vorausliegt*. Diese Seinsregion hat also in der Tat ihre eigene „Sicht“ (Heidegger spricht diesbezüglich in *Sein und Zeit* von einer „Vor-Sicht“¹³ (worauf sich der Ausdruck der „vorobjektiven Sicht“ bei Merleau-Ponty selbstverständlich bezieht)), ihre eigene „Intentionalität“ – und unsere Aufgabe wird es nun sein, deren leibliche Dimension näher auseinanderzulegen.

¹⁰ Zu alledem, siehe PP, 93.

¹¹ PP, 96f.

¹² PP, 94f.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, Tübingen, M. Niemeyer, 1986 (16. Aufl.), 150.

Die Mobilität des Leibes als urtümliche Intentionalität. Merleau-Ponty betont, dass man sich von der Vorstellung lösen müsse, die leibliche Beweglichkeit sei lediglich die Dienerin des Bewusstseins. Weit davon entfernt, dass die Intentionalität des Bewusstseins unseren leiblichen Bewegungen vorausginge, ist vielmehr erstere in der leiblichen „Beweglichkeit als originaler Intentionalität“¹⁴ fundiert. Das ist explizit ersichtlich, wenn man all diejenigen Tätigkeiten in Betracht zieht, die ein leibliches Erlernen bedingen (schwimmen, Rad fahren, Autofahren, Klavier spielen, usw.), wo also die zu *erlernende* leibliche Bewegung ein leibliches *Verständnis* zur Voraussetzung hat (wo also der Leib sie sich „in seine Welt“ „einverleibt“ hat) – das Gleiche gilt selbstverständlich und um so mehr auch für grundlegendere Verhaltensweisen zur Welt (wahrnehmen, laufen, seine Gliedmaße koordinieren, usw.), die allerdings nur beim Anderen (insbesondere beim Kleinkind) erfahrbar sind – denn der erwachsene Mensch hat diesen Lernprozess bereits dermaßen verinnerlicht, dass er sich hier dieser ursprünglichen Intentionalität nicht mehr bewusst werden kann. Warum besteht nun also ein solches *Fundierungsverhältnis*? Weil der Geist kein getrenntes Wesen an sich ist, sondern je schon in die Leiblichkeit eingebettet ist (was aber keine materialistische Sichtweise ausdrücken soll!). Und dies ist selbstverständlich kein räumliches Verhältnis, sondern zunächst ein solches, das durch ein besonderes *Verständnis* – d.h. durch ein ganz bestimmtes „Können“ (und Heidegger betonte ja bereits, dass das Dasein kein allgemeines „Wesen“, sondern jemeiniges Seinkönnen ist) – ausgezeichnet ist. Der Leib ist, wie auch Husserl bereits wusste, kein „Ich weiß“ oder „Ich denke“ oder „Ich erkenne“, sondern ein „Ich kann“. Merleau-Ponty behauptet in diesem Zusammenhang, dass das Bewusstsein nur „vermittels des Leibes ein Sein-zum-Ding“ sein kann.¹⁵ Dies bedeutet, dass sich in unserem Verhältnis zu den Gegenständen eine „Existenzbewegung“¹⁶ ausspricht, die die radikale Mannigfaltigkeit der Inhalte zu einer „intersensoriellen Einheit einer ‚Welt‘ hinorientiert. [...] In der Geste der sich nach einem Gegenstand erhebenden Hand ist ein Gegenstandsbezug mit inbegriffen, bei dem dieser kein vorgestellter Gegenstand, sondern dieses ganz bestimmte Ding ist, auf das wir uns entwerfen, bei dem wir im Voraus schon sind und dem wir innerlich beiwohnen.“¹⁷

Die Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Leibes. In dieser Existenzbewegung kommt eine dem Leib ureigene Zeitlichkeit und Räumlichkeit zum Vorschein. Wir zitieren hierzu noch eine weitere, sehr einschlägige Passage:

¹⁴ PP, 160.

¹⁵ PP, 161.

¹⁶ Auch in diesem zusammengesetzten Begriff kommt wiederum die Einheit von Existenz und Leiblichkeit zum Ausdruck.

¹⁷ PP, 160f.

„Sofern ich einen Leib habe und durch ihn in der Welt tätig werde, sind der Raum und die Zeit für mich nicht die Summe von auseinander liegenden Punkten und auch nicht eine Unendlichkeit von Beziehungen, deren Synthese von meinem Bewusstsein vollzogen würde und in die mein Leib verwickelt wäre; ich bin nicht im Raum und in der Zeit, und ich denke auch nicht den Raum und die Zeit; ich bin „zum“ Raum und „zur“ Zeit [im heideggerschen Sinne des Zu-Seins, bzw. des je gestimmten „In-Seins“], mein Leib haftet sich an sie an und umfasst sie. Die Weite dieses Bezugs entspricht exakt der meiner eigenen Existenz; in keinem Falle aber kann sie eine allumfassende sein: Denn der Raum und die Zeit, denen ich innewohne, haben stets zu allen Seiten unbestimmte Horizonte, die andere Standpunkte beinhalten. Die Synthese der Zeit muss, ganz wie jene des Raums, stets von neuem vollzogen werden. Die Bewegungserfahrung unseres Leibs ist kein Sonderfall der Erkenntnis, sondern sie liefert uns einen bestimmten Zugang zur Welt und zu den Gegenständen [...]“¹⁸

Auch hier wird also noch einmal deutlich, inwiefern der Leib unserer Existenz die Welt in der Tat *ursprünglich* (d.h. jedem Erkenntnisakt vorausgehend) erschließt.

Dieses dem Leib ureigene „Innewohnen“ der Zeit (und des Raums) macht ferner verständlich, inwiefern unser Leib den Bezug zur ursprünglichen Zeitlichkeit veranschaulicht: Die Zeit besteht nämlich originär nicht aus drei auseinander liegenden Dimensionen, sondern die Gegenwart impliziert je auf eine gewisse Art die Vergangenheit und die Zukunft (Merleau-Ponty bezieht sich hier natürlich implizit auf Husserls Zeitanalysen¹⁹). In jedem Augenblick einer Bewegung sind die vorherigen Augenblicke enthalten, sie sind darin gewissermaßen verschachtelt – und das Gleiche gilt ebenso auch für die kommenden. Ebendeshalb, betont Merleau-Ponty, haben wir im gesunden Zustand keine leibliche Erinnerung, kein leibliches inneres Gefühl, das uns die Krankheit (anders als verstandesmäßig) vergegenwärtigte, und ebendeshalb kann der Erwachsene auch nicht den Leib seiner Kindheit wiedereinnehmen. Das ist kein „Gedächtnisloch“ in einer objektiven Zeitreihe, sondern eben der Ausdruck für die dem Leib ureigene Zeitlichkeit.²⁰

Wie ist es nun um die spezifische Räumlichkeit des Leibs bestellt? Merleau-Pontys Hauptidee ist, dass mein Leib für mich bei weitem nicht lediglich einen Teil des Raums einnimmt, sondern es vielmehr umgekehrt für mich gar keinen Raum geben könnte, wenn ich keinen Leib hätte.²¹ Jegliche räumliche Bestimmung – und insbesondere jegliche Bestimmung des „objektiven Raums“ – erhält ihren spezifisch räumlichen Sinn durch die ureigene „Räumlichkeit“ des Leibs (auch diese Idee kommt der heideggerschen Analyse der Räumlichkeit des Daseins sehr nahe). Diese ist nicht bloß eine „Form a priori der Sinnlichkeit“

¹⁸ PP, 164.

¹⁹ Siehe v. Verf. *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2004.

²⁰ PP, 163f.

²¹ PP, 119.

(Kant) – eben *weil* die Leiblichkeit hier von tragender Bedeutung ist. Merleau-Ponty drückt das sehr schön in folgenden Worten aus:

„Der leibliche Raum kann sich deshalb vom äußeren Raum unterscheiden [...], weil er die Dunkelheit des Saals, die für die Theateraufführung notwendig ist, der Schlafhintergrund oder die vage Machtreserve, von denen sich die Geste und ihr Ziel abheben, das Gebiet des Nicht-Seins, *vor welchem* bestimmte Wesen, Gestalten und Punkte erscheinen können, ist“²²

Der Leib ist daher das stets implizit mitgemeinte „Dritte“ jener Struktur, die die Beziehung zwischen einer Gestalt und ihrem Hintergrund kennzeichnet, „und jede Gestalt hebt sich von dem zweifachen Horizont des äußeren Raums und des leiblichen Raums ab“.²³ Der Leib ist deshalb auch, wie kaum zu betont werden braucht, kein Gegenstand unter den anderen Gegenständen. Denn jeder Gegenstand kann ja aus dem Blickfeld verschwinden, während der Leib je „da“ ist – er ist je *mit da* und erweist sich somit als „der primordiale Habitus, der alle anderen bedingt und durch den diese verständlich werden“.²⁴ Dabei ist dieses vermeinte „Nicht-Sein“ freilich *orientiert*: Erst eine solche absolut ursprüngliche Orientierung ermöglicht es, die Dimensionen des „objektiven Raums“ zu bestimmen.²⁵ Und dieser Raum der Leiblichkeit (auf den sich der cartesianische Raum gründet und von dem dieser lediglich eine *Abstraktion* ist) setzt somit die *Grundkoordinaten*²⁶ fest, und er bestimmt die *Situation* des Leibs angesichts der von ihm zu erledigenden Aufgaben. Auch hier wird wiederum deutlich, inwieweit der Existenzentwurf diesen Überlegungen die Grundrichtung vorschreibt: Sowie das Dasein durch die Sorgestruktur gekennzeichnet ist, wird auch der Leib durch seine Aufgaben „polarisiert“ – sofern er nämlich als die bestimmte Haltung für aktuelle oder potentielle Aufgaben erscheint, existiert er *umwillen ihrer* und ist eben darum nicht weniger *In-der-Welt-Sein* als dieses selber – mit anderen Wor-

²² PP, 117.

²³ PP, 117.

²⁴ PP, 107.

²⁵ Merleau-Ponty bestimmt das Verhältnis von leiblichem und objektivem Raum in folgenden Worten: „Der leibliche Raum kann nur dann wirklich zu einem Fragment des objektiven Raums werden, wenn er in seiner Einzelheit als leiblicher Raum das dialektische Ferment, das ihn in einen universellen Raum verwandelt, enthält“ (PP, 118).

²⁶ Husserl bezeichnet den Leib als einen „absoluten Nullpunkt“, wobei *jeder* Leib einen solchen absoluten Nullpunkt ausmacht – was, wie M. Richir betont, zur (paradox anmutenden) Folge hat, dass die transzendente Subjektivität (in Richirs Worten: die „transzendente Interfaktizität“ (siehe *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Millon, 2004, 102ff. und 225ff. (in der Folge zitiert als „PIA“)) – als eine *Relativität* von einer *Vielzahl an Absoluta* gedacht werden muss (siehe *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, 306 (in der Folge zitiert als „FPTE“))!

ten, erst in der *Handlung* vollzieht sich die Räumlichkeit des Leibs und wird in ihrer spezifischen Dimension verständlich²⁷.

Wir kommen nun zum letzten Aspekt in dieser Charakterisierung des Leibsbegriffs bei Merleau-Ponty. Hierbei werden wir uns auf die Leibeserfahrungen, die Merleau-Ponty bereits in der „klassischen Psychologie“ auffinden konnte, stützen.²⁸ Ziel ist es hierbei, noch einmal ganz klar zu verdeutlichen, *inwiefern der Leib – in seiner sinnlich-affektiven Dimension – die Öffnung der Welt (und zur Welt hin) ermöglicht*.

Wie schon gesagt, ist der Leib kein Gegenstand unter den anderen Gegenständen. Er zeichnet sich dadurch aus, nicht gegenständlich wahrgenommen werden zu können – und das gilt z. B. sowohl für die sichtbaren Gliedmaßen als auch für sein Spiegelbild. Mein Leib ist nämlich *diesseits* aller visuellen, taktilen usw. Wahrnehmung. Merleau-Ponty erklärt das so: „Sofern mein Leib die Welt sieht oder berührt, kann er [...] weder gesehen noch berührt werden.“²⁹ Was ihn daran hindert, ein bloßer Gegenstand zu sein, ist die Tatsache, dass die Gegenstände überhaupt erst durch ihn „sind“, bzw. erscheinen können! Warum kann er weder gesehen noch berührt werden? Weil *er* eben gerade der Sehende und Berührende ist.

„Der Leib ist also kein beliebiger äußerer Gegenstand, der bloß die Besonderheit böte, immer schon da zu sein. [...] Die An- und Abwesenheit der äußeren Gegenstände sind nur Variierungen innerhalb eines primordialen Felds der Anwesenheit, eines Wahrnehmungsgebiets, über das mein Leib Macht hat.“³⁰

Die Beharrlichkeit wie auch der perspektivische Charakter der Gegenstände äußer mir lässt sich bloß durch die meines eigenen Leibs erklären. Und bereits hier

²⁷ Merleau-Ponty beschreibt die Originalität der Leibesbewegungen an anderer Stelle so: Die Bewegungen, die ich mit meinem Leib beschreibe, „greifen direkt der Endsituation vor, und meine Intention zeichnet einen räumlichen Weg nur darum vor, um das zuerst an seinem Ort gegebene Ziel zu erreichen, es gibt also so etwas wie einen ‚Keim‘ der Bewegung, der sich erst in zweiter Linie als ein objektiver Weg entwickelt. Die äußeren Gegenstände bewege ich mithilfe meines eigenen Leibs, der sie an einem Ort aufnimmt, um sie woanders hinzubringen. Ihn aber bewege ich *direkt*, ich finde ihn nicht an einem Punkt des objektiven Raums vor, um ihn woanders hinzuführen, ich brauche ihn auch nicht zu suchen, denn er ist schon immer bei mir – und ich brauche ihn also nicht zum Endpunkt der Bewegung hinzubringen, denn er berührt ihn schon von Anfang an, und *er* ist es, der sich dort hin (ent)wirft. Das Verhältnis zwischen meiner Entscheidung und meinem Leib in der Bewegung ist ein *magisches* Verhältnis“, PP, 110. Diese „Magie“ besteht eben genau darin, dass in der leiblichen Bewegung Intention und Handlung nicht getrennt aufgefasst werden dürfen, sondern zusammenfallen.

²⁸ PP, 106-110.

²⁹ Wie wir weiter unten sehen werden, macht M. Richir hierauf noch einmal in seiner Analyse des „Sehens“ ausdrücklich aufmerksam.

³⁰ PP, 108.

betont Merleau-Ponty einen Aspekt, der für seine Auffassung der Intersubjektivität bestimmend sein wird:

„Wenn die Gegenstände mir notwendigerweise je nur eine ihrer Seiten zeigen, dann deshalb, weil ich selbst an einem bestimmten Ort, von dem aus ich sie sehe und den ich selber nicht sehen kann, bin.“³¹

Die abschattungsmaßige Gegebenheit der Gegenstände der äußeren Wahrnehmung (und im Endeffekt auch, wenngleich auf eine etwas andere Weise, des *Anderen*) ist somit in meiner Leiblichkeit gegründet! Und das Gleiche gilt ebenso für die Konstanz der äußeren Welt, die ihrerseits in der Beharrlichkeit meines Leibs gründet: Der Leib ermöglicht also erst jeglichen Weltbezug und zwar dergestalt, dass die Welt nicht mehr als das Aggregat oder die Summe aller Gegenstände erscheint, sondern als der „latente Horizont unserer Erfahrung, der seinerseits vor jeglichem bestimmenden Denken ständig gegenwärtig ist.“³²

In diesem Zusammenhang müssen nun auch die bekannten, von Husserl in den *Ideen II* erwähnten Doppelempfindungen (etwa der Hände) erwähnt werden. Mit meiner rechten Hand kann ich meine linke Hand berühren. Dann erscheint die linke Hand als ein Wahrnehmungsobjekt, während die rechte Hand die Rolle des Wahrnehmungssubjekts einnimmt. Im Gegensatz zur Berührung eines Gegenstands, der meinem Leib *nicht* angehört, findet nun aber (fast) gleichzeitig eine merkwürdige Gegenwahrnehmung statt – die linke Hand wird ihrerseits zu einer wahrnehmenden, wodurch nun die rechte Hand zum Wahrnehmungsobjekt wird. Zwar können beide Wahrnehmungen nicht im strengen Sinne des Wortes *zugleich* stattfinden, das Entscheidende ist dabei aber, dass hier eine Dimension des Leibs hervortritt, *die die ursprüngliche Welteröffnung möglich macht* – welche sich im vorliegenden Falle durch die ursprüngliche Spaltung des Leibes in einen *sowohl* wahrnehmenden *als auch* einen wahrgenommenen Leib ankündigt. Auch wenn also eine Hand nicht gleichzeitig eine tastende und eine betastete sein kann, so ist sie doch potentiell *entweder* das Eine *oder* das Andere – und gerade diese Eigenschaft macht eben dieses Leibesorgan (wie jedes andere natürlich auch) zu einem *welteröffnenden*.

Schließlich muss auch Heideggers Begriff der „Befindlichkeit“ als ein leiblich vermittelter verstanden werden. Die „Befindlichkeit“ bezeichnet bekanntermaßen die ursprünglich *affektive* Welteröffnung – diese mag als eine nur mehr oder weniger leicht „gestimmte“ erscheinen oder aber durch affektive Extremsituationen (wie z. B. starken körperlichen Schmerz) gekennzeichnet sein (es ist völlig klar, dass sich die Ausführungen Merleau-Pontys hier an diesem Begriff orientiert haben). Und der Unterschied zwischen dem Leib und den „äußeren“ Gegenständen besteht eben gerade darin, dass jener ein „*affektives* Objekt“ ist, während diese lediglich (durch objektivierende Akte) *vorgestellt* werden. Entschei-

³¹ PP, 108.

³² PP, 109.

dend für Merleau-Ponty ist es, hier zu sehen, dass „mein Leib sich nicht auf die Art der Gegenstände des äußeren Sinns darbietet und diese sich vielleicht erst auf diesem affektiven Grund, der das Bewusstsein ursprünglich außerhalb seiner wirft, abheben“.³³

Diese Ausführungen in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* sind insofern sehr interessant und von bleibender Bedeutung, als sie – über den Reichtum der Einzelanalysen hinaus (die oft über Husserls und Heideggers Ansätze hinausgehen) – einen Bezug zur transzendentalen Subjektivität aufrecht erhalten, die die Abwege des szientistischen Empirismus und (im besten Falle) des „transzendentalen Realismus“ vermeiden. Der Leib ist *je mein Leib* – seine „Vermöglichkeiten“, „Potentialitäten“, „Leistungen“ können nur (im starken Sinne des Wortes) *verstanden* werden, wenn das Potential dessen, was Merleau-Ponty (wie oben erwähnt) die vorobjektive *Sicht* nennt, voll ausgeschöpft wird. Dies wird aber gerade von Merleau-Ponty in seinem ersten Hauptwerk *nicht* geleistet. Und auch in seinen „späten“ Schriften ist das nicht der Fall – und dies um so weniger, als Merleau-Ponty sich ja von einem transzendentalphilosophischen Ansatz abwendet, um den Weg einer „Ontologie des Sichtbaren und des Unsichtbaren“ (zumindest in ihren Ansätzen) zu begründen. Gerade hier setzt nun die Neufundierung der Phänomenologie Marc Richirs an.

II.

Der Begriff des Leibes nimmt bei Richir³⁴ eine doppelte Stellung ein. Er spielt – wie bei Husserl – eine tragende Rolle bei der Frage, wie das Fremdbewusstsein zu explizieren sei. Wir werden sehen, dass er hierfür den Einfühlungsbegriff umdeutet. Und darüber hinaus bietet er ihm die Möglichkeit, die These Merleau-Pontys, wonach Heideggers Existenzbegriff durch den Gegenpol des Leibes vervollständigt werden muss, zu fundieren. Hierfür liefert die Phantasia den vom architektonischen Gesichtspunkt aus entscheidenden Rahmen. Richir beschreitet somit einen Weg, der nicht nur über Merleau-Ponty hinausgeht, sondern eine neue Richtung vorzeichnet, die eben gerade Husserls Andeutungen einer Phänomenologie der Phantasia in ihrer ganzen Reichweite fruchtbar macht.

³³ PP, 110.

³⁴ Alle neueren Arbeiten M. Richirs wenden sich der Leibproblematik zu. Die wichtigsten Ausführungen hierzu findet man in *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000 (in der Folge zitiert als „PE“), und vor allem in den beiden schon erwähnten Büchern *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004) und den *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006).

Richir setzt bei einer architektonisch höchst wichtigen Unterscheidung an³⁵, die zuerst von Husserl im Text Nr. 16 von *Husserliana XXIII* gemacht wurde³⁶. Man stelle sich eine Trauersituation vor. Drei Fälle sind hierbei möglich: Entweder ich stelle mir mich als einen Trauernden vor (mein trauerndes Ich geht also ganz in die Trauersituation ein), oder ich stelle mir in der betreffenden Situation eine trauernde Person vor (hier bin also *nicht ich* der als trauernd Vorgestellte), oder aber ich stelle mir meine Trauer nicht bloß phantasiemäßig vor, sondern ich „empfinde“ wirklich Trauer – aber *aufgrund der Vorstellung* (d.h. ich traure nicht „wirklich“). Dieses Beispiel lässt drei Grundaspekte hervortreten, die Richirs Phänomenologie der Leiblichkeit entscheidend bestimmen: Wir haben es hier mit einer Trauersituation zu tun, d.h. mit einer Situation, die *affektiv* geprägt ist; ferner handelt es sich dabei explizit um eine *phantasiemäßig vorgestellte* Situation, d.h. die Rolle der *Phantasia* ist hier zentral; und schließlich wird deutlich, dass das *Ich* hier nicht bloß mein aktuelles konkret vorstellendes Ich ist, sondern in die Phantasia selbst auf eine je spezifische Weise *ingeht*.

Affektivität, Phantasia, ichrelevante (trotz aller Kritik an der Subjektivität) Beziehung bzw. (in Richirs Worten) Schematisierung – dies sind in der Tat die Grundbegriffe in Richirs Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit. Und nun lässt sich anhand des oben Entwickelten festmachen, auf welche Fragen diese eigene, originelle Antworten liefert. Für die für Richir noch offenen Problemfelder können dabei folgende Titelanzeigen gewählt werden: 1) Die Funktion der Leiblichkeit in der „archaischen“ Sphäre der transzendentalen Subjektivität; 2) Grundbestimmungen der Leiblichkeit (Trieb und „Chôra“); 3) Leiblichkeit und Affektivität (Leibhaftigkeit) und 4) die „Individuation“ der Leiblichkeit (Phantasialeib und Phantomleib).

Die Leiblichkeit in der „archaischen“ Sphäre der transzendentalen Subjektivität. Wie lässt sich die – oben schon in einer ersten Annäherung behandelte – leibliche Vermittlung der Grundstruktur der Existenz noch angemessener (d.h. „sachgemäßer“) bestimmen?

In diesem Zusammenhang sind für Richir in Wirklichkeit *zwei* philosophische Ansätze der „zweiten“ Phänomenologen-Generation – und zwar über den von Merleau-Ponty hinaus auch der von Levinas – entscheidend: einerseits in Bezug auf eine (von beiden auf ihre eigene Art gelieferte) Husserl-Kritik, andererseits aber auch aufgrund von gewissen Unzulänglichkeiten, die es für Richir bei beiden Kritikansätzen dennoch zu korrigieren gilt. Sowohl Merleau-Ponty als auch Levinas verstehen ihre Auffassung des Bezugs zum Anderen nämlich in erster Linie als eine Kritik an Husserls „Fünfter Cartesianischer Meditation“. Ihre jeweiligen Standpunkte können als zwei Extrempole aufgefasst werden, die – wie gesagt – ihrerseits wiederum einer Kritik unterworfen werden müssen. Fas-

³⁵ Siehe hierzu die Einleitung von PIA.

³⁶ *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung*, op. cit., 466.

sen wir kurz, bevor wir uns Richirs eigenen Ausarbeitungen zuwenden, diese beiden Extremstandpunkte (wie auch Husserls Antwort darauf) zusammen.

Merleau-Ponty und auch Levinas werfen der Intentionalanalyse der „Fünften Cartesianischen Meditation“ vor, aus einer egologischen, wenn nicht solipsistischen Sphäre nicht heraus zu gelangen und so den Anderen in seiner Andersheit nicht wirklich zu fassen zu vermögen. Für letzteren liegt dieses Scheitern letztlich darin begründet, dass die objektivierende, wahrnehmungsmäßige Intentionalität nicht dazu geeignet ist, dem Bezug zum Anderen wahrheitsgetreu Rechnung zu tragen. Levinas' These ist, dass der Bezug zum Anderen kein Erkenntnisbezug ist und auch kein solcher sein kann. Erkennen heißt stets „identifizieren“, „gleichsetzen“, „gleichmachen“. Jeder Erkenntnisakt ist ein Akt der Identifikation – und zwar sowohl im Sinne des Sich-Ausdehnens als auch des Sich-Einverleibens.³⁷ Nun entzieht sich der Andere *als Anderer* eben jeder Identifikation bzw. Gleichsetzung – wenn anders er seine Andersheit eben soll bewahren können. Mit anderen Worten, der Andere ist einer Erkenntnis ursprünglich nicht zugänglich, und dies ist eben der Grund für den bekannten Vorrang der Ethik im levinasschen Denken, sofern dieses ja dem ursprünglichen Bezug zum Anderen gerecht werden will, vor jeder Ontologie, Erkenntnisphilosophie usw.

Merleau-Ponty entsagt seinerseits dem erkenntnismäßigen Bezug zum Anderen *nicht*. Bei ihm liegt, wie gesagt, das andere Extrem vor. Auch er versucht dem vermeintlichen husserlschen Solipsismus zu entgehen. Dafür ist es seines Erachtens nun aber notwendig, *in der Struktur des transzendentalen Bewusstseins selbst* die Möglichkeitsbedingungen der Begegnung des Anderen ausmachen zu können. Dies geschieht in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf die folgende Art. Merleau-Pontys Hauptkritik richtet sich gegen die cartesianische Auffassung eines sich selbst gegenüber durchsichtigen Subjekts, das jeder Erkenntnis zugrunde liege. Ihm zufolge entspricht nämlich eine solche „Transparenz“ dem phänomenologischen Tatbestand nicht. Das Subjekt ist vielmehr gewissermaßen – allein schon durch seine grundlegend zeitliche Struktur – je schon sich selbst gegenüber entrückt und insofern nicht völlig mit sich selbst gleich. Es ist sich selbst immer auch schon ein Anderes. Im Bezug des Subjekts zu sich selbst tut sich somit eine „Spalte“ auf, *in die sich jegliche Andersheit, und insbesondere die des anderen Subjekts einnisten kann*. Das Subjekt ist ursprünglich in Bezug zum Anderen, weil es strukturell nicht mit sich selbst gleich ist. Das Subjekt ist also sich selbst ein Anderes – und deshalb ist der Andere auch immer schon in ursprünglichem Bezug zum Subjekt. Merleau-Ponty meint somit, auf die solipsistischen Ausführungen Husserls die passende Antwort gefunden zu haben.

Diese beiden Kritiksätze wurden in Wirklichkeit – wie Richir vertiefend auseinandersetzen wird – bereits *von Husserl selbst* widerlegt. Der einschlägige

³⁷ Dies ist übrigens auch Levinas' Auffassung zufolge ein Grund dafür, dass Heidegger in *Sein und Zeit* der Frage nach dem Anderen nicht nachgegangen ist und auch nicht nachgehen konnte – denn die Fundamentalontologie zeugt in ausgezeichneter Weise von diesem Vorrang der Identifikation innerhalb der Daseins-sphäre.

Text für das Verständnis der Konstitution der Fremderfahrung bei Husserl ist der § 54 der „Fünften Cartesianischen Meditation“. Die Fremderfahrung kommt nämlich keiner präsentierenden Wahrnehmung (Perzeption), sondern einer Appräsentation (A-perzeption) gleich, die eine spezifische Art der *Einfühlung* ins Spiel bringt. Was ist darunter zu verstehen? Damit sich die Erfahrung des Anderen konstituieren kann, sind zwei Leiber notwendig: der Eigenleib und eben der Leib des Anderen. Dieser erscheint nun erst einmal bloß als ein Körper, es ist zunächst nicht auszumachen, ob dieser wirklich „beseelt“ ist. Die Bedingung der eigentlichen Fremderfahrung ist nun, dass beide Leiber – der des Ego und der fremde Leibkörper – sich zu einer Einheit verschmelzen, sich „paaren“ – das ist genau der Sinn der A-perzeption³⁸, bzw. der Appräsentation³⁹ des fremden Leibs, welche sich freilich je in synthetischer Deckung mit der präsentativen Schicht vollzieht. Mit dem Dasein des Anderen treten wir aus der perzeptiven Welt der rein egologisch-subjektiven Dimension hinaus und gewissermaßen in die a-perzeptive Welt der Intersubjektivität hinein. Hierzu sind Husserl zufolge drei Dinge nötig: zunächst der Eigenleib als *fungierender*; ferner die *reproduktive*, „eingefühlte“ Erscheinung des Eigenleibs im Stellungswechsel „als wenn ich dort wäre“ und schließlich die den Erfahrungsstrom durchziehende „Einstimmigkeit“ des leiblichen Waltens, Gebarens und Gehabens des Anderen.

Richirs Anliegen ist es nun, diese Analyse dahingehend zu vertiefen, dass der Sinn der hierin liegenden „Einfühlung“ deutlicher expliziert werden muss – u.a. damit jener jeglicher konstruktive⁴⁰ Charakter genommen wird. Dadurch wird er auch den (wie er ihn nennt) „existenzialen Solipsismus“ Heideggers abwehren können. Letzterer fokussiert sich in erster Linie auf den vermeintlich „ekstatischen“ Charakter des Daseins. Die Ekstase ist für ihn eine bloß *scheinbare*: Ein „Draußen“, ein „Dort“ ist nur von einem „Hier“ aus möglich. Heideggers Fun-

³⁸ Es gilt also, die A-perzeption nicht lediglich als eine perzeptive *Abwandlung* (Modifikation), sondern als Eröffnung einer spezifischen – eben die Fremderfahrung ausmachenden – Auffassungsweise zu verstehen.

³⁹ Die Appräsentation bezeichnet den doppelten – äußerst bedeutenden – Sachverhalt, dass sie weder Präsentation *fordert* noch *zulässt* (*Cartesianische Meditationen* (V. Meditation), § 54, Hamburg, Meiner, 122).

⁴⁰ In Bezug auf diesen *konstruktiven* Charakter der phänomenologischen Analyse der Fremderfahrung ist vielleicht das letzte Wort noch nicht gesprochen. Zwei Argumente scheinen uns hierfür bedeutend zu sein. Was den phänomenologischen Gehalt dieser Analyse angeht, so ist klar, dass die rein *deskriptive* Analyse hier an ihre Grenzen stößt: Eigenerfahrung und Fremderfahrung schließen sich letztlich gegenseitig aus. Damit der Sinn der erwähnten „Reproduktion“, bzw. „Appräsentation“ erfasst werden kann, muss man sehen, dass der „Kern“ der Appräsentation eines mitdaseienden Ego (*Cartesianische Meditationen*, § 54, 122) phänomenologisch *konstruiert* wird (wobei diese phänomenologische Konstruktion keine spekulative, metaphysische Konstruktion ist). Darüber hinaus geht es Husserl um die spezifische *Legitimation*, um die Erkenntnis*rechtfertigung* dieser Analyse der Fremderfahrung. Diese kann unserer Auffassung nach nur durch eine konstruktive Phänomenologie geliefert werden (zu diesen beiden Punkten, siehe v. Vf. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007).

damentalontologie vermag es nicht, aus dieser „existenzialen Blase“ hinauszugehen.

Dies wird nun aber also durch eine Neuinterpretation von Husserls „Einführung“ möglich – und zwar durch den von Richir hervorgehobenen Begriff der „perzeptiven Phantasie“.⁴¹ Die Einfühlung wird nämlich seiner Auffassung nach nur durch letztere ermöglicht. Bei der Einfühlung handelt es sich in keinem Falle um einen *erkenntnismäßigen*, sondern, sofern in der perzeptiven Phantasie die „Phantasie-Affektionen“ (s. u.) mitspielen, um einen *affekt*geladenen Bezug (Richir nähert sich hier also der levinasschen Position an). Dabei erweckt der Blick des Anderen meinen eigenen Blick:

„Durch die Darstellbarkeit des Antlitzes und der Leibkörperlichkeit des Anderen kann ich – freilich mithilfe eines räumlich und zeitlich nichtigen Abstandes – den pochenden und lebendigen ‚Kern‘ des Anderen ‚fühlen‘, und von da aus auch mich selbst, in der Transmutation dieses Abstands in einen solchen, der ein (sprachlich) zeitigender und verräumlichender Abstand ist (zwei absolute Hier), als den Anderen dieses Anderen fühlen. Noch eigentlicher: Was ich im ‚Kern‘ des lebendigen Blicks des Anderen ‚wahrnehme‘, sind, durch die Vermittlung der Affektionen, die ich dort als sich in ihren unaufhörlichen Umschwüngen modulierende fühle, genauso auch die Phantasien des Anderen und unter ihnen die nicht darstellbaren ‚perzeptiven‘ Phantasien, die sich dort tanzend abspielen [...]“.⁴²

Die Einfühlung findet nämlich je in der (der Chôra gleichzusetzenden) *Leiblichkeit*, die hier als eine *Phantasieleiblichkeit* aufzufassen ist, statt.⁴³

Kommen wir nun also, nach einer ersten Verortung des richirschen Standpunkts innerhalb der phänomenologischen Tradition, zur *eigentlichen* Problematik. Richirs Neufundierung der Phänomenologie hat den Anspruch – auch wenn ihr Urheber nur zögerlich dazu bereit ist, hierin eine *ontologische* Neubestimmung ihrer „ersten Koordinaten“ zu sehen –, die Grundstrukturen der transzendentalen Subjektivität in ihrem *ursprünglichsten* (nämlich dem „archaischen“) „Register“ aufzudecken. Dies bedeutet, dass die Intentionalitätsstruktur – aber genauso auch die Begriffe „Subjekt“, „Noesis“, „Noema“ usw. – in einer tieferen (d. h. also *vor-intentionalen*), ihren Sinn ursprünglicher bestimmenden Sphäre aufzusuchen sind. Das Bemerkenswerte dabei ist (was unser spezifisches Problem hier angeht), dass diese Grundsphäre in einem zweifachen Sinne mit dem *Leibbegriff* zusammenhängt. Wir werden nun zunächst diese beiden Zusammenhänge näher erläutern.

⁴¹ Eine gute Erklärung dieses Ausdrucks, der die Perception eines Darstellbaren *und zugleich eines prinzipiell Nicht-Darstellbaren* bezeichnet, findet man in den *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008, 15ff. (in der Folge zitiert als „FPL“). Wir werden auf diesen Begriff weiter unten ausführlich zurückkommen.

⁴² FPL, 19.

⁴³ Dieser Punkt wird weiter unten detaillierter behandelt werden.

Jede Sinnbildung kann in Richirs Worten als ein Sich-Artikulieren („se-dire“) „*schematischer Wesen*“ (und zwar in ihrer *affektiven* Dimension) aufgefasst werden, die sich (indirekt) ausschließlich in „*Phantasien-Affektionen*“ ausweisen lassen. Was ist hierunter zu verstehen?

Die entscheidenden, in diesem Zusammenhang von Richir eingeführten Begriffe sind: „Wesen“, „Schematismen“, „Affektivität“ einerseits und, wie bereits erwähnt, „Phantasien-Affektionen“ andererseits. Richir geht hier nicht von einer konstituierenden „transzendentalen Subjektivität“ aus, sondern von der konkreten Sinnbildung, die zwar nicht in einem „Subjekt“ fundiert ist, andererseits aber auch nicht einer „asubjektiven Phänomenologie“ (im Sinne Patočkas) zugeordnet werden kann. Diese Sinnbildung vollzieht sich als ein „sich machender Sinn“, das heißt im Sich-Artikulieren von „*Wesen sauvages*“ (etwa: „wilder Wesen“ – diesen Ausdruck übernimmt Richir vom „späten“ Merleau-Ponty). Das Wort „Wesen“ bezeichnet dabei keine überzeitliche, ideale Wesenheit, sondern ist die Substantivierung von Heideggers Zeitwort „wesen“. Diese „wilden Wesen“ können nur in so genannten „Schematismen“ eigens erfasst („schematisiert“) werden – ein Erfassen, das ein Subjekt wenn nicht voraussetzt, so zumindest ermöglicht (und deswegen handelt es sich hier nicht um eine „asubjektive Phänomenologie“!⁴⁴). Von diesem so schematisierten Wesen (bzw. vom schematischen Wesen) kann die *Affektivität* nicht getrennt werden. Ein fast identischer Begriff für die Affektivität ist Richirs Begriff der „*Leibhaftigkeit*“, der jede Form der leiblichen (selbst „leibhaftigen“) Affektivität ausdrückt.⁴⁵ (Hier tritt also zum ersten Mal eine leibhafte Dimension bei Richir auf.) Richirs Auffassung in seinen letzten Schriften ist nun, dass der Komplex schematische Wesen/Affektivität in den „Phantasie-Affektionen“ „west“ oder letzteren „innewohnt“ – die „Phantasie-Affektionen“ sind somit „Schatten von nichts“ bzw. sie konstituieren das *concretum* der Phänomene als „nichts als Phänomene (*rien que phénomènes*)“ – ohne sie käme es sonst nämlich in der Tat in keiner Weise zu irgendeiner Form der Bewusstwerdung dieses Komplexes.

Dieser „sich machende Sinn“, dieses Sich-Artikulieren der schematischen (und „leibhaftigen“) Wesen vollzieht sich nicht in einer abgründigen Leere, sondern in einer absoluten Urform jeglicher Räumlichkeit (von der der „Raum“ nur abstraktiv abzuziehen ist), die Richir mit der platonischen „*Chôra*“ gleichsetzt (siehe hierzu den *Timaios*). Entscheidend ist nun, dass die „*Chôra*“ (auf die wir weiter unten zurückkommen werden) fast völlig getreu durch den Begriff der „*Leiblichkeit*“⁴⁶ übersetzt werden kann (diesen Begriff – wie auch den Begriff der

⁴⁴ Und auch genau aus diesem Grunde sagten wir oben, dass M. Richir das transzendentalphilosophische Potential der Analysen Merleau-Pontys in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* überzeugender als dieser selbst ausschöpft.

⁴⁵ Wir werden den Begriff der „Leibhaftigkeit“ weiter unten genauer erläutern.

⁴⁶ M. Richir setzt in den FPTE die Chôra mit „der Leiblichkeit des primordialen Leibs“ gleich (a.a.O., 270). Wie wir aber weiter unten zeigen werden, ist das nur die *eine* der beiden Bedeutungen, die M. Richir diesem Begriff verleiht.

„Leibhaftigkeit“ – gebraucht Richir in seinen Schriften auf Deutsch) – womit also hierdurch auch der zweite Hinweis auf den Leibesbegriff gegeben wäre. Erläutern wir nun die Begriffe des „Leibes“ und der „Leiblichkeit“ näher.

Bestimmung der Leiblichkeit. Richirs Analysen der Leiblichkeit tragen zur Lösung eines Grundproblems bei, das sich in der transzendentalen Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* ergab. Kants Grundeinsicht, der Raum und die Zeit seien als „Formen der Sinnlichkeit“ Grundformen des transzendentalen Subjekts, wurden von allen Transzendentalphilosophen – wenn auch zumeist in einer veränderten Terminologie – übernommen. Das Problem, das jedoch nicht gelöst wurde, war folgendes: Wenn der Raum und die Zeit, als Bedingungen jeglichen Bezugs zur Welt, keine objektiven Bestimmungen der Welt sind, sondern vom Subjekt gewissermaßen an die Welt herangetragen werden, welche Raum- und Zeitbestimmungen müssen dann dem Affizierenden selbst zukommen, damit es den sinnlichen Formen des Subjekts „entsprechen“ und dieses eben affizieren kann? Für Richir liegt das vermittelnde Moment nicht im Raum und/oder in der Zeit, sondern eben in der *Leiblichkeit*.⁴⁷ Genauer gesagt, besteht seine Antwort auf die obige Frage in einer Neuinterpretation des Subjekt-Objekt-Bezugs, welche *zwei Grundbedeutungen* der Leiblichkeit dergestalt in Beziehung setzt, dass diese Vermittlung endlich zufrieden stellend erläutert und gelöst wird.

Was versteht Richir also unter dem Begriff der „Leiblichkeit“? In der Tat müssen hier in Wirklichkeit *zwei* Grundbedeutungen unterschieden werden: auf der „(vor-)subjektiven“ Seite die Leiblichkeit als Assoziationsgrund „sinnlicher Tendenzen“, und auf der „(vor-)objektiven“ Seite (genauer, wie bereits soeben angedeutet: diesseits der Unterscheidung zwischen einer subjektiven und einer objektiven Seite) die Leiblichkeit als „Chôra“.

⁴⁷ Hier tritt der Standpunkt (einer „neuen Philosophie“) zu Tage, der – Bergson zufolge – schon zumindest implizit von Kant vertreten wurde, ohne dort allerdings in allen seinen Konsequenzen entwickelt worden zu sein (wir danken J.-C. Goddard für den Hinweis auf folgendes Zitat): „Indem Kant in der Intelligenz vor allem ein Vermögen sah, Verhältnisse herzustellen, schrieb er den Gliedern, zwischen denen sich diese Verhältnisse herstellen, einen außer-verstandesmäßigen Ursprung zu. Er behauptete somit – gegen seine unmittelbaren Vorgänger –, dass die Erkenntnis nicht gänzlich in verstandesmäßige Begriffe aufzulösen sei. [...] Dadurch bereitete er einer neuen Philosophie den Weg, die sich durch eine höhere Anstrengung der Anschauung in der außer-verstandesmäßigen Materie der Erkenntnis ansiedelte. Könnte nicht das Bewusstsein, sofern es mit dieser Materie zusammenfällt und den gleichen Rhythmus und die gleiche Bewegung wie sie annimmt, durch zwei entgegengesetzte Anstrengungen – die jeweils nach oben und nach unten gerichtet sind – diese beiden Formen der Wirklichkeit, nämlich Körper und Geist, von innen erfassen und nicht mehr bloß von außen ansehen? [...] Kant selbst freilich hat diesen Weg nicht beschritten.“ (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, 797f.) Kant zwar nicht – wohl aber Fichte (in seiner Konzeption der Einbildungskraft und der genetischen Konstruktion) und eben M. Richir (in seiner Phänomenologie der Leiblichkeit).

Wie oben erwähnt, ist – „architektonisch“ betrachtet – für Richir nicht die *Wahrnehmung* die Grundform jedes intentionalen Bezugs, sondern die *Phantasie*. Diese hat nun *zwei Quellen* – wobei eben die Leiblichkeit bei einer von diesen eine entscheidende Rolle spielt. Die erste Quelle ist die „Aisthesis“. Sie entspricht in etwa dem fichteschen „Anstoß“ und liefert das, was im Nachhinein als „Empfindung“ (im kantischen Sinne) ausgemacht werden kann. Sie ist die Quelle „äußerer“ Empfindungsdaten – auch wenn eine „Empfindung“ in Wirklichkeit den Schmelzpunkt zwischen etwas Äußerem und etwas innerlich Empfundene bezeichnen. Die zweite Quelle ist der Trieb (im husserlschen Sinne einer „Trieb-intentionalität“, die ja auf der Ebene der passiven Synthesis fungiert), d.h. „triebhafter“, „sinnlicher“ oder „affektiver“ Tendenzen, die in gewisser Weise der Phantasie innewohnen. Entscheidend hierbei ist nun, dass diese affektiven Tendenzen durch innere Assoziationen bestimmt werden, die von der Leiblichkeit (bzw. der inneren Einheit von Leiblichkeit und Leibhaftigkeit) herrühren! (Diese Idee findet man bereits bei Husserl in den „Bernauer Manuskripten“ (im Text Nr. 14 von *Husserliana XXXIII*) an, wo Husserl diese Assoziationen den affektiven Tendenzen – die Richir auch einfach als „Affektionen“ bezeichnet – zuschreibt.)

Die zweite Grundbedeutung der Leiblichkeit ist die oben schon eingeführte platonische „Chôra“. Diese ist nur schwer zu definieren. Man könnte sie als die völlig unbestimmte, amorphe, formlose, archaische Mitte zwischen (übersinnlichem) Denken und (sinnlicher) Ausdehnung (bzw. Materie) bezeichnen, die bei jeder Sinnbildung vorausgesetzt werden muss und die Zeitigung und insbesondere die Verräumlichung des Schematismus möglich macht.⁴⁸ Richir gibt somit dem von Merleau-Ponty eingeführten Begriff der „chair du monde“ (was etwa durch das „Fleisch der Welt“ wiedergegeben werden kann) eine neue Bestimmung, die insbesondere der (bei Merleau-Ponty nur unzureichend ausgeführten) bewusstseinsmäßigen Erfassung durch das Subjekt, seiner Aneignung und seinem ureigentlichen „Verstehen“ Rechnung trägt. Dieser Begriff ist bei Merleau-Ponty allerdings bloß der Name für ein Problem, nicht aber für dessen Lösung. Deswegen muss die Leiblichkeit dann auch nicht nur als das dem leiblichen Subjekt und der äußeren Welt „Gemeinsame“, das die Begegnung beider ermöglicht, sondern als ein Strukturmoment des (schematischen) Erfassens der Welt selbst aufgefasst werden! Dieser Punkt wird weiter unten noch genauer ausgeführt, wenn wir auf die „Individuation“ der Leiblichkeit zu sprechen kommen.

Inwiefern ist nun also die Leiblichkeit das gesuchte Vermittlungsmoment zwischen „Subjekt“ und „Objekt“? Beide Bedeutungen der Leiblichkeit müssen zusammengedacht werden: Die Assoziationen der affektiven Tendenzen sind leibliche, auf der Chôra gegründete Assoziationen, und die Chôra selbst verweist

⁴⁸ Die Chôra und der Schematismus verweisen in der Tat aufeinander, indem sie sich gegenseitig möglich machen – nach M. Richirs Definition ist der Schematismus nämlich eine bewegliche Gliederung von „Kondensierungen“ (oder „Verdichtungen“) und „Dissipationen“ der sich entfaltenden Chôra (siehe PE, 466ff).

ursprünglich je schon auf die „Affektivität“. Und die Lösung des oben skizzierten Problems liegt eben gerade darin, dass die Leiblichkeit sowohl eine „subjektive“ Dimension ausdrückt (nämlich in den endogenen Verweisen innerhalb der „Affektionen“), als auch – „chôratisch“ – prä-subjektiv und prä-objektiv präsent ist. Die Originalität des richirschen Ansatzes (über den von Merleau-Ponty hinaus) besteht also darin, auf diesen sehr bedeutsamen Zusammenhang hingewiesen zu haben.

Aufweisung der ursprünglichen „Befindlichkeit“ (d.h. der „Leibhaftigkeit“). Wie bereits oben betont, nimmt Heideggers Begriff der „Befindlichkeit“ in der Phänomenologie des Leibes und der Leiblichkeit eine sehr wichtige Rolle ein – und dies gilt selbstverständlich für Richir nicht weniger als für Merleau-Ponty (und zwar gerade weil Heidegger in diesem Zusammenhang dem *Leib*begriff nicht die ihm gebührende Achtung geschenkt hat). Die Befindlichkeit sondert sich nicht bloß dadurch von der „Sinnlichkeit“ ab, dass sie kein dem Verstand entgegen gesetzter „Erkenntnisstamm“ ist, sondern sie bezieht sich darüber hinaus – sofern sie je ein Befinden und Sich-Befinden anzeigt – auch auf die dem existierenden Dasein je eigene *Situation* – ein Begriff der eben auf den *Leib*, seine „Orientiertheit“, seine ihm eigene „Räumlichkeit“ und „Zeitlichkeit“ usw. verweist. Anstatt nun den Begriff der „Befindlichkeit“ wieder aufzunehmen, wählt Richir hier den (auf Deutsch verwendeten) Begriff der „Leibhaftigkeit“. Hier nun einige Gesichtspunkte, die zur Begründung dieser terminologischen Verschiebung beitragen mögen.

Die Wörter „leibhaft“ und „leibhaftig“ verweisen auf die „Jemeinigkeit“, „Faktizität“, „Leibhaftigkeit“ der Existenz. Das, was „leibhaft“ da oder gegeben ist, ist da, so „wie es ‚es selbst‘“ ist. Wir werden, wie gesagt, das schwierige Problem der Individuation der Leiblichkeit weiter unten ausführlich behandeln – hier reicht es aus, zunächst festzuhalten, dass der Begriff der *Leibhaftigkeit* (im Gegensatz zur *Leiblichkeit*) die in *diesem* Sinne „leibhaftige“ (also der jemeinigen Faktizität ureigene) Affektivität bezeichnet.⁴⁹

Explizit Pate gestanden haben für diese Einführung des Begriffs der Leibhaftigkeit bei Richir *Binswanger* (in seinen psychopathologischen Studien), *Heidegger* (vor allem durch den Begriff der „Stimmung“) und (etwas impliziter) die Anthropologien von *H. Lipps* und *A. Kolnai*. Binswangers Untersuchungen der *Psychosen* haben affektive Tiefen hervortreten lassen, die eben eine spezifisch *leibhafte* Bedeutung haben und sich also nicht auf intellektuelle Phänomene reduzieren lassen. Heideggers Ausführungen über die „Stimmungen“ sind hier ebenfalls sehr wichtig. Allerdings kritisiert Richir die Beschränkung der Stimmung auf eine – letztendlich den Begriff des *Verstehens* kennzeichnende – Welteröffnung.

⁴⁹ Hier unterscheidet sich M. Richir zwar nicht grundlegend von Heideggers Ausführungen – der Begriff der „Leibhaftigkeit“ betont jedoch die Vorrangstellung des *Leibes* in der faktischen Jemeinigkeit mehr, als dies bei Heidegger selbst der Fall ist.

Jede Stimmung ist nämlich eine *leibliche* – und nicht bloß eine solche der „Seele“, der „Psyche“... (Stimmungen sind nicht bloß Launen!). Zu ihnen gehört jede Form des Wohl- oder Unwohlseins, Ängste, Freuden, Trauer, Glück usw. Ein anschauliches Beispiel für dieses Phänomen der Leibhaftigkeit (im Unterschied eben zur heideggerschen Stimmung) ist das Gefühl der Erleichterung nach einer starken psychischen Anspannung. Wenn man z. B. nach einer solchen eine gute Neuigkeit erfährt und dann zum Ausdruck bringt, dass man sich „erleichtert“ fühle, so ist das nicht bloß ein leeres Wort, sondern man ist dann wirklich gewissermaßen „leichter“. Der Leib „fühlt“ diesen Unterschied – während das Körpergewicht „objektiv“ selbstverständlich unverändert bleibt.

Eine Vertiefung dieser Aspekte wurde Richir durch die von G. van Kerckhoven angeregte Lektüre von H. Lipps und A. Kolnai ermöglicht.⁵⁰ Diese ist für ihn deshalb so interessant, weil sie den Status der Leibhaftigkeit des Leibes zu präzisieren gestattet – was uns auch zugleich die Möglichkeit bietet, den *ontologischen Status* des Leibes näher zu erläutern. Dieser ist nämlich zweideutig: Der Leib „ist“ zweifelsohne gewissermaßen – und andererseits auch *nicht*. Im Unterschied zum *Ego Cogito* Descartes' ist er kein „ontologisches Simulacrum“ (wie Richir sich ausdrückt). Das heißt: Der Leib ist deshalb keine (sich selbst erscheinende) Erscheinungsbedingung jeder möglichen Erscheinung, weil er selbst nicht eigentlich „ist“, sondern sich nur *sich selbst schematisierend* phänomenalisieren kann. (Dies bezeichnet hier eine Schematisierung „auf“ oder „in“ der Chôra, d.h. eine „chôratische“ Schematisierung des Leibes.) Für Richir phänomenalisiert sich der Leib (im „archaischsten Register“) letztendlich als ein schematisches Phänomen *und zugleich* als ein sprachliches Phänomen (*phénomène de langage*). Und genau diese Idee wird nun also bei H. Lipps und A. Kolnai (die Binswangers Idee in einer anderen Richtung weiterdenken und vertiefen) veranschaulicht. Auch bei ihnen wird z. B. der Ekel durch eine leibliche Bewegung verursacht, die dem physiologisch Empfundene analog ist. A. Kolnai beschreibt im Besonderen den Ekel⁵¹, den man einer bestimmten Person gegenüber empfinden kann. Hier vollzieht sich eine sich im Leib abspielende, affektive Reaktionen mit sich bringende Bewegung, die keine physische, sondern eine Phantasiekinesthesen hervorrufende Bewegung ist. Der Leib wird dabei gewissermaßen von Phantasiekinesthesen durchzogen. Und dies impliziert eben für Richir einen Schematismus, denn diese Phänomene finden im „chôratischen Feld“ statt – wodurch sich also genau dieser (oben erwähnte) zweideutige ontologische Status des Leibs ausdrückt.

⁵⁰ Siehe G. van Kerckhoven, *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »* (G. Misch, H. Lipps), ins Französische übersetzt von G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzù und B. Vauthier (unter der Leitung von M. Richir), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2007, insbes. 125ff.

⁵¹ A. Kolnai, *Der Ekel*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hg. v. E. Husserl, Bd. X, Halle (Saale), 1929, 515-569.

Phantasieleiblichkeit und Phantomleiblichkeit. Richir führt nun Merleau-Pontys (nicht radikal genug ausgeführte) Idee einer Wende des Subjekt-Welt-Bezugs insofern zu Ende, als er die Leiblichkeit „der Welt“ eingehender untersucht und die (schon mehrmals angeklungene) Frage nach der Individuierung der Leiblichkeit aufwirft. Anders gesagt, nachdem der Begriff der Leiblichkeit (wie auch der Leibhaftigkeit) in einem ersten Umriss dargestellt wurde, stellt sich nun in der Tat die Frage nach dem Bezug der konkreten (vereinzelt) Subjektivität zu dieser Leiblichkeit. Richir führt hierzu zwei neue Begriffe ein – die des „Phantasieleibs“ und des „Phantomleibs“ –, die der Art, wie das Subjekt sich auf sein Objekt bezieht – nämlich entweder „phantasiemäßig“ oder „einbildungsmäßig“ – Rechnung tragen. Um das zu veranschaulichen, bedienen wir uns zweier Beispiele: der Bildbetrachtung und der Fremderfahrung.

Was „geschieht“ bei der *Betrachtung eines Kunstwerkes* – etwa einer der berühmten Frauendarstellungen Vermeers? Entweder „ruft“ hier die Betrachtung eines solchen Bildes „etwas hervor“, ein „Zirkulieren“ zwischen Betrachter und Bild, das das Bild zu einem „lebendigen“ macht, oder aber die Farbe auf der Leinwand lässt den Betrachter kalt, das Bild ist und bleibt „leblos“. Im ersten Fall besteht ein *leibliches* Verhältnis (im Sinne Richirs) „zwischen“ Betrachter und Bild, im zweiten Fall nicht. Dieses leibliche Verhältnis ist nun für Richir aber kein körperlich wahrnehmbares (in Zeit und Raum), sondern ein „phantasieleibliches“, weil das, was den ästhetischen Wert des Bilds („in“ und „für“ den betreffenden Betrachter) ausmacht, ja gerade nicht eigens *wahrgenommen* wird. (Und im ersten Fall („auf meiner Seite“) individuiert sich der Phantasieleib, im zweiten Fall („auf der Seite des Anderen“) fungiert er nicht.) Der Phantasieleib bezeichnet also den nicht erscheinenden („unscheinbaren“) Teil in der Bildbetrachtung, der das Leben des Bildes ausmacht. Andererseits ist aber dieses Verhältnis keine freie Fiktion – um dieses so ermöglichte Verhältnis zu beschreiben, weist Richir hier deshalb auf die Rolle der oben bereits eingeführten „*perzeptiven Phantasie*“ hin. Diese stellt in der Tat etwas vor, was teils dargestellt werden kann, teils aber auch nicht darstellbar ist. Darstellbar ist das, auf der Grundlage dessen die Phantasieleiblichkeit „zirkuliert“. Nicht darstellbar ist dagegen diese Phantasieleiblichkeit selbst – die jedoch nicht *Nichts* ist, sondern das ästhetische Gefallen allererst möglich macht. Richir bezeichnet den (nur der perzeptiven Phantasie zugänglichen) „Leib“ desjenigen, *für den diese Zirkulation stattfindet*, als „Phantasieleib“. Für denjenigen aber, der „phantasieleiblich“ unberührt bleibt und in diesem Falle etwa nur ein „bloßes Bild“ erblickt, besteht hier ein rein *einbildungsmäßiges* Verhältnis, seine Phantasieleiblichkeit ist verflogen oder hat sich gar nicht erst ausbilden können: Sein Leib ist *in diesem Verhältnis* ein „Phantomleib“. (Und auf die Bildbetrachtung bezogen heißt das: Der in einem leiblichen Bezug zu etwas stehende – und dadurch eigens fungierende – Phantasieleib *phänomenalisiert sich* zwar, d.h. etwas „in“ ihm ruft eine Darstellung (= Erscheinung) hervor, jedoch, wenn dies *sich hierauf beschränkte*, dann wäre das Bild lediglich eine bloße *Darstellung von* etwas.) Der Phantomleib ist also das

Überbleibsel der Leiblichkeit des Leibes, wenn der Betrachter des Bildes dieses nur als ein Bild auffasst. Und was von der Leiblichkeit übrig bleibt, ist eben eine im Sehen *unverortete* („nicht lokalisierbare“) Phantomleiblichkeit. Der Betrachter löst sich hier im Phantomleib auf und wird von ihm gewissermaßen gefangen genommen. Man kann auch sagen: Der Phantomleib ist eine „Atmosphäre“, ein herumirrendes Auge, das sich auf diese oder jene Darstellung der Einbildungskraft fixiert.

Die Phantasieleiblichkeit kann auch bei der *Erfahrung des Anderen* aufgezeigt werden: Sie ist nämlich der Grund dafür, dass ich, um zur „Innerlichkeit“ des Anderen Zugang zu haben, mich nicht in diese Innerlichkeit *hineinzuprojizieren* brauche. Durch den Phantasieleib kann ich (durch einen Austausch der *Blicke*⁵²) den Anderen „von innen her“ „fühlen“, ohne jedoch der Bewusstseinsphäre des Anderen anzugehören. Der Phantasieleib „zirkuliert“ dabei wiederum zwischen mir und dem Anderen.⁵³ Das heißt aber, dass die konkrete Intersubjektivität, d.h. die intersubjektive Monadengemeinschaft, „vor“ jeder Konstitution des einzelnen Subjekts (bzw. der einzelnen Monade), eine (in Richirs Worten) transzendente *Interfaktizität*⁵⁴ zur Voraussetzung hat. Diese bezeichnet eine radikale Pluralität „absoluter Hier“ (die nicht konkret gegenwärtig zu sein brauchen) als „Sitze (Hedrai)“ der Chôra.⁵⁵ In der *Phantasieleiblichkeit* spielt sich etwas ab, das den Bezug zweier absoluter Hier herstellt (wodurch sie so gewissermaßen mit der Chôra zusammenfällt) – zwischen zwei Hedrai besteht also ein ständiges Hin und Her. Im Phantomleib dagegen handelt es sich um den Bezug einer Ein-

⁵² „L'échange des regards“ wurde in den *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* für M. Richir sozusagen zum Paradigma der Konstituierung der Erfahrung des Anderen (siehe z. B. a.a.O., 289ff. und 294ff.). Ich kann aber auch, wie in früheren Schriften oft betont, dem Anderen gegenüber eine „aktive, nicht bildhafte Mimesis von innen (*mimesis active non spéculaire du dedans*)“ vollziehen – „aktiv“, weil *ich* hierin tätig bin, „nicht bildhaft“, weil es sich dabei um keine – *narzistische* (d.h. durch das Selbst und vom Selbst aus projizierte) – *Simulation* dessen handelt, was der Andere fühlt, und „von innen“, weil sich hier alles so verhält, „wie wenn ich dort wäre“.

⁵³ Dabei kann dem Phantasieleib kein bestimmter Ort zugeteilt werden. Um den singulären „Leib“ zu verorten, führt M. Richir den platonischen Begriff der (verräumlichenden) „Hedra“ (etwa: „Sitz“) ein. Der Leib ist für letztere konstitutiv – er konstituiert so ein vor-räumliches „absolutes Hier“.

⁵⁴ Der Unterschied zwischen der transzendentalen Intersubjektivität und der – zum ersten Mal in den *Méditations phénoménologiques* (1992) eingeführten – transzendentalen Interfaktizität besteht für M. Richir darin, dass jene die Gegenwart anderer im Leibkörper verkörperlicher Subjekte zur Voraussetzung hat. Wenn auch Husserl selbst gelegentlich die Dimension der Interfaktizität durchaus gesehen hat (siehe z. B. den Text Nr. 21 in *Husserliana XV*, wo er sie als „transzendente Koexistenz“ bezeichnet), so ist er laut M. Richir doch prinzipiell im Irrtum, da er von der Möglichkeit einer Eidetik der transzendentalen Intersubjektivität überzeugt war. Eine solche Eidetik ist jedoch insofern völlig ausgeschlossen, als *meine eigene Faktizität* nicht in Klammern gesetzt werden kann. Husserls Irrglaube besteht somit darin (und das ist ein weiteres Anzeichen für seinen bekannten „Leibnizianismus“), zumindest implizit die eidetische Rationalität dieser Intersubjektivität vorausgesetzt zu haben.

⁵⁵ Siehe die Fußnote 53.

bildung zum Bilde – hier ist eine Verortung völlig unmöglich, der Phantomleib „ist“ überall und nirgends.

Der Phantasieleib ist also zusammenfassend gesagt der Leib desjenigen, der einen phantasiemäßigen Bezug zu etwas hat, während der Phantomleib den Leib desjenigen bezeichnet, der nur einen einbildungsmäßigen Bezug zu etwas herstellt.

Um das Verhältnis von Phantasieleib und Phantomleib noch klarer hervortreten zu lassen, können folgende vier Fälle unterschieden werden: 1) die Betrachtung einer schönen Landschaft, das Korrelat einer Stimmung; 2) das Korrelat des Bildobjekts; 3) das Korrelat eines bloßen Bildes und 4) der Leib des Sehens.

1) Richir führt den Begriff des „Phantomleibs“ zum ersten Mal in der Einleitung seines Buchs *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) – und zwar in dem Kommentar zum Text Nr. 16 in *Husserliana XXIII* – ein. Diese Textstelle (bei Husserl) handelt von der bei einer Landschaftsbetrachtung hervorgerufenen Stimmung, genauer: vom Status des Leibes bei dieser Betrachtung.

Bei einer solchen Betrachtung ist, vom Standpunkt der *Wahrnehmung* aus, alles im Prinzip darstellbar – mit der Einschränkung, dass das Gegebene nur *abschattungsmaßig* erscheint. Die *Phantasieleiblichkeit* dagegen tritt auf, wenn die Grenze zwischen der Betrachtung und der Träumerei verschwimmt. Hier fängt die Landschaft an, sich als eine Darstellung des nicht Darstellbaren zu verlebendigen – was im *eigentlichen* Sinne die Schönheit der Landschaft ausmacht. Etwas an der Phantasieleiblichkeit macht uns also das im Spiel der durch die Landschaft gelieferten Darstellungen nicht Darstellbare zugänglich. Aber das reicht noch nicht aus: Für den Einen ruft die Landschaft eine traurige, für den Nächsten eine melancholische und für einen Dritten eine depressive Stimmung hervor. Diese „affektive“ Dimension vereinzelt gewissermaßen die Stimmung. Welche Art von „Leib“ kann dem Betrachter hier zugeschrieben werden?

Für Husserl (und Richir stimmt dem voll zu) kann es sich hier nur um das (leibliche) „Korrelat der Stimmung“ handeln – wobei dieses allerdings weder wahrnehmbar noch, im Gegensatz zum Phantasieleib, leiblich (in einem „absoluten Hier“) verankert ist. Dieser „Leib“ ist überall und nirgends, völlig unverortbar, ein „Phantom“ – Phantomleib.

2) In Wirklichkeit ist das Beispiel der Stimmung jedoch nur ein Sonderfall für ein allgemeineres Phänomen. Der Phantomleib ist das Korrelat des *Bildobjekts* bei einer – die Einbildungskraft („imagination“) ins Spiel bringenden – Bild-„wahrnehmung“ (es handelt sich dabei aber natürlich nicht eigentlich um eine *Wahrnehmung*, sondern um eine Form der *Einbildung*, die Husserl sehr ausführlich im Text Nr. 1 von *Husserliana XXIII* beschrieben hat).⁵⁶ Dabei scheint es jedes Mal so, als „sei hier das nicht-positionale Ich selbst zu einem Teil des

⁵⁶ Siehe hierzu PE, insbesondere 61-72 und v. Verf. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit.*, insbesondere 123-129.

Bildobjekts geworden“.⁵⁷ Wichtig ist dabei jedoch, dass der Phantomleib hier *nicht* das Korrelat der „architektonischen Transposition“ der Phantasie in die Einbildung (*imagination*) ist, sondern eben den Status des Leibs in der gekennzeichneten Entsprechung zum Bildobjekt zu charakterisieren vermag.

3) Allerdings *kann* er das sein – zum Beispiel, wenn man die Landschaft nicht *in natura* sondern auf einer Postkarte oder in einer Reisebürobroschüre betrachtet. Oder auch – um auf das obige Beispiel der Bildbetrachtung zurückzukommen – wenn der Betrachter sich (psychopathologisch) auf ein Objekt dieser Betrachtung „fixiert“, davon „fasziniert“ ist. Dann handelt es sich nämlich nicht, wie schon gezeigt, um einen Phantasie-, sondern um einen Phantomleib:

„Der Phantomleib ist sozusagen das *Überbleibsel* der Leiblichkeit oder die architektonische Spur der Phantasie und des Phantasieleibes in jener architektonischen Transposition, in der die Einbildung (*imagination*) sich mit ihrer Intentionalität stiftet. In diesem Sinne ist der Phantomleib der überall und nirgends ‚verdampfte‘ Leib des Ich-Bildes im Bild, das Korrelat der Bildlichkeit des Bildes oder der Fiktionalität der ‚perzeptiven Apparenz‘: In diesem Sinne also entziehen sich die einbildungsmäßig vermeinten, aber nicht als solche im Bildobjekt dargestellten Bedeutsamkeiten oder die ‚perzeptive Apparenz‘ als *solche*, indem sie von der ‚Atmosphärisierung‘ des Phantomleibs herzurühren scheinen“.⁵⁸

Im Grunde handelt es sich bei den letzten beiden Fällen um ein und dieselbe Sache – und das liegt darin begründet, dass das Bildobjekt (wie Husserl im erwähnten Text Nr. 16 von *Husserliana XXIII* gezeigt hat) gar nicht existiert. Gäbe es nämlich einen „positiven“ Bezug zum Bildobjekt, dann wäre das eine „Scheinperzeption“ (oder „perzeptive Apparenz“) – wobei das Bildobjekt mittels eines „Eidolon“ oder „Simulacrum“ (was also dem Bildobjekt gleichkäme) quasi-gesetzt wäre. Trotzdem liegt die Betonung in beiden Fällen nicht auf dem gleichen „Pol“. Man kann nämlich die Darstellung an sich selbst betrachten, diese kann besser oder schlechter sein (eine Skizze, eine Karikatur, ein Foto usw.) – wobei dann etwas durchaus die Rolle eines intentionalen Simulacrum einnimmt (allerdings bloß als ein die Intentionalität leitendes Milieu). Und darin besteht nun auch das Rätsel des Bildes und der Einbildung: Ein Teil der Leiblichkeit „verdampft“ im Bilde, und deswegen kann das Bild eine ungemaine Faszination ausüben, ohne dass man erklären könnte, weshalb dem eigentlich so ist.

4) Schließlich wird der Phantomleib, wie in den *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* zu erfahren ist, auch als Leib des *Sehens* bestimmt – oder besser, umgekehrt, Richir übersetzt hier die „Atmosphärisierung“ des Leibs im Phantomleib durch das Sehen. Das Sehen – das sich sowohl auf das sinnliche als auch auf das intellektuelle Sehen bezieht – hat, wie Husserl bereits in den §§ 36-39 der *Ideen II* gezeigt hatte, die strukturelle Übereinstimmung mit jedem inten-

⁵⁷ PIA, 25.

⁵⁸ PIA, 28f.

tionalen Bezug *darin*, dass es sich selbst *als Sehen nicht* sehen kann. Mit anderen Worten, es ist dem Leib gegenüber völlig „illokalisiert“ (unverortet). Dies hat das Sehen mit der Einbildung (*imagination*) gemein.

„Konkret bedeutet diese Illokalisierung, dass das Sehen (und das Einbilden) sich in einem Gesehenen (und in einem Eingebildeten), das sie gefangen nimmt und fixiert, *vergessen*, welches aber a priori und für sich selbst *überall und nirgends* ist – ohne dass also das Gesehene (und das Eingebildete) an sich [etwas] einen Sitz *anders als relativ zu sich selbst* zuschreiben oder auch sich selbst, als solche, *anders als relativ zu sich selbst* situieren könnte.“⁵⁹

Und dieses Sehen ist vom *Licht* nicht zu trennen, es ist nicht zu verorten, durchsichtig, selbst unsichtbar. Auch hier kann somit der entsprechende Leib bloß ein *Phantomleib* sein.⁶⁰

III.

Abschließend noch zwei kurze Bemerkungen. Zunächst ist zu sagen, dass Richir in der Tat die Konsequenzen aus der Idee der grundlegenden Nicht-Individualität der transzendentalen (als Interfaktizität aufzufassenden) Subjektivität zieht. Der Leib des „Subjekts“ ist (in der von ihm angestrebten Neufundierung) zunächst entweder Phantasie- oder Phantomleib – also *kein individuierter Leib*. Was diesen zum Individuum macht, ist die Erfahrung des „Erhabenen“ (die bereits der Säugling machen kann). In dieser finde „ich“ mich eigens selber. Diese Erfahrung, deren Beschreibung Richir Kant entlehnt, bezeichnet die übersinnliche Bestimmung des Menschen, die ästhetische Reflexion des mich als Menschen individuierenden Unendlichen. Diese Erfahrung ist die einzige Erfahrung eines „Exzesses“, die keine traumatische ist – eben weil sie mich individuiert (in den Begriffen Winnicotts: durch sie erfahre ich mich als „true self (wahres Selbst)“, das – als nicht darstellbares – kein im Bilde gefangenes ist).

Man könnte sich nun abschließend fragen, ob Richir mit dieser „Spaltung (*clivage*)“ zwischen Phantasieleiblichkeit und Phantomleiblichkeit (die der zwischen Phantasie und Einbildung entspricht) die – leiblich verankerte – Grundstruktur des Subjekt-Objekt-Bezugs (diesseits jeglicher Intentionalität und Sorgestruktur) aufgewiesen hat? Dem ist nicht ganz so. Allenfalls kann sie für eine *indirekte*⁶¹ phänomenologische Aufweisung von etwas noch Grundlegenderem herhalten – nämlich für die Rätselhaftigkeit dessen, dass wir niemals unserer Erfahrung

⁵⁹ FPTE, 283.

⁶⁰ „[...] die Leiblichkeit des Sehens ist – im Gegensatz zu der des Blicks – *Phantomleiblichkeit*“ (FPTE, 289).

⁶¹ M. Richir stellt einen solchen Zusammenhang aber auch nur zögerlich her (siehe z. Bsp. FPTE, 326f.).

voll und ganz „anhaften“, „innewohnen“ (wobei dies eine „dynamische“ Spaltung ist). Hierdurch drückt sich eine Form der Reflexivität aus, die nicht mit der Reflexion verwechselt werden darf und an Fichtes „Reflexibilität“ erinnert. Sie besteht für Richir in der Möglichkeit, Abstand nehmen, bzw. einen Abstand (*écart*) herstellen zu können.⁶² Deswegen interpretiert Richir (wie erwähnt in der Folge Merleau-Pontys) das *Ego Cogito* neu. Das *Ego Cogito* ist die Erfahrung dieses Abstands selbst, es ist die Nichtübereinstimmung des Selbst mit sich selbst, oder jedes anderen Seienden mit sich selbst. Für Richir stimmt *nichts* mit sich selbst überein – nicht einmal die mathematischen Idealitäten!

Das *Fundamentalste* ist also für Richir die Nicht-Übereinstimmung zwischen dem Selbst und sich selbst. Hierin besteht eben genau die Wurzel der Intentionalität und auch der Sorge. Die Zeit ist dabei nicht das Konstitutivum dieses Abstands, sondern nur *eine* der Arten und Weisen, sie zu *erfahren* – auch hierin besteht also ein Unterschied zwischen Richirs Standpunkt und jenem Merleau-Pontys. Der Abstand stellt die Zeit allererst her! Das wurde schon von Maine de Biran (mit seinem Begriff des „*effort*“) und von Fichte (im „Streben“ und „Sehen“ am Ende der *Grundlage*) gesehen (siehe auch z. B. die *Wissenschaftslehre nova methodo*, in der Fichte von der inneren Tätigkeit des Geistes, die noch keine zeithafte ist, spricht). Beide Denker haben als erste eine Vorstellung davon gehabt, dass es einen „Abstand“ diesseits jeder Zeitlichkeit gibt – ein weiterer Punkt also, der sowohl Richirs Originalität in der heutigen phänomenologischen Forschung als auch seine Zugehörigkeit zur Tradition der neueren Metaphysik belegt.

⁶² Ebd.