

## **Konstitution oder Deduktion des Eigenleibes? Paradoxien der Leiblichkeit in der transzendentalen Phänomenologie Husserls**

Paul Gabriel Sandu  
Independent Researcher

### **Abstract**

#### **Constitution or Deduction of the Lived Body? The Paradox of Embodiment in Husserl's Transcendental Phenomenology**

The problem of embodiment and that of the constitution of the lived body are central to the Husserlian phenomenology. Husserl's endeavor to develop a theory of intersubjectivity and his attempt to avoid the solipsistic conundrum depend on his ability to solve the riddle of embodiment. Nevertheless, Husserl struggled until the late thirties to find an adequate account of the constitution of the (lived) body, without much success. In this paper I try to show with the help of Merleau-Ponty, Derrida and Figal that in order to solve the question of embodiment, one has to transcend the boundaries of traditional Husserlian phenomenology and to go beyond the cartesian mind-body dualism, which Husserl more or less adopts.

**Keywords:** transcendental subject, intersubjectivity, constitution of the body, lived body, embodiment of the ego

Die Frage nach der Konstitution des Eigenleibes oder die der Verleiblichung des transzendentalen ego stehen im Zentrum des husserlschen phänomenologischen Denkens. Schon in den ersten Paragraphen der im Wintersemester 1910/11 gehaltenen Vorlesung Grundprobleme der Phänomenologie, wo die Untersuchung der Grundverfassung des Bewusstseins angekündigt wird, widmet sich Husserl der Frage nach der Leiblichkeit des Ich. Er geht von der Feststellung aus, dass jedes Ich sich „jederzeit als Zentrum (s)einer Umgebung [findet]“ (Hua XIII, 112). Nicht nur seine Gedanken, Erinnerungen oder Gefühle sind keinem Anderen

außer ihm zugänglich, sondern auch seine ganze dingliche Umgebung ist immer um ihn und ihn alleine „gruppiert“ (Hua XIII, 113). Dem Ich ist aber nie seine ganze Umwelt durch unmittelbare Wahrnehmungen zugänglich, sondern nur ein bestimmter Teil derselben, eben weil das Ich, ohne mit seinem Leibkörper zu koinzidieren, immer verleiblicht ist und alle möglichen oder wirklichen Wahrnehmungen, alle Dingerscheinungen nur in Bezug auf diesem einen Leib – also in bestimmten Abschattungen – denkbar sind (Hua XIV, 56). Das verleiblichte Ich wird daher als Zentrum seiner raumzeitlichen Umgebung gedacht, als Mittelpunkt oder „als Nullpunkt des Koordinatensystems [...] von dem aus es alle Dinge der Welt, die schon erkannten oder nicht erkannten, betrachtet und ordnet und erkennt“ (Hua XIII, 116).

Diese eben skizzierte Auffassung des Leibes wird einige Jahre später eine zentrale Rolle für eine neue Umgrenzung des Begriffs der Einfühlung und für die Grundlegung einer plausiblen Theorie der Fremdwahrnehmung und Intersubjektivität spielen<sup>1</sup>, denn die Leiblichkeit wird jetzt nicht mehr über die Möglichkeit, einem Körper Empfindungen oder Empfindungsfelder einzufühlen, definiert, sondern radikal anders, als Nullpunkt des Koordinatensystems gefasst. Als Zentrum meiner Umwelt, die mir nur leiblichzugänglich ist, ist mir mein Leib primär in einer „inneren Erscheinung“ (Hua XIII, 261), in einer Nullerscheinung gegeben. Die Nullerscheinungsweise meines Leibkörpers, der mir immer unmittelbar durch Selbstwahrnehmung und Selbsterscheinung (Hua XIII, 263) gegeben ist, wird stark mit der Erscheinungsweise aller anderen Körper kontrastiert, die mir immer in äußerer Erscheinung gegeben sind. Was es mit dieser Unterscheidung auf sich hat, ist nicht gleich eindeutig, vielleicht auch deshalb, weil Husserl den unmittelbaren Charakter der Selbstwahrnehmung und Selbsterscheinung an dieser Stelle nicht ausführlich ausgearbeitet hat. Aber unabhängig davon, wie man die Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung versteht, ist es dennoch klar, dass die äußere Erscheinungsweise meines Leibkörpers keineswegs zur Konstitution derselben als meines Leibes, d.h. als „Träger der Sensualität“ beiträgt (Hua XIII, 255). Hiervon ausgehend sollte

es natürlich eine Selbstverständlichkeit sein, dass ich meinen Leib gar nicht sozusagen „von außen“ sehen kann, ohne ihm die Leiblichkeit abzusprechen und ihn in einen bloßen Körper zu verwandeln. Ich kann mir aber nichtsdestoweniger vorstellen, nicht mehr hier, sondern woanders zu sein, nicht mehr diese Perspektive auf meine Umwelt, sondern eben eine andere zu haben – eine Vorstellung die von Husserl als „widersinnig“ oder „unmöglich“ charakterisiert wird. Diese imaginierte Möglichkeit hat nichtsdestoweniger, so Husserl, einen guten Sinn, „nämlich sie hat den guten Sinn, dass eine ‚Verdoppelung‘ des Ich möglich ist, so wie eine Verdoppelung eines sonstigen Realen. Nämlich: Es wird nämlich bei Vollzug dieser widersprüchlichen Vorstellung klar die Möglichkeit zweier Subjekte mit zwei Körpern“ (HuaXIV, 143). Auch wenn es einem Ich grundsätzlich unmöglich ist, gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten zu sein, ermöglicht ihm eine solche Fiktion, sich ein anderes, ihm ähnliches Ich vorzustellen, das sich dort befinden könnte, wo sich das in der Phantasie hinausgerückte Ich befindet.<sup>2</sup> Das fremde Ich wird also – wenigstens der Möglichkeit nach – als Analogon des in der Phantasievorstellung hinausversetzten Ich schon vor seinem wirklichen Erfahren gegeben.<sup>3</sup>

Diese Idee einer analogisierenden Vorstellung, die mir erlauben würde, den Körper eines alter ego als einen Leib zu verstehen, ist der Ausgangspunkt aller Versuche Husserls, eine plausible Fremdwahrnehmungstheorie zu entwickeln. Da die Konstitution des fremden Leibkörper die (notwendigerweise originalen) Konstitution des Eigenleibes voraussetzt, muss die Klärung der Verleiblichung und Verkörperung des transzendentalen ego allererst erfolgen. Die ursprüngliche Konstitution der Eigenleiblichkeit nimmt deshalb einen besonderen Platz im Rahmen der eigenheitlichen Reduktion ein. Wie Husserl vom Anfang an feststellt, ist mein Leib von dieser thematischen *Epoché* auf eine radikal andere Weise betroffen als alle anderen Fremdleiber. Er wird mir, so Husserl, unmittelbar gegeben, d.h. er wird als solcher ursprünglich konstituiert<sup>4</sup> (Hua I, 140) und ist demnach der einzige Körper dem ich Empfindungen und Empfindungsfelder unmittelbar zurechnen kann. Die Fremdleiber dagegen, die ich nur von

außen als bewegt erfahren kann, sind mir nie als „Träger von Empfindungsfelder“ unmittelbar gegeben und können in der „solipsistischen Einstellung“ nur als bloße Körper konstituiert werden. Der Entkörperlichung meines eigenheitlich reduzierten Eigenleibes entspricht somit die Entleiblichung des eigenheitlich reduzierten Fremdleibes.

Diese ursprüngliche Gegebenheitsweise des eigenen Leibes – der mir nicht nur unmittelbar gegeben ist, sondern auch radikal *gebend*, also die Bedingung der Möglichkeit aller und jeder Gegebenheit (Hua XV, 283)<sup>5</sup> – wurde schon in verschiedenen Forschungsmanuskripten aus den Jahren 1915 bis 1917 ausführlich diskutiert, ohne wirklich hinreichend erklärt zu werden. Die Grundaufgabe dieses Textes ist aber keine andere als eben diese unmittelbare Gegebenheitsweise des Eigenleibes in Frage zu stellen und den zutiefst problematischen Charakter der immer als schlichtweg unproblematisch dargestellten Frage der Eigenleibkonstitution aufzuzeigen<sup>6</sup>. In eins damit wird dann auch der Versuch gemacht, dass nie ausreichend erklärte Verhältnis zwischen dem transzendentalen Subjekt und seinem Leib zu erläutern. Dafür muss allerdings zuerst nochmals der Frage, wie mein Leib von der transzendentalen *Epoché* betroffen wird, nachgegangen werden.

Allem Anschein nach wird auch mein Leib (und zwar nicht nur als Körper) zusammen mit der ganzen Welt eingeklammert. Die universale Einklammerung der Welt muss, um vollständig zu sein, auch als Einklammerung meines weltlichen Ich und seiner „Seele“, also auch als Einklammerung des Leibes – und zwar nicht nur seiner Körperlichkeit – verstanden werden. Dass es so ist, wird von Husserl selbst in einer Passage aus der *Ersten Philosophie* in aller Deutlichkeit gesagt: „Ich wäre und bliebe der von aller Weltnichtigkeit in meinem Sein Unbetroffene, durch eine sozusagen erkenntniskritische Vernichtung meines Leibes wie des Weltalls überhaupt nie Zu-vernichtende.“ (Hua VIII, 73)

Die „phänomenologische Differenz“, d.h. der Unterschied zwischen psychologischem und transzendentalem Bewusstsein, zwischen meiner weltlichen Person und dem transzendentalen ego, macht offensichtlich nur dann Sinn, wenn mein ganzes

psychophysisches Leben und damit mein psychosomatischer Leib – also die Ganzheit meiner mundanen Selbsterfahrung – durch die *Epoché* eingeklammert wäre. Das entleiblichte transzendente Subjekt scheint demnach für sich die höchste apodiktische Evidenz zu beanspruchen, sodass alles andere – also auch der Leib gemäß seiner Leiblichkeit und Körperlichkeit – ausschließlich nur im Ausgang von ihm konstituiert werden muss. Die Idee, dass auch der Leib selbst im Bewusstseinsstrom konstituiert wird, kann man schon in einigen um 1908 entstandenen Forschungsmanuskripten finden (Hua XIII, 5). Hier merkt Husserl zwar, dass die wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem bewusstseinsmäßig konstituierten Leib und dem vom Leib abhängigen Bewusstsein erklärungsbedürftig ist, versucht aber zunächst dieses Problem zu lösen, indem er den Leib nicht als bloße Bewusstseinsvorstellung, sondern als „ein im Bewusstsein sich Konstituierendes“ erklärt (Hua XIII, 6). Damit wird aber das Problem längst noch nicht gelöst und die unmittelbar daran anschließende Behauptung, der Leib sei „nur eine Anzeige für gewisse Einheit des Bewusstseins“ (Hua XIII, 24) verschärft es nur noch weiter. Der in den früheren Manuskripten unternommene Versuch, die Leiblichkeit von der Dinglichkeit her, als ein Spezialfall dieser, zu denken, ist eigentlich von Anfang an zum Scheitern verurteilt, eben weil der Leib – seine Körperlichkeit ausgenommen – keineswegs bloße Abschattungseinheit ist, sondern wenigstens, wie Husserl selbst zugibt, „System wirklicher und möglicher Empfindungen (meiner oder Anderer oder möglicher Anderer).“ (Hua XIII, 7) Was genau damit gemeint ist und wie man das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Leib zu verstehen hat, ist leider dieser früheren Überlegung zur Leiblichkeit nicht wirklich zu entnehmen.

In einem etwas späteren Manuskript (vor 1909) nimmt Husserl diese Fragen wieder auf um bringt den Begriff der Selbstwahrnehmung im Spiel: „Der eigene Leib, als mein Körper mit meinen Empfindungs- und Bewegungsfeldern und meinen auf ihn bezogenen psychischen Zuständen etc., kurzum meine psychophysische Realität ist gegeben in der ‚Selbstwahrnehmung‘“ (Hua XIII, 24). Die Apostrophierung eines neu eingeführten Begriffs ist häufig bei Husserl ein klares

Zeichen dafür, dass der Begriff erklärungsbedürftig ist. In der Tat versucht er unmittelbar danach, diesen Begriff zu erläutern, indem er das „Selbst“ der Selbstwahrnehmung als vom reinen Ich streng unterschiedene psychophysische Realität erklärt, die jedoch noch nicht als „Mensch“ zu verstehen sei. Diese Behauptung ist im Einklang mit der Idee eines entleiblichten transzendentalen *ego*. Wäre das Selbst der Selbstwahrnehmung das reine *ego*, würde die phänomenologische Differenz zusammenbrechen, da das *ego* gewissermaßen aufhören würde, transzendental zu sein, wenn es durch bloße Selbstwahrnehmung auf seinen Leib sozusagen „stoßen“ würde. Sogleich erwachsen aber weitere und schwierigere Fragen: Wenn der Leib vermittelt der Selbstwahrnehmung sich selbst „konstituiert“, wie kann er noch zum transzendentalen Bewusstsein zurückgeführt werden und was gibt mir als transzendentales *ego* Anlass dazu, ihn als *meinen Leib* zu verstehen? Obwohl Husserl diese Fragen nicht explizit stellt, scheint er sich jedoch dieses Problems bewusst zu sein und antwortet folgendermaßen darauf: „Wahrgenommen wird der Leib als ‚mein‘ Körper, und zwar gründet dieses ‚mein‘ zunächst in eigener, zu beschreibender Erscheinungsweise, die ihn auszeichnet vor anderen wahrgenommenen Körpern. Wahrgenommen wird dann auch, und zwar als zugehörig zu diesem so ausgezeichneten Körper, alles ‚Seelische‘, ihn als ‚mein‘ dadurch charakterisierend“. (Hua XIII, 25)

Diese Antwort birgt offensichtlich mehrere Probleme als die Frage selbst. Zum einen wird hier klar, dass Husserl den Leib als einen ausgezeichneten Körper zu verstehen versucht, der sich von den bloßen Körpern durch seine besondere Erscheinungsweise, die er nicht wirklich thematisiert, unterscheidet. Diese verschwommene Erklärung des Leibes als eines Körpers, der eben dadurch „mein“ ist, weil ihm eine besondere (unerklärte) Erscheinungsweise hinzukommt, ist eigentlich nur ein Versuch, die Leiblichkeit so zu denken, dass sie mit dem Modell der transzendentalen Reduktion einigermaßen verträglich ist. Denn wenn der Leib grundsätzlich als Körper gedacht werden kann, ist das Problem seiner bewusstseinsmäßigen Konstitution schon gelöst. Husserl merkt aber selbst in vielen Kontexten den problematischen, ja

widersprüchlichen Charakter einer solchen Deutung. In *Ideen II* wird das Problem der Konstitution des Eigenleibes auch ganz deutlich artikuliert, indem eine klare Unterscheidung zwischen den zwei Arten der Leibkonstitution gemacht wird. Auf der einen Seite konstituiert sich der Leib „als psychisches Ding, als Materie“, andererseits aber als empfindendes und empfindliches. Irgendwie ist der Leib sowohl auf der Seite der Materie, als auch auf der Seite des *ego*, es ist – wie Merleau-Ponty ganz treffend sagt – ein merkwürdiges Subjekt-Objekt (Merleau-Ponty 1960, 165). In einem anderen Text (aus 1914/15) wird aber diesen eigentümlichen Status des Leibes am schärfsten zum Ausdruck gebracht: „Mein Leib ist das Hier, aber er ist nie im objektiven Raum als Objekt erfahren: ‚ursprünglich‘ erfahren, wahrgenommen im primären Sinn, nicht Einheit von Erscheinungen von derselben Struktur wie ein Außending. Und so bin ich mir auch nicht gegeben als ‚in‘ einem objektiven Ding ‚waltend‘ und als einem Objekt zugehörig.“ (Hua XIII, 240)

Das ist eine der ganz wenigen Passagen im ganzen Werk Husserls, wo er sich seines residualen Cartesianismus bewusst wird und ihn ausdrücklich zurückweist. Der Begriff eines Leibes, der als „Organ“ oder „Vehikel“ des in ihm waltenden Ich gesehen wird, ist offensichtlich auf die cartesianische Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* (beziehungsweise auf den Körper-Geist-Dualismus) zurückzuführen und hält sich eigentlich durch das ganze Werk Husserls hindurch. „Organ“ und „Vehikel“ des Ich kann allerdings der Leib nur in einem übertragenen oder metaphorischen Sinne sein. Erstaunlicherweise stellt Husserl nirgendwo die Frage nach dem Sinn dieser Metapher und problematisiert nie wirklich ihre cartesianische Herkunft. Es ist vielleicht dieser gewissermaßen unkritisch übernommenen Auffassung Descartes in erster Linie zu verdanken, dass Husserl nie bereit war, weder das Verhältnis zwischen Subjektivität und Leiblichkeit, noch dasjenige zwischen Leiblichkeit und Dinglichkeit zu problematisieren. Seine Grundauffassung des Leibes als „Körper, dem originär erlebte Empfindungsfelder zugeordnet sind“ (Hua XIII, 270), lässt die früher angedeuteten Fragen so gut wie überhaupt nicht erscheinen<sup>7</sup>. Trotz der hiesigen expliziten Zurückweisung der

cartesianischen Perspektive wird Husserl in allen darauffolgenden Werken und Forschungsmanuskripten eben diese metaphysische Terminologie verwenden. An dieser Stelle wird aber ausdrücklich gesagt, dass der Leib mit seiner körperlichen Erscheinung nicht zu verwechseln ist. Leiblichkeit ist nicht eine Eigenschaft, die irgendwie einem Körper – der als „mein“ gedeutet werden kann – hinzukommt, und es ist auch nicht ein Resultat, ein Epiphänomen der „Zusammensetzung“ der *res extensa* mit der *res cogitans*.

Die „ursprüngliche Erfahrung“ oder Wahrnehmung des Eigenleibes wird allerdings auch in diesem Fragment hauptsächlich nur *ex negativo* definiert, denn es ist überhaupt nicht klar, was „Wahrnehmung im primären Sinn“ heißen sollte oder ob sie auch im Sinne der früheren Selbstwahrnehmung zu verstehen ist. In einem viel späteren Text (aus 1921), wo Husserl diese Frage wieder aufnimmt, wird diese Wahrnehmung als „somatologisch“ erklärt, es fehlt jedoch eine nähere Erörterung dieses Begriffs: „[W]as meinen Leib anbelangt, so kann ich ihn zwar auch als physisches Ding apperzipieren, und auch er ist im entwickelten Ich als das konstituiert, aber für ihn habe ich die somatologische Wahrnehmung als Leib, und diese steht offenbar voran und ist für mich als fungierendes Ich das an sich Erste, und das Auffassen, das ‚Wahrnehmen‘ meines Leibes als physisches Ding ein Zweites“. (Hua XIV, 61)

Um diesem Problem auf die Spur zu kommen, sollte man vielleicht zu der radikalen Idee der Unräumlichkeit des Leibes, die im ersten Satz der zitierten Passage behauptet wird, zurückkehren. Wenn der Leib nie „im objektiven Raum erscheint“ drängt sich offensichtlich die Frage auf, wie seine Erscheinungsweise zu charakterisieren ist. Husserls Antwort darauf lautet: Die für den Leib charakteristische Erscheinungsweise ist die Nullerscheinungsweise, das absolute „Hier“: „Es ist ein besonderes Hier, das auf diese Weise zum Ausdruck kommt. Es bezeichnet nicht den Ort, an dem man sich befindet, sondern einen selbst.“ (Figal 2015, 160) Wie früher gezeigt wurde, ist der Begriff des Nullpunktes der Orientierungen oder der der Nullerscheinungsweise des Eigenleibes einen Schlüsselbegriff der husserlschen

transzendentalen Phänomenologie und steht im Zentrum aller Versuche, die Frage der Fremdwahrnehmung zu lösen. Denn Umwelt, Dinge und andere Menschen sind nur perspektivisch von dem dynamischen „absoluten Hier“ des Leibes her erfahrbar und können nur aus dieser leiblichen Perspektive konstituiert werden. Die ganze Welt ist um den Leib herum „gruppiert“ und wird nur von ihm her erschlossen. In diesem Raum, der ausschließlich nur vom Leib her zugänglich wird, kann aber der Leib selbst überhaupt nicht erscheinen. Was allerdings erscheinen kann, ist nur seine Körperlichkeit, die eben deshalb gar nicht als Ausgangspunkt für das Verstehen des Leibes genommen werden kann.

Als Grundbedingung der Erscheinbarkeit bleibt der Leib – um einen Begriff Figals zu instrumentalisieren – „unscheinbar“ (Figal 2015, 4). Als solcher kann er nie als „Einheit von Erscheinungen“ gedacht werden, sondern ist in einer gewissen Hinsicht – genau wie das *alter ego* – „kein Phänomen im Sinne der Phänomenologie.“ (Hua XIII, 374) Als ermöglichender Grund der Phänomenalität bleibt er der Phänomenologie gewissermaßen unzugänglich. Diese phänomenologische Unzugänglichkeit, diese „Opazität“ des Leibes ist eben das, was die Transparenz der phänomenalen Welt möglich macht. Figals Beschreibung der Möglichkeit der Erfahrbarkeit des Raumes könnte deshalb auch - wenigstens bis zu einem Punkt – auf den Leib angewendet werden. Der Leib kann nicht direkt erfahren werden, wird aber ständig miterfahren: jede Wahrnehmung, jedes Sich-beziehen auf etwas Räumliches impliziert auch eine Miterfahrung der Leiblichkeit, die selbst aber nie thematisch werden kann. Um mit Merleau-Ponty zu sprechen, „au moment où la perception vient, il [mon corps] s'efface devant elle et jamais elle ne le saisit en train de percevoir.“ (Merleau-Ponty 1960, 24)

Wenn aber der Leib grundsätzlich und notwendig phänomenologisch „unscheinbar“ ist, wie kann man immer noch über die „transzendente Konstitution“<sup>8</sup> des Leibes sprechen? In einigen Forschungsmanuskripten macht Husserl den Versuch, eine „Selbstkonstitution“ des Leibes plausibel zu machen. „Der Leib“, schreibt er, ist „an und für sich selbst konstituiert“ (Hua XIV,75-76), er „konstituiert“<sup>9</sup> sich selbst. Die

Idee einer gewissen „Reflexivität“ des Leibes, der sich selbst wahrnehmend „konstituiert“, ist nicht nur in sich selbst fraglich<sup>10</sup>, sondern auch mit der Theorie einer transzendentalen Reduktion und vor allem mit der Idee der transzendentalen Konstitution des Leibes unverträglich. Was würde aber genauer heißen, dass der Leib sich selbst „konstituiert“? Würde das nicht heißen, dass die Konstitution meines Leibes eine schon konstituierte und konstituierende Leiblichkeit und die Erfahrung meines Leibes eine erfahrende Leiblichkeit voraussetzte? All diese aporetischen Fragen zeigen nur, dass die transzendental-phenomenologische Begrifflichkeit Husserls am Problem des Leibes scheitert oder nur bedingt – wenn überhaupt – anwendbar ist. Das ist vielleicht auch der Grund, warum Husserl an einer Stelle nicht mehr über Konstitution, sondern über eine „transzendente Deduktion“ des Leibes spricht: „In meinem Erfahrungsbereich [ist] ein Gegenstand als dauernde Existenz konstituiert und [...] mit diesem Gegenstand [ist] meine gesamte Subjektivität als erfahrungsmäßig verknüpft gegeben. [...] Dieser Gegenstand als objektiv dauernd und die gesamte originär wahrgenommene Subjektivität an sich knüpfend kann nur ein transzendent konstituierter Gegenstand sein: Wir nennen ihn ‚mein Leib.‘“ (Hua XIII, 375)

Ob ein solches Modell überhaupt zu tragen vermag, darf allerdings aus mehreren Gründen bezweifelt werden. Seine Fragwürdigkeit ist nicht nur auf seinen Cartesianismus zurückzuführen – es wird nochmal der Versuch gemacht, den Leib von seiner mit der Subjektivität „verknüpften“ Körperlichkeit her, zu denken –, sondern verdankt sich in erster Linie dem zirkulären Charakter des Arguments. Die „transzendente Deduktion“ des Leibes setzt einen Erfahrungsbereich voraus, der nur vom Leib her zu verstehen ist. Wie kann also sich der Leib in dem von ihm ermöglichten Erfahrungsbereich „transzendent konstituieren“? Durch den verschwommenen Begriff der „transzendenten Konstitution“ scheint Husserl eine gewisse Selbstständigkeit des Leibes gegenüber dem Bewusstsein andeuten zu wollen. Die Idee einer transzendentalen Deduktion des Leibes, die den Leib allerdings notwendigerweise voraussetzt, ist aber der höchste Ausdruck

einer Unmöglichkeit am Leitfaden des Cartesianismus das Problem der Leiblichkeit zu lösen. In Wahrheit kann der Leib nie in Klammern gesetzt oder auf das Bewusstsein zurückgeführt werden<sup>11</sup>. Es kann nicht zuerst ein entleiblichtes transzendentes *ego* geben, das sich „danach“ bemüht, die unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und seinem Leib zu überbrücken, um sich zu seinem Leib mithilfe begrifflicher Virtuosität zurückzufinden. Arendts Vorwurf an Descartes, dem zufolge „aus dem ‚ich denke‘ niemals das wirklich lebende Ich, sondern ebenfalls nur ein gedachtes Ich [herausspringt]“ (Arendt 1990, 15), scheint auch im Falle des transzendentalen Ich Husserls zutreffend zu sein. Der Leib kann sich nicht bewusstseinsmäßig innerhalb der Eigenheitssphäre konstituieren – alle Versuche Husserls, eine solche Konstitution oder Deduktion zu plausibilisieren sind, wie gezeigt, gescheitert – sondern fungiert als Bedingung der Möglichkeit dieser, wie Husserl selbst manchmal zugeben scheint<sup>12</sup>. Bewusstsein ist somit eigentlich immer schon und zwar notwendigerweise verleiblicht. Um einen berühmten Spruch Gorgias zu paraphrasieren: Ohne Leib würde das Bewusstsein nicht erscheinen können (bliebe somit *aphanés*) und ohne Bewusstsein bliebe der Leib ohnmächtig (*asthenés*) (Diels 1922, 266).

Die Frage nach der Beziehung zwischen Subjekt und Leib ist sinnlos, eben weil die Verleiblichung des Subjekts die Bedingung der Möglichkeit jedes Bezugs und jeder Gegebenheit ist. Um mit Figal zu sprechen, wenn man den eigenen Leib wie etwas, das anders ist als man selbst, betrachtet, kann es nur rätselhaft werden, dass ‚dieses da‘ die eigenen Empfindungen hat“ (Figal 2015, 155). Das Subjekt hat nicht einen Leib, sondern ist Leib, die Evidenz des Leibes ist ebenso apodiktisch wie die des *ego cogito*. Die Tatsache, dass Husserl ständig über das Bewusstseinsleben oder über die *lebendige* Gegenwart<sup>13</sup> spricht, ohne diesen Begriff des transzendentalen Lebens im mindesten erklären zu wollen oder gar zu können, ist eigentlich nicht nur ein Rückfall in den Cartesianismus, wie Steinbock argumentiert, sondern bezeugt die Unmöglichkeit, eine entleiblichte Subjektivität denken zu können. Die Entlebung und Entleiblichung des transzendentalen Subjekts kann nie

wirklich durchgeführt werden, eben weil der Leib sich der phänomenologischen *Epoché* entzieht. Merleau-Ponty bringt diese Idee ganz prägnant auf den Punkt, indem er sagt: „Si, réfléchissant sur l'essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c'est que mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde et que finalement le sujet que je suis concrètement pris est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci.“ (Merleau-Ponty 1945, 467)

Wenn aber der Leib nicht von Bewusstsein her, sondern das Bewusstsein selbst immer schon als verleiblicht gedacht werden muss, kann man eigentlich gar nicht mehr festhalten, wie schon aus der Behauptung Merleau-Pontys zu entnehmen ist, dass „[j]ede Ausweisung, Begründung für Wahrheit und Sein ganz und gar in mir [verläuft] und ihr Ende ein Charakter im *cogitatum* meines *cogito* [ist]“ (Hua I, 31)<sup>14</sup>. Die phänomenologische *Epoché* – und in eins damit die egologische transzendente Konstitution – kann nie wirklich restlos durchgeführt werden, sondern bleibt strukturell unvollständig (Merleau-Ponty 1960, 299)<sup>15</sup>. Das ist ein eindeutiger Fingerzeig, dass die Umgrenzung einer Eigenheitssphäre des transzendentalen *ego* – die für die Fremdwahrnehmungstheorie Husserls von entscheidender Bedeutung ist – grundsätzlich fraglich ist. Diese Frage kann leider an dieser Stelle nicht mehr diskutiert werden. Jetzt genügt es darauf aufmerksam zu machen, dass die Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität sich weder als absolute Loslösung von der Welt noch als eine Trennung von den in dieser Welt implizierten, miteingeschlossenen Anderen verstehen kann, sondern ganz im Gegenteil „la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale constante et finale“ (Merleau-Ponty 1960, IX). Damit wird also keineswegs die Möglichkeit der Phänomenologie durchgestrichen, auch wenn der Sinn der phänomenologischen *Epoché* und der transzendentalen Konstitution – und vor allem der Sinn der phänomenologischen *Differenz* – selbstverständlich neu gedacht werden muss. Erst im Horizont einer als „radikale Reflexion“ verstandene Selbstbesinnung – oder, um mit Heidegger zu sprechen, einer *Hermeneutik*, die

notwendigerweise sich als *faktisch* verstehen muss – kann die Phänomenologie hoffen, die unhintergehbare Verflechtung zwischen Subjektivität, Intersubjektivität und Welt ergründen zu können. Die Phänomenologie würde dann zu einer Analyse der „Faktizität“ (der Weltlichkeit und Geschichtlichkeit) einer immer schon verleblichten und verweltlichten (Inter)Subjektivität, die eigentlich – wie diese in Anlehnung an Merleau-Ponty angestellte Überlegungen wenigstens zum Teil gezeigt haben sollten – im Schicksal der transzendental-idealistischen Phänomenologie Husserls liegt, auch wenn sie zum größten Teil ungedacht bleiben musste.

## NOTES

<sup>1</sup> Vgl. auch Hua IV, 81: „Man merkt, dass die Leibesauffassung eine besondere Rolle für die Intersubjektivität spielt [...]“.

<sup>2</sup> Vgl. auch Hua XIV, 143f. In diesem Forschungsmanuskript aus 1921/22 erwägt Husserl erneut die Bedeutung der „Umfiktion des Ich“ für die Frage der Fremdwahrnehmung, und kommt zu dem Schluss, dass eine solche Umfiktion nicht nur die Möglichkeit, sich ein anderes ich vor seiner wirklichen Erfahrung zu denken, „sondern sich eine Vielheit von Ich zu denken: also Bedingungen der Möglichkeit der Kompossibilität“ ist.

<sup>3</sup> Vgl. auch Hua XIII, 265.

<sup>4</sup> Dieser Begriff der ursprünglichen Konstitution des Eigenleibes muss noch im Laufe dieser Arbeit untersucht und geklärt werden.

<sup>5</sup> Vgl. auch Hua XV, 285ff. Hier wird auch das Verhältnis zwischen dem Ich und seinem Leibkörper ein Stück weit problematisiert: „[I]ch bin nicht Ergänzungsstück dieses Körpers, als ob dieser wie andere Körper sein konnte, sondern bin kontinuierlich darin Waltender und dadurch auf alles äußere Dingliche bezogen, durch ihn ist alles Seiende für mich da, für mich zugänglich“.

<sup>6</sup> Die Schwierigkeit, den Leibcharakter meines Leibes verständlich zu machen liegt vielleicht eben darin – wie G. Figal bemerkt hat –, dass mir „der eigene Leib zu nah“ und damit „das Selbstverständlichste überhaupt“ ist. (Figal 2015, 155)

<sup>7</sup> Diese cartesianische Auffassung des Leibes wird auch, zum Beispiel, von Figal scharf kritisiert: „Daraus, dass Lebewesen in ihrer Leiblichkeit Eigenschaften haben, die auch „physische Dinge“ haben können, folgt nicht, dass Lebewesen auch physische Dinge sind“ (Figal 2015, 157).

<sup>8</sup> Vgl. auch Hua XV, Text 31 (1932), 549: „Ich bin transzendentales Ich eines transzendentalen Lebens, daraus entsprungener transzendentaler Habitualitäten, worin sich im transzendentalen Strömen Welt als Seinssinn konstituiert, und so, dass in ihr zugleich dieses transzendente Leben selbst

sich als verweltlicht konstituiert hat und fortkonstituiert, in Form nämlich meines menschlichen Bewusstseins“.

<sup>9</sup> Dieser Begriff der Konstitution kann hier eigentlich nicht mehr wirklich im transzendentalen Sinne verstanden werden.

<sup>10</sup> Wie Merleau-Ponty ganz überzeugend argumentiert, bleibt eine solche leibliche Reflexivität ständig unvollendet und kann nie wirklich vollzogen werden: „Si ma main gauche touche ma main droite, et que je veuille soudain, par ma main droite, saisir le travail de ma main gauche en train de toucher, cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours au dernier moment: au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche“ (Merleau-Ponty 1964, 24). Daraus konnte man vielleicht schließen, dass mein Leib (das Subjekt-Leib) sich selbst (als Körper) wahrnehmen kann, seine Wahrnehmbarkeit kann er aber nicht wahrnehmen. Und dennoch die Möglichkeit meiner mit der linken Hand berührten rechten Hand selbst von berührtem Körper zum berührenden Leib zu machen – ein Phänomen, das Merleau-Ponty als Umkehrbarkeit (*réversibilité*) des Leibes thematisiert – impliziert, dass „le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est « chose sentante », « sujet-objet »“ (Vgl. Merleau-Ponty 1960, 210).

<sup>11</sup> Diese Irreduzibilität des Leibes wird vielleicht am Deutlichsten von H. Schmitz, der den Leib als die Grundlage des Personseins erklärt, zum Ausdruck gebracht. (Vgl. Schmitz 2014, 45).

<sup>12</sup> Vgl. zum Beispiel Hua XV, Text 31, Beilage XL (um 1932). Hier wird merkwürdigerweise über „meinen Leib“ und „seine Originarität“ gesprochen“. Damit ist aber nicht nur die Zugehörigkeit des Leibes zu dieser Originalsphäre gemeint, sondern vor allem die besondere und grundlegende Rolle der Leiblichkeit in ihrer vermittelnden Charakter, der Originalität überhaupt möglich macht: „Jedes andere Ding meiner originalen Sphäre ist für mich so da, dass ich von ihm einen originalen Bestand habe, aber *vermittels* meines Leibes und seiner Originalität, *vermittels* seiner originalen Kinästhesen“. Wenn mir der Leib alle anderen Dinge in Ihrer Originalität vermittelt, wie kann er aber trotzdem dieser Originalsphäre angehören?

<sup>13</sup> Derrida findet auch Ausdrücke wie „lebendige Gegenwart“ oder „Bewusstseinsleben“ ganz problematisch – er spricht sogar in diesem Kontext über „l'énigme du concept de vie“ – und weist auch emphatisch daraufhin, dass „l'unité du vivre, le foyer de la Lebendigkeit qui diffracte sa lumière dans tous les concepts fondamentaux de la phénoménologie (Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit, etc.) échappe à la réduction transcendantale“ Vgl. Derrida 2005, 9). Meines Wissens gibt es eine einzige Stelle, wo Husserl den Sinn seines transzendentalen Lebensbegriffs flüchtig in Frage stellt, ohne ihn jedoch zu problematisieren. Vgl. Hua XV, 584: „Nicht einmal Strömen und Leben darf hier im ernstlichen Sinn verstanden werden“.

<sup>14</sup> Der Umstand, dass etwas nicht erst durch meine Bezugnahme auf es real oder wirklich wird, heißt längst noch nicht, dass der Bezug belanglos oder philosophisch uninteressant sei. Eine Betrachtung der Dinge unter dem Aspekt meines Bezugs auf sie könnte dann einen phänomenologischen Charakter haben, ohne damit aufzuhören, eine „realistische Betrachtung“ zu

sein. Und so ergibt sich, wie Figal ganz überzeugend argumentiert, „die Möglichkeit einer realistischen Phänomenologie“ (Vgl. Figal 2015, 108).

<sup>15</sup>Merleau-Ponty argumentiert jedoch an dieser Stelle, dass diese Unvollständigkeit der Reduktion „n'est pas un obstacle à la réduction, elle est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical.“

## REFERENCES

Arendt, Hannah. 1990. *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt am Main: Hein.

Derrida, Jacques. 2005. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl.* Paris: PUF.

Diels, Hermann (hrsg.). 1922. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Vol. II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Figal, Günter. 2015. *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie.* Tübingen: Mohr Siebeck.

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke.* Bde. 1-41. The Hague: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); The Hague: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012). [Abbreviated *Hua*].

\_\_\_\_\_. 1950. [*Hua* I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1952. [*Hua* IV]. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* In *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. von Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1959. [*Hua* VIII]. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1973a. [*Hua* XIII]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Erster Teil: 1905–

1920. In *Husserliana*, Bd. XIII, hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1973b. [Hua XIV]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921–1928. In *Husserliana*, Bd. XIV, hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1973c. [Hua XV]. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil. 1929–35. In *Husserliana*, Bd. XV, hrsg. von Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Paris: Gallimard:

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

Schmitz, Hermann. 2014. *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber.

**Paul Gabriel Sandu** has recently received my PhD degree in Philosophy at the Albert-Ludwigs-University in Freiburg with a thesis on the question of transcendental intersubjectivity in Husserl's phenomenology. His main fields of interest are French and German phenomenology, but also Schelling and the German Idealism. He translated a couple of phenomenological works by Edith Stein, Hermann Schmitz, Jürgen Habermas, but also Schellings Philosophical Investigation into the Essence of Human Freedom.

Address:

Paul Gabriel Sandu

Address: Str. Oituz, Nr 77, Ap. 15, Popești-Leordeni.

Email: [paulgsandu@yahoo.com](mailto:paulgsandu@yahoo.com)