

# Leib-Körper und Welt. An den Rändern der Phänomenologie

Karel Novotný

Das Bemühen um eine kritische Revision der Ansätze Edmund Husserls zum Verhältnis vom Leib und Erscheinen der Welt prägt die Entwicklungen einer ganzen breitgefächerten Familie der phänomenologischen Philosophien nach dem Zweiten Weltkrieg, die bis heute andauert. Von diesen Entwicklungen, einerseits zur Leiblichkeit und Verkörperung der Subjektivität, andererseits zum Ansatz von „der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus“ auszugehen, hat bekanntlich schon Husserl selbst durch seine Forschungsarbeit seine Schüler und Mitarbeiter angehalten, vor allem seit dem zweiten Buch der *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*<sup>1</sup> zu Beginn der 20er und in mehreren Projekten im Laufe der 30er Jahren. Doch der transzendente Idealismus, der dadurch nicht verabschiedet, sondern noch eigentümlich vertieft wurde, ist nicht nur seinen Gegnern, sondern auch seinen Nachfolgern und Mitdenkern zu eng geworden. So ging es, selbst in dem engeren Kreis seiner Schüler und ihm nahestehender Forscher, unter anderem um Versuche, die Existenz und die Welt selbst zu retten, damit sie nicht kontraintuitiv vollkommen im Netz der gegenständlichen Sinnstiftungen und ihrer Horizonte aufgelöst werden, die um das aktuelle Bewusstsein zentriert werden, dessen letzter Bezugspol darüber hinaus noch ein „außerweltliches“, reines Ich sein sollte.

Gegen die Vereinnahmung durch die universale Noesis-Noema Korrelation sollte ausgewiesen werden, den Weg der transzendentalen Phänomenologie transformierend oder zunehmend auch über sie hinausgehend, dass die Welt als ein umfassender Rahmen und vielleicht sogar als ein Grund für alle diese Korrelationen und deren Bezugs-Pole vorgegeben ist. Ein Ringen mit dem transzendentalen Idealismus der Phänomenologie Husserls um den Status der Subjektivität und der Welt war in dieser engeren Familie aber auch mit einem lebendigen Interesse dafür verbunden, wie Husserl selbst über Descartes und Kant in beiden Richtungen in seinen Forschungen hinausgelangen ist, um daran anzuknüpfen, die erwähnten Wege zu radikalieren, bzw. um Husserl an ihren Grenzen zu verabschieden und andere Wege einzuschlagen.

Bei diesem Ringen und Interesse kann darauf geachtet werden, was diesseits der klassischen universalen Korrelation von Bewusstsein und Gegenständlichkeit der Welt - in diese Korrelation nicht eingehend, in ihr nicht auflösbar ist, und was diese Korrelation dennoch in einer Weise so bedingt, dass es auch phänomenologisch nachweisbar ist und dass also auf der Basis der erlebten Phänomene noch, in der ersten Person-Perspektive, ein Zeugnis davon gewonnen

werden kann. Der Blick zielt somit auf dasjenige, welches der Korrelation von Erleben und Erlebtem, dem Medium des Phänomenalen, jeweils voraus liegt und dies sowohl auf der Seite des Erlebens als auch auf der Seite der Welt, dabei jedoch als von Innen oder als diesseits von dieser Korrelation Erfahrbares.

Dazu haben sehr viele philosophischen Projekte, auch phänomenologischer Provenienz, Wichtiges zu sagen. Wir wollen dabei zunächst nur auf zwei Motive aufmerksam machen, vor allem auf den Leib-Körper als Kern und Grenze der Subjektivität, und auf das ihr radikal Fremde, das die Welt als Medium der Phänomenalität porös macht oder sprengt. Dies weist auf gewisse Ränder der Medialität hin, die von dem, was in ihr geschieht, nicht zu klären und insofern dunkle Ränder am Vorgang der Phänomenalisierung selbst sind.

An diesem Vorgang kann die subjektiv-leibliche Bewegung als Geschehen entdeckt werden, das aller Korrelation, aller phänomenalisierenden Objektivierung zugrunde liegt, wobei diese Bewegung auf die Appelle oder „Reize“, wie Husserl formuliert, die aus den Sinnesfeldern als Weltdimensionen kommen, hin, bzw. von ihnen weg, antwortet. Dieses anfangende und anfängliche Verhältnis setzt bereits eine dafür nötige Öffnung voraus, die dieses Verhältnis erst ermöglicht. So scheint, noch bevor sich die Objektivierung in der gemeinsamen Umwelt zu artikulieren beginnt, das anfängliche Verhältnis ein Moment der Öffnung vorauszusetzen, der wohl als das Ereignis des Erscheinens selbst bezeichnet werden könnte und von dem aus sich wohl zuallererst ein Kontakt zu den „Reizen“ oder Apellen der Sinnesfelder erlebnismäßig ergeben und in die horizonthaften, auf die jeweiligen leib-Körper-zentrierten Perspektiven entwickeln kann.

Das erste Moment an den Rändern der Korrelation zielt auf das, was der frühe Emmanuel Levinas während des Zweiten Weltkrieges im Gegenzug zu dem universalen Korrelationsgedanken bei Husserl und Heidegger als eine *position du corps* konzipierte, als Ereignis der ‚Stellung des Körpers‘. Man kann diesen Gedanken als eine Antwort von Levinas auf eines der Rätsel, mit denen wir bei Husserl konfrontiert werden, aber auch als Anknüpfung an seine Analysen, verstehen. Eben als einen Versuch, mit Husserl soweit wie möglich zu gehen, bis zum Boden der Korrelation eben, die sich mit dem Aufwachen des Bewusstseins in einem Ort öffnet. Das leib-körperliche Moment dessen, was nicht nur das Aufwachen und Einschlafen, sondern das ganze „In-die-Welt-hinein-sein“ ermöglicht, spielt in seiner Faktizität bei Levinas eine wichtige, vielleicht sogar größere Rolle, als bei Husserl und seinen Nachfolgern, wie Maurice Merleau-Ponty oder Jan Patočka.

Dem Sich im Schlaf dem Ort anzuvertrauen, den der Körper einnimmt, diesem Körper-Ort, der bei Levinas noch der Welt, dem Weltbezug, gewissermaßen voraus liegt, kann man bei Merleau-Ponty das Einschlafen als ein Sich-Anvertrauen des Leibes an die Welt entgegenstellen, ein leibliches Sich-der-Welt-Überlassen. Bei Husserl müsste man in diesem Zusammenhang wahrscheinlich vom Leib-Körper als einer bereits konstituierten Verweltlichung der Subjektivität absehen und somit vom Sich-Überlassen der Subjektivität ihrem eigenen grenzenlosen Strömen gegenüber sprechen, der unbewusst nicht nur dem traumlosen Schlaf,

sondern auch der Geburt des empirischen Ich zugrunde liegt, weil ein Ich als auch als vorweltliches anzunehmen ist, das nicht anzufangen und wohl dann auch nicht zu enden vermag.

Das andere Rand-Moment dagegen, das übrigens ebenfalls bereits beim frühen Levinas zu finden ist, bestünde darin, in die andere Richtung, auf den Welt-Pol der Korrelation hin, und darüber hinaus zu gehen, was Levinas mit dem Gedanken des „il y a“, des puren Seins, getan hat. Dieses ist als Sinnloses jenseits der Korrelation zu situieren, sofern diese als Relation immer durch einen Sinn vermittelt ist und somit selbst ein Medium des Sinnes ausmacht: Wenn die Korrelation des Erlebens und Erlebten immer Sinn-Erlebnis, eine durch einen Sinn vermittelte Relation ist, dann sind Position des Körpers und das pure Sein Grenzen der Korrelation. Ihre Betrachtung geht auch konsequent über die Phänomenologie hinaus. Im Bezug auf die Vermittlung durch das Erscheinen, oder auf diese phänomenale Medialität, ist die Position des Körpers eine Grenze, und dieser Medialität gegenüber grenzt sich ebenso das „il y a“ ab, denn in ihm erscheint nichts.

Und vielleicht berühren sich diese zwei Grenz-Ränder der Phänomenalität sogar, ohne identisch zu sein. Bei Hans Rainer Sepp finden wir eine Inspiration dafür, eine solche Konstellation beim frühen Levinas zu denken. Bei Sepp ist sie allerdings eigenständig konzipiert und formuliert. Es ist uns hier jedenfalls auch wichtig zu sehen, ob und wie die beiden Grenzen der universalen Korrelation aufrechtzuerhalten sind und weder das eine noch das andere aus dem Blick zu verlieren, gegen die Tendenz, eine dieser Grenzen zugunsten der anderen zu opfern.

Als ein gegenwärtiges Beispiel kann der Monismus der Welt angeführt werden. Er stellt eine Tendenz dar, den Körper als Position im Sinne einer Verortung der Subjektivität durch den Körper in einen umfassenden Prozess der Individuierung der Dinge zu betrachten, eine kosmologische Perspektive, in der diese „dingliche“ Verortung in die allgemeine und allumfassende Bewegung des Entstehens und Versinkens aller Dinge aufgenommen wird. Diese durchaus legitime kosmologische Perspektive zeigt die Zugehörigkeit aller Subjektivität zum Welt-Ganzen, von der aus auch ihre Inkarnation zu deuten ist. Die Position des Leib-Körpers wollen wir aber mit Levinas und Sepp als eine Grenzlage der lebendigen Subjektivität denken, in einer husserlschen phänomenologischen Perspektive, die das anfängliche Verhältnis der Subjektivität zur Welt auch als Bewegung auffassen kann: Zunächst als die Bewegung der Einwurzelung in die Welt und darauf aufbauend als Bewegung der Objektivierung, von deren Resultaten aus sich die Subjektivität dann auch selbst versteht, d.h. ver-objektivierend auffasst, und die die Welt selbst zugunsten der Dinge aus der Sicht verliert.

Es geht uns also nicht um die erste und weitere Vermittlung zwischen den extremen Polen, die abstraktiv als der Korrelation vorausliegend abzuheben sind, d.h. dem Körper und dem Realen, Vermittlung durch die Anderen, durch deren Aufnahme sich ja auch bei Husserl die eigene d. h. vor allem menschliche Subjektivität und korrelativ ihre Umwelt bildet. Bei Levinas ist der Andere durch seine Andersheit im Gegenzug dazu sogar viel mehr als bloßer Vermittler

der Verweltlichung und Inkarnation der Subjektivität. Er ist der permanente Durchbruch aller weltlichen Vermittlung, aller Weltlichkeit, und dieser permanente Durchbruch geschieht im Leib-Körper und als leib-körperliche Vereinzelung. So scheint es uns legitim, bei klassischem transzendental-reduktiven Rückgang Husserls auf das „Primordiale“ kritisch anzusetzen, der bei Levinas, aber auch bei Sepp und Patočka, als Grenze der intersubjektiven Vermittlung trotz ihrer Abstraktheit ernst genommen wurde. Ebenso legitim ist allerdings auch der Versuch, diese abstraktive Zugangsart von Anfang an als solche zu relativieren, ja zu verabschieden, und von der lebensweltlichen Konkretion auszugehen, in die jede Subjektivität immer schon eingebettet ist und von der aus sie sich versteht und erlebt. Und dieses Erleben ist eben nicht nur auf einer Objektivierung gegründet, auf dem intentionalen Bezug auf Objekte, wie das Verhältnis des Leib-Körpers zur Erde bezeugt. Durch welchen intentionalen Sinn wäre dieses Verhältnis vermittelt? Was erscheint dabei? Ich fühle die Schwere meines Körpers, aber auch die Stütze des Bodens. Ich kann aber auch einen tief erschütternden Schwindel erleben und den Boden unter den Füßen verlieren.

\*

So können die Wege zum Leib-Körper als Nullpunkt aller Orientierungen verfolgt werden, sozusagen an sich, zu einem „Hier“ diesseits des Weltbezugs einerseits, und zum selben „Hier“ als Basis, Ausgangspunkt und darin als Bedingung des Welt-Bezugs andererseits. Eine Bedingung, die dann offenbar selbst wiederum als ein durch eine Welt-Öffnung bedingter Pol einer ansetzenden Korrelation betrachtet werden kann, denn die Öffnung auf die Welt hin kann sich die Subjektivität allein, aus sich selbst, aufgrund ihrer leib-körperlichen Position, nicht verschaffen. Diese Öffnung muss vom Außen der Welt, wohl aufgrund des Erscheinens, sozusagen angeboten werden. Der Nullpunkt des Leib-Körpers bedeutet dann keinen Null-Bezug, kein relationsloses Atom, im Gegenteil, er ist ja der Nullpunkt der Orientierungen, die vom „Ich kann“ und „Ich bewege“ einzuschlagen sind. Demgegenüber kann ich aber auch die Ohnmacht fühlen; ich kann fühlen, dass ich, der Übermacht der Welt gegenüber, nichts kann, und ohne den Weltbezug nichts vermag.

Mit dem Moment der Übermacht ist somit die Problematik der Weltvorgegebenheit berührt, die ebenfalls nicht in den Korrelationsverhältnissen von Erleben und Erlebtem aufgeht, insofern sie den Rahmen jedweder intentionalen Beziehung bildet, ohne selbst gänzlich aus einer solchen hervorgegangen zu sein. Ohne an eine solche Dimension der Weltübermacht zu denken, stößt bereits und gerade der transzendental-philosophische Ansatz bei der Vor-Konstituiertheit der Welt an ein Problem, ja an „das Rätsel aller Rätsel“, wie Husserl selbst dies formuliert: die Konstitution der Welt im einzelnen, intersubjektiv vermittelten Lebensvollzug setzt bereits die vorgegebene, also irgendwie schon konstituierte Welt voraus. Mit- und Weiterdenkende seiner Phänomenologie, so vor allem Eugen Fink, erkannten in diesem „Rätsel“ eine andere Grenze, welche Fink wohl den entscheidenden

Impuls dazu gab, sich mit dem Weltproblem der Phänomenologie über die Grenzen der Phänomenologie hinaus intensiv auseinanderzusetzen. Dabei kann - aus unserer Sicht, die phänomenologisch zu bleiben sucht - darauf geachtet werden, ob und wie der Herausforderung begegnet wird, die Subjektivität, von der letzten Unhintergebarkeit des Nullpunkts des Leib-Körpers aus, als eine Urfaktizität an der Grenze zwischen Natur und Geist, wiederum in einem umfangreicheren kosmologischen Prozess so zu berücksichtigen, dass sie zugunsten von dessen Übermacht nicht ganz preisgegeben wird.

Noch bevor Husserl in die Innenperspektive eigenen Erlebens, in die abstraktiv abzuhebende „primordiale Sphäre“ eingeht, betrachtet er in den *Ideen II* die Situation in der objektiven Zeit und im objektiven Raum, also in der intersubjektiv konstituierten gemeinsamen Umwelt. „Verschiedene Subjekte haben“ da zwar „phänomenale Objektivitäten, die in der phänomenalen intersubjektiven Zeit notwendig getrennt und prinzipiell nicht einmal von gleichem Wesensbestand sind“, aber es bestehen doch offensichtlich „Austauschverhältnisse“, sodass „das selbe Ding, das jetzt in einem gewissen Erscheinungsmodus mir gegeben war, im Abfluss der intersubjektiven Zeit *hernach* auch den anderen in völlig gleichem Modus gegeben sein kann und umgekehrt.“ (Hua IV 206) Die Erscheinungsmodi der Dinge sind also von einem Subjekt zum anderen austauschbar, weil Dinge als intersubjektiv konstituierte Objekte gegeben sind. Was ich jetzt sehe, kann später auch jeder andere sehen, solange wir beide normal wahrnehmen. Im Jetzt aber können wir die Erscheinungen nicht teilen, denn sie sind um unseren Leib herum als „Nullpunkt der Orientierung“ zentriert:

„In anderer Beziehung ist freilich die Austauschbarkeit wesensmäßig ausgeschlossen; das zentrale Hier, worauf die Erscheinungsmodi bezogen sind und das ihrem konkreten Wesensgehalt in dem zugehörigen Jetzt Individuation verleiht, ist nicht austauschbar und so sind auch die individuellen Phänomene nicht austauschbar wie überhaupt alles Subjektive in seiner Individualität. So z.B. auch das „ich bewege“, das mein, dieses Ich, eigen ist und als das nie einem anderen Ich „eingefühlt“ werden kann.“ (Ebd.)

Das zentrale „Hier“ ist daher nicht austauschbar, weil es das Subjektive mitausmacht, ja in der Reihe dessen, was nicht austauschbar ist, liegt es sogar an erster Stelle. Denn Husserl bemerkt weiter: Und auch wenn die Körper in eins verschmelzen könnten, bleiben doch immer zwei Wahrnehmungszentren bestehen. Die Frage ist, was er mit den Wahrnehmungszentren meint: das „reine Ich“ oder den Leib, oder genauer Leib-Körper? Offenbar kann das reine Ich kein Zentrum der räumlichen Orientierungen sein, die ja wesensmäßig zur Wahrnehmung gehört, was man dem Leib unter Absehung von seiner Verkörperung kaum zuschreiben kann. Daher kann der Nullpunkt der Orientierungen als das, was das Subjektive mit ausmacht, ja der Kern des Subjektiven im gewissen Sinne ist, eigentlich nur der Leib-Körper sein. In diesem doppelten Charakter ist er zugleich auch die Grenze des Subjektiven, ein Ort, an dem das Subjektive an das angrenzt, was ihm doch auch fremd ist und bleibt, aber von dem aus und dank dem es sich, z. B. als das „ich bewege“ aktiv und passiv, durch willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betätigen und so zum eigentlichen Subjekt der Affektion und

Aktion werden und sich entwickeln kann. Doch der Nullpunkt ist der Leib-Körper eben nicht als ein Objekt, sofern Objekte eben bereits als räumliche Körper konstituiert sind.

Daher die Relevanz dieses Gedankens, den auch Rudolf Bernet hervorgehoben hat, als er zum Schluss seiner Analyse der entsprechenden Stellen der *Ideen II* bemerkte: "At the conclusion of this phenomenological-ontological investigation conducted in the sphere of solipsistic experience, my body turns out to be 'a thing of a particular type', a 'subjective object'. [...] What ultimately resists all my attempts to make (by myself) my body into a simple thing is thus its central point of view—that is, the place it assigns to itself within a spatiality that originates from it and that thus never falls together with the extension of objective space. The spreading out (Ausbreitung) not only of Empfindnisse on the surface of my flesh but of my body-thing beyond its limits and beyond its present place thus never frees itself from the anchor point, from this absolutely minimal consciousness, from this 'metaphysical point' of individuation (Leibniz), from this almost insignificant absolute that constitutes its 'here'. 'Here' is the mark that makes this thing my body. 'Here' is the name of the most primitive and most bodily subjectivity."<sup>2)</sup>

In der Analyse der Wahrnehmung bei Husserl kann man davon ausgehen, dass in ihr das Transzendente und das Immanente immer jeweils prinzipiell voneinander abzuheben sind, nämlich einerseits das so oder so Erscheinende oder Gegebene, welches den Inhalt bildet und andererseits der Vollzug des Erscheinens, in dem und durch den Erscheinendes gegeben wird. Der Leib, rein als das Nicht-Objektivierbare im sinnlichen Gabe-Vorgang genommen, gehört dann auf die Seite dieses Vollzugs. Erlebnisse werden erlebt, und das Leben in diesem Erleben ist sinnlich und subjektiv, es fühlt sich selbst. Es wäre ein wichtiger Schritt über die cartesianische Tradition hinaus, wenn man etablieren könnte, dass sich das Erleben nur deshalb selbst fühlen kann, weil es leiblich ist. Ich kann mich im Erleben fühlen, das Erleben ist mein Erleben dadurch, dass es sich fühlt. Das kann kein Körper, also kein Objekt leisten, daher ist der Leib vom Körper grundsätzlich zu unterscheiden. Aber wenn wir nur dieses Instrument der statischen Analyse verwenden, den Inhalt vom Vollzug abhebend, bliebe uns eben vom Leib, der so als Nicht-Objekt eingeführt wäre, außer den selbstbezogenen Erlebnissen nichts Greifbares übrig, was das Selbst des Erlebens singularisieren könnte. Anders gesagt, das Funktionieren wäre nur negativ erreicht, das Erleben als ein leibliches nur postuliert, während es doch das am wenigstens Abstrakte und Konstruierte darstellt, das Selbst als ein Leiblich-Körperliches faktisch zu erfahren.

\*

Vielleicht kommt es aus genau diesem Grund zu der paradoxen Wendung bei Levinas: Zur Ermöglichung der Selbstheit ist eine Setzung des Körpers nötig, ein Ereignis, das dem Erleben insofern von außen begegnet, als dass es sich diese Setzung nicht selbst schenken kann. Der Körper ist, mit anderen Worten, nicht durch das Ich gesetzt. So im Text über diese merkwürdige

Setzung insbesondere in den Abschnitten über „Hier“ sowie „Schlaf und Ort“ des Buches *Vom Sein zum Seienden*. Sie gehören in den Teil des Buches, welcher der „Existenz ohne Welt“ gewidmet ist. Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, dass wir uns noch diesseits der objektivierenden universalen Korrelation Leib – Welt befinden. Am Anfang dieses Teils finden wir einen Begriff von derjenigen Materialität, die in den räumlichen Objekten der Welt, Dingen und Körpern, verborgen ist, weil sie mit ihrer Bedeutsamkeit eben nicht erschöpft ist. Im Gegenteil, diese Materialität besteht in dem, was ihnen als verständlichen Objekte der Umwelt fremd bleibt und gänzlich transzendent ist: „das Dichte, das Grobe, das Massive [...] was Festigkeit hat, Gewicht, Absurdität, brutale, aber unempfindliche Gegenwart“ (*impassible présence*). Hierdurch wird die so verstandene Materie als eine Grenze der Phänomenologie im Sinne einer Sinnanalyse angezeigt: Die Absurdität kann als die Grenze des Sinnes in ihrer impassiblen und in diesem Sinne widerständigen Gegenwart gefunden, aber nicht wahrgenommen werden, weil sie durch Wahrnehmung wieder in Sinnbezüge aufgenommen wird. Andererseits aber – und hierin besteht der Grund dafür, weshalb diese Grenze auch noch phänomenologisch berücksichtigt werden kann – ist diese Materialität gespürt. Sie ist nicht bloß gedacht, sondern affektiv gegeben, insofern sie – zumindest nach Levinas – zugleich „auch Demut, Nacktheit und Häßlichkeit“, ja „das Elende“ selbst ist:

„Materielles Objekt zum Gebrauch bestimmt, in irgendeine Dekoration eingereiht, ist eben dadurch in eine Gestalt eingekleidet, die uns seine Nacktheit verbirgt. Die Entdeckung der Materialität des Seins ist keine Entdeckung irgendeiner neuen Qualität, sondern Entdeckung des unförmigen Gewimmels des Seins. Hinter der Klarheit der Formen, durch die sich schon die Entitäten auf unser „Inneres“ beziehen – ist die Materie die Tatsache (*le fait*) selbst von dem *es gibt*.“<sup>3)</sup>

Wenn eine Erfahrung von dieser Materialität möglich wäre, so müsste sie Levinas zufolge eine Erfahrung von einem „Außen“ sein, „[...] das in keiner Korrelation zu einem Innen“ stände. Diesseits einer jeden Intentionalität des Bewusstseins entdeckt Levinas somit eine besondere Exponiertheit des Menschen gegenüber diesem „es gibt“, dessen Kundgabe im Erleben das Entsetzen selbst ist, also eine Emotion. „Das *es gibt*, das uns streift, ist das Entsetzen.“ Dagegen ein „Bewusstsein zu sein, heißt, dass man sich aus dem es gibt losgerissen hat; denn die Existenz eines Bewusstseins konstituiert eine Subjektivität, sie ist Subjekt des Seins [...] in einem gewissen Maß Herrscherin über das Sein, schon Name in der Anonymität der Nacht“. (Ebd. 72)

Das anonyme und sinnlose Gemurmel des Seins, *le bruissement anonyme et insensé de l'être*, ist im Entsetzen und im Schrecken anwesend, welche beide „entpersonalisierend“ wirken. Auch da wird die weltliche Existenz des Menschen sozusagen entkleidet, auf nacktes pure Sein verwiesen, wo Inneres und Äußeres entgrenzt werden, die Abgrenzung des Inneren im Bezug auf das Äußere bricht zusammen. „Sogar das, was man das Ich nennt, ist von der Nacht überflutet, überfallen, entpersönlicht, von ihr erstickt.“ (Ebd. 70)

\*

Erst nachträglich kann etwa gesagt werden: Allerdings gibt es *hier* Bewusstsein und Subjektivität, und dies dank dem Körper. Die pure Materialität des unpersönlichen Seins, des „es gibt“, gab sich im Schrecken, der das Erleben den Boden unter den Füßen verlieren ließ. Mit diesem Verlust der Position ist das Erleben seiner „Subjektivität“, Interiorität, beraubt worden. Erst nachher konnte die phänomenologische Beschreibung des Erlebenden darüber sprechen, von seinem *Hier* des Bewusstseins, aus den Spuren des Nichts nachgefühlt sozusagen, und zwar als ein Erlebnis ohne Ich, was aber auch heißt: ohne Boden, im Nirgendwo. Dank dieser Berührung kann aber auch gefunden werden: Ein Inneres, ein Subjektives taucht in einem „Hier“ auf, das im Schrecken verloren ging. Hierin besteht eine Bedingung der Möglichkeit des Bewusstseins, eine Bedingung, die körperlich ist und bleibt. Das Bewusstsein kommt zu sich selbst, es wird subjektiv, es ist selbstgegeben aufgrund einer Setzung (*position*), die vom Körper abhängt, nicht vom Bewusstsein geleistet wird. Aber es handelt sich dabei nicht um eine Setzung, die vom Ich des Bewusstseins, vom reinen Ich des Erlebens oder vom Fleisch des Leibes geleistet werden würde. Die Setzung geht nicht auf eine Aktivität des Erlebens zurück; ja, sie geht sogar der Passivität des Erlebens gewissermaßen voraus, so wie diese Passivität als eine Rezeptivität des Empfindens gewöhnlich aufgefasst wird, wiez. B. bei Husserl. Bei der Setzung eines Grundes des Bewusstseins, des selbstgebenden Erlebens, ist der Körper dagegen selbst ein dem Bewusstsein und seinen Objekten gegenüber anderes. Der Körper, so wie von ihm bei Levinas die Rede ist, ist daher kein Ding und keine Substanz, sondern ein Ereignis, das darin besteht, die Setzung eines „Hier“ zu sein. „[D]iesem Ereignis wird man nicht dadurch gerecht, dass man über die äußere Erfahrung des Körpers hinaus auf seiner inneren Erfahrung, auf der *cénesithesie*, Synesthäsie besteht“ (Ebd. 87), so Levinas im Abschnitt „Der Schlaf und der Ort“ des zitierten Buches.

Aus diesem Grund sprechen wir auch vom Körper und nicht vom Leib, und modifizieren dementsprechend die zitierte Übersetzung. Wir befinden uns mit Levinas in einem Bereich, der sich in einem gewissen Sinne der deskriptiven Phänomenologie laut Husserl entzieht. In einem gewissen Sinne lediglich, denn das, was Levinas tut, ist auch noch immer eine Beschreibung, die ausgehend vom eigenem Erleben getätigt wird. Damit ist sie vergleichbar mit der Beschreibung des Nullpunkts der Orientierungen bei Husserl, denn auch ein solcher Punkt entzieht sich eigentlich einer Beschreibung dessen, was anschaulich gegeben wäre. Er schreibt zwar: „das Zentrum der Orientierung gehört zum noematischen Gehalt meiner Leib-Dingwahrnehmung als solcher, und in der Erfahrungssetzung gehört es zur anschaulich konstituierten Objektivität Leib, also zu einer Stufe von Erscheinungen, die schon konstituierte Erscheinung ist...“ (Ideen II, Hua IV 213). Jedoch gehört dieses Zentrum selbst zugleich zur konstituierenden Instanz, die daher nicht in den konstituierten Raum eingeht: „aber während das Subjekt immer, in jedem Jetzt, im Zentrum ist, im Hier, von wo aus es alle Dinge sieht und in die Welt hineinsieht, ist der objektive Ort, die Raumstelle des Ich, bzw. seines Leibes eine



wechselnde“ (Ebd. 159)

Allerdings ist bei Levinas die Durchführung seiner Beschreibung eine andere als es sonst in der klassischen Phänomenologie der Fall ist. Denn für ihn ist der Körper in seiner Setzung die Bedingung einer jeden Innerlichkeit und Immanenz. Sobald sich der Körper in seiner Setzung ereignet, ist auch schon Innerlichkeit, Immanenz und Subjektivität. Ohne dieses Hier, das mit dem Körper in eins gesetzt wird, kann keine Interiorität, keine Immanenz und keine Subjektivität da erlebt werden, was aber nicht bedeutet, dass er in diese Immanenz eingeht. Als Position bleibt er ihre Grenze, „Tatsache selbst der Lokalisierung“ (*Vom Sein zum Seienden*, S. 88).

Also kann diese Tatsache nicht als intentionale Objekteigenschaft gefasst werden, sie soll mehr als diese sein. Die Empfindung muss hier daher auch anders, als nur als Stoff der Informationen, als unselbstständiges, abhängiges Moment für das intentionale Vermeinen, oder als Vorstellen gefasst werden, das alles in ein Noema verwandelt, sodass selbst das Empfindungsmäßige, verstanden als Moment des intentionalen Bewusstseins, dadurch seinen eigenen Bezug zur Materialität verliert. Doch Levinas setzt seine Argumentation wie folgt fort: „Sollen wir sagen, dass die Synästhesie mehr ist als eine Erkenntnis; dass es in der inneren Sinnlichkeit eine gewisse Intimität gibt, die bis zur Identifizierung reicht; sollen wir sagen, dass ich mein Schmerz bin, meine Atmung, meine Organe, dass ich nicht nur einen Körper *habe*, sondern dass ich der Körper *bin*?“ (Ebd.)

Auf diese, offensichtlich rhetorische Frage muss mit nein geantwortet werden. Für Levinas stellt der Körper die Art und Weise dar, durch die der Mensch in die Existenz verwickelt und in ihr *situiert wird*, während Leib-sein eher ein Mittel der Situierung des Bewusstseins darstellt, eine „Synästhesie“. Als Körper muss er also vom Leib unterschieden werden. Doch ist auch die Position des Körpers dem Vollzug der Existenz nicht äußerlich, so jedenfalls sagt es Levinas bereits an folgender Stelle (und in den späteren Schriften, wie vor allem in *Totalität und Unendlichkeit*, wird oft explizit vom Leib-Körper als einem *accomplissement* die Rede sein): „Aber auch hier ist der Leib noch ein Seiendes, ein Substantiv, zur Not ein Mittel der Lokalisierung und nicht die Weise, wie sich der Mensch im Sein engagiert, wie er sich setzt.“ (Ebd.)

Worauf es Levinas hier ankommt, ist, darauf hinzuweisen, dass auch die Position des Körpers, die es dem Bewusstsein erlaubt, hier zu sein und sich selbst zu erleben, ein Ereignis ist, etwas, wodurch das Bewusstsein ermöglicht wird – in einer faktischen Hinsicht, die aber durchaus wesentlich ist. Der Körper ist nicht etwas, das vom intentionalen Bewusstsein gestiftet wurde – im gewöhnlichen Sinne der intentionalen Seins-Setzung. Nach Levinas ist der Körper kein Noema, das heißt kein Objekt. Diese *Position* des Leib-Körpers beim frühen Levinas war im Zusammenhang mit der Problematik der Ränder der universalen Korrelation hervorzuheben, auf die schon die Überlegungen Husserls zum Leib und Körper als Nullpunkt der Orientierungen hindeuten. Nachdem an einen Rand, in Richtung des subjektiven Pols der Korrelation, erinnert wurde, möchte ich mich nun noch kurz dem schon oben bei Levinas angedeuteten anderen Pol des Außen diesseits der Korrelation mit dem Inneren zuwenden.

\*

Die Brücke zwischen beiden Rändern wird auch bei Hans Rainer Sepp deutlich gemacht, klarer noch als bei Levinas. Die Idee des Grenz-Leibes bei Hans Rainer Sepp würde ich konzeptuell zwar in der Nähe der Setzung des Körpers beim frühen Levinas sehen, weil nämlich der Grenz-Leib den ursprünglichsten Ort der Subjektivität darstellt. Daher könnte die Idee des Grenz-Leibes bei Sepp teilweise mit der Position des Leib-Körpers beim frühen Levinas verglichen werden, aber die beiden Ansätze gehen dann in der Ausführung weit auseinander. Doch ein Nucleus scheint mir eben eine mögliche Brücke darzubieten.<sup>4)</sup> Der andere Pol jenseits der Korrelation ist bei Sepp deutlicher gefasst als es bei Levinas mit dem „Es gibt“ je der Fall war. So lesen wir bei Sepp etwa an folgender Stelle über den Anfang, der jede Relation und Korrelation bedingt:

„[...] Die erste, ‚monistische‘ Differenz, die Ur-Scheidung als Abscheidung des absolut singulären Lebens in ihm selbst, ist diesem zunächst verborgen. Solange sich Leben selbst noch nicht als in einem Gegensatz stehend erfährt, ist es für sich selbst in seinem absolut singulären Sein noch nicht erschlossen. Das Innen erfährt sich erst dann als Innen, wenn es auf sich zurückkommt, und es erlebt sich selbst in einem Bezogensein auf sich, wenn es mit einem ganz anderen, als es selbst ist, konfrontiert wird: mit dem *Realen*.“<sup>5)</sup>

Nicht schlafen zu können, im eigenen Leib-Körper keine Zuflucht mehr zu finden, keinen Boden mehr unter den Füßen zu haben sind Beispiele für Situationen, in denen sich für Levinas die Grenze zwischen Innen und Außen auflöst. Das sinnlos anonyme Sein des „Es gibt“ – *il y a* – wird nicht mehr vom Innen als ein Außen abgegrenzt, sondern durchdringt und durchbricht eine solche Grenze, und damit wird das Erleben als ein lebendiges Inneres gewissermaßen gesprengt. Das ist die radikale Emotion des Schreckens für Levinas, der Verlust jeden Bodens, der Sturz ins Nichts. Die Position des Leib-Körpers, die schon das Schlafen trägt, die das Aufwachen ermöglicht, durch die sich das Leben entfaltet, als Bezug auf ein Außen und Innen zugleich – erst diese Ereignisse charakterisieren ein Leben aus der Mitte, zentriert im jeweiligen Genuss (dem Nukleus des Innen) des Selbst.

Bei Hans Rainer Sepp scheint diesem Aufgehen des Innen die Geburt zu entsprechen. Man denke hier nur an diese Seite des Grenz-Leibes in seinen Überlegungen: „Faktische leibliche Verortung besagt eine jeweilige Konkretion raumzeitlicher Endlichkeit, in die jede und jeder hineingeboren ist. Verortung ist Ziehen einer Grenze, durch welche ich als Person individuiert werde, meine Verleiblichung erfahre. Meine Geburt setzt mich auf den ‚Erd‘-Boden des realen Seins: auf den Boden, auf dem mein Leib aufrucht. Dies ist noch kein Boden, der einer sinnkonstitutiven Rückfrage zugänglich wäre. Er ist das nackte Faktum, dass ich mit beiden Beinen einen, ‚meinen‘ Boden berühre – welcher Boden das auch immer ist.“<sup>6)</sup>

Das ist sozusagen die positive, positionale Seite des Einschnitts in das Reale, der sich mit der Geburt des Leib-Körpers ereignet. In diesem Kontakt kommt es jedoch zugleich zu einer unvermittelten Urerfahrung der Härte des Realen. Bei Sepp ist es ein solcher Zusammenprall

oder Zusammenstoß mit dem Sinnlosen des Realen, welcher das Innen aufgehen lässt, anstatt es zu zerstören. Das Sinnlose, Reale als das Widerstand Leistende ist hier nicht vermittelt, gemildert sozusagen durch den „Genuss“, der sich dazwischenschiebt, es ist knallhart, aber nicht zerstörerisch, es ist Geburt, zweifellos ein Schock, aber keine den Zerfall des Erlebens herbeiführende Emotion wie bei Levinas, die an das *il y a*, das sinnlose, anonyme, nackte Sein angrenzt. Sepp schreibt:

„[...] Erst in dieser Urerfahrung, in welcher sich die sinn-lose Härte des Realen dem sich auslebenden Leben entgegenstellt, bildet sich jene Differenz, die für das erlebende Leben nicht nur die Grenze markiert, sondern es auch in seine Fassung bringt, und wird so zu einer Differenz, die das Innen mit einem ganz anderen konfrontiert und die Grundlage dafür schafft, dass Leben später den Sinn des Exterioren und in Folge davon die ganze Palette an Unterscheidungen von innen und außen bilden kann. Da die Erfahrung des Realen aber nicht nur das Resultat eines Ausgreifens des Leibes in eine Sphäre außerhalb der Grenze seiner Haut bedeutet, sondern ebenso existenziellen Dispositionen des Selbst entspringt – wie z. B. in Zuständen des Gedächtnisentzugs oder der Angst, also immer dort, wo seinem Ausgriff ein *Widerstand* begegnet –, hat mit dem Erleben des Realen das Andere, ja das Fremde des Außen schon in ihm selbst auf urtümliche Weise Platz genommen.“<sup>7)</sup>

\*

Auch im Bezug auf den Pol des Außen wird Husserl von keinem unvermittelten Anstoß des Realen auf den Leib-Körper sprechen wollen. So bemerkt Ludwig Landrebe in seinem Aufsatz zur Frage der passiven Konstitution: „Eine jede Hyle ist vielmehr schon eine „sedimentierte Geschichte“<sup>8)</sup> als ein unvermittelter Anstoß von einem Ich-Fremden: das Affizierende, die Hyle, ist bei Husserl „nicht etwas, das seinen Grund in einem ganz Anderen ihm Fremden hat (so wie Kant das Wort Materie als Bezeichnung für den unerkennbaren Grund der Affektion gebraucht), sondern sie gehört der Immanenz des transzendentalen Werdens zu“.<sup>9)</sup> Und dieses transzendente Werden ist die Weltkonstitution. „Das Erste der „Ich“-Intention (Zuwendung) und Erfüllung ist die in der mütterlichen Lebensgeborgenheit, und nicht etwa ein Knall schlechthin etc. Und so ist damit auch die Konstitution der ersten Umwelt von da aus geregelt.“ (Hua XXXIX, S. 474 f.)

In dem Manuskript aus dem Jahre 1931 zur ersten Kindheit, aus dem diese Stelle zitiert wird, notiert Husserl weiter dazu, was diesem Korrelations-Ich vorangeht: „Freilich muss man sich hier hüten. Die Unzeit des Ich vor dem zeitlich sich konstituierenden Ich ist nicht eine unendliche, gleichmäßige Zeit, die nur nicht mit „Dingen“ besetzt ist. Es ist nicht ein unendlicher Hintergrund einer schon lebendigen Zeitlichkeit, von daher auch zeitliche Potenzialitäten und Zeitlichkeit selbst gewinnend. Es ist Unzeit, die nach Belieben und mit beliebig großen Strecken Zeitlichkeit [sich] erdenken lässt und dabei – das tritt als allgemeine Wesensmöglichkeit hervor – das Ich entsprechend abwandelt in je ein Ich, das Zeitlichkeit

konstituiert und sich selbst zeitlich konstituiert. Unzeit wäre also die Wesensmöglichkeit jedes Ich, vor dem Anfang seiner wirklichen Zeitigung gezeitigt sein zu können. Das Nichtsein des Ich, „bevor seine Zeit gekommen ist“, besagt: Die Setzung des Seins (als zeitlichen Seins, „wirklichen“ Seins) streitet mit jeder aus dem Leben her motivierten (weltlichen) Wiedererinnerung, die eben ihre Grenzen hat. Aber das „Sein“ des Ich in Unzeitlichkeit besagt, dass „Anfang“ schon Ich voraussetzt als [das], was geweckt werden kann zum zeitigenden Leben.“ (Hua XXXIX 474) Das notiert Husserl über den Anfang des Ich, noch vor der Geburt. Für das bereits sich zeitlich konstituierende Ich gilt eine Bemerkung an derselben Stelle: „Zum Ego gehört die Wesensmöglichkeit der Forterstreckbarkeit seiner immanenten Zeit *in infinitum*, und nicht nur bis in seine Kindheit, – wobei offen ist, ob mit dieser möglichen Erstreckung sich das faktische Ich nicht notwendig abwandelt.“ (Ebd. Anm. 1)

Jedes Reale kann bei Husserl nur aus dem Hintergrund der vorgegebenen Milieus affizieren, deren Zusammenhang letztlich die Welt ausmacht. Und die hat keine Grenze, sie ist als Horizont aller Horizonte der Erfahrung selber grenzenlos. Der Zugang zum Außen wird bei Husserl mit diesem ganz zentralen Konzept – dem Begriff des Horizontes – verbunden, der eigentlich jede Unvermitteltheit ausschließt. Jede Affektion auf das Ich geht von einem sich im Feld Abgeschiedenen aus, und dieses Feld ist zusammen mit seinem Umfeld dabei immer schon vorgegeben.

Die Welt als horizonthaft phänomenologische Sache ist zwar eine Transzendenz, die eine Fremdheit einschließt, doch bleibt es, zumindest bei Husserl, „eine Transzendenz in der Immanenz“ des Horizont-Bewusstseins, eine auf die Heimat relative Fremdheit, eine das jeweilige Erlebnis-Zentrum umfassende, vom Zentrum aus projizierte Ganzheit. Doch was durch solche Ganzheit hindurch erlebt wird, ist eine Wirklichkeit, die, wie wir ebenso erfahren, von unserem Erfahren unabhängig besteht. Wie kann eine irrelative, von uns unabhängige Wirklichkeit darin zu einer Gegebenheit kommen? Ist so etwas, wie ein Irrelatives, oder traditionell ausgedrückt „An-Sich Seiendes“ noch der Welt zuzurechnen? Gibt es überhaupt etwas, was irgendeiner Welt nicht zuzurechnen wäre? Wie ist es mit den Grenzen der Welt?

Bei Husserl scheint die Welt prinzipiell keine Grenzen zu haben. Im Spätwerk Husserls heißt es dazu: „Die Konstitution der vorgegebenen Welt systematisch auslegen – das ist systematisch die Horizontstruktur derselben auslegen“ (Hua XXXIX, 125). Doch diese ist eben grenzenlos. Jeder Horizont ist grenzenlos, umso mehr gilt es von der Welt selbst, die für Husserl als Horizont aller Horizonte gilt. Limes ist Null: keine Grenze.

Dabei aber handelt sich beim Welthorizont um eine wesentliche Struktur. Während jede Einzelerfahrung modalisiert werden kann, indem sich ihr Objekt etwa im Laufe der Erfahrung als Illusion enthüllt, ist die Welterfahrung als solche „nicht modalisierbar“ (Hua XXXIX, 246). Darin bekundet sich die Nichtreduzierbarkeit der „Generalthesis“ der Welt, ja eine Urfaktizität der Welthabe. Wenn es aber so ist, dass sich dieser Glaube von der Horizontbildung selbst unterscheidet, obwohl durch sie hindurch die Weltlichkeit jeder Erfahrung bewirkt wird – wo kommt der Weltglaube im Erleben dann her? Dieser Glaube als die Urtatsache der

Weltbezogenheit ist ja auch ein Erlebnis, daher muss an ihn ebenfalls die Frage nach der Genesis oder dem Ursprung des Weltglaubens gestellt werden können.

Weltvorgegebenheit und ihre Deutung bei Husserl erfolgen in einem transzendental-philosophischen Rahmen, der vermutlich bei keinem Mysterium<sup>10)</sup> wirklich Halt macht, sondern eher in immer ursprünglichere Schichten der Erfahrungsgenese zurückgeht, um eine Aufklärung des Ursprungs der Welthabe durch genetische Aufklärung der Weltapperzeption zu gewinnen, so wie sie sich aufgrund der Affektionen in den Prozessen der Sinnbildung und Sinnstiftung einstimmig artikuliert. Diese Aufklärungen gehen, etwas naiv, von der Beschreibung der natürlichen Welthabe aus.

Warum naiv? Husserl formuliert in einem seiner späten Forschungsmanuskripte: „Die Welt als Universum der einstimmig fortzuführenden Erfahrung ist für jeden normalen reifen Menschen, kann man sagen, wirklich konstituiert, eben als ausgebildete Vermöglichkeit, immer weiter erfahren zu können – das ist der ‚Weltbegriff‘ des natürlichen menschlichen Lebens; der alltägliche Sinn ‚Welt‘ geschöpft aus der im Verwirklichen dieses Prozesses des ‚Immer-wieder usw.‘ erwachsenden beweglichen ‚Weltanschauung‘ oder erfahrungsmäßigen Anschauung von Welt.“<sup>11)</sup> Dieses „immer weiter“ kann aber eben eine bereits auf Objektivierung beruhende, und damit nicht ursprüngliche Vor-Gegebenheit der Welt bezeichnen, die daher nicht unkritisch als Leitfaden für die Deutung der ursprünglichen Weise, wie sich die Welt gibt, in Anspruch genommen werden darf, sondern eher dekonstruiert werden muss. Doch dafür müsste eigentlich schon die genetisch-phänomenologische Perspektive verlassen werden.<sup>12)</sup>

Diese Perspektive ergibt die transzendental-genetische Deutung der Vorgegebenheit der Welt bei Husserl, die man als seine Antwort auf die Frage nach dem Welt-Ursprung auffassen kann: Die Welt ist „als Gebilde“ der transzendentalen Subjektivität (vor-) konstituiert: Die Absicht der transzendental-genetischen Frage nach dem Ursprung der Welt besteht nämlich, wie es Husserl programmatisch in *Krisis der europäischen Wissenschaften* formuliert, darin, „verstehen [zu] lernen, dass die ständig in uns im strömenden Wandel der Gegebenheitsweisen seiende Welt ein universaler geistiger Erwerb ist, als das geworden und zugleich fortwerdend als Einheit einer geistigen Gestalt, als ein Sinngebilde – als Gebilde einer universalen letztfundierenden Subjektivität“. (Hua VI 115). Und diese Subjektivität ist daher auch so eng mit der Welt verbunden, dass erstere ohne letztere gar keinen Inhalt und die letztere ohne die erstere keinen Bestand hat. Die Welt ist Korrelat einer universalen Weltapperzeption, die im Leben der transzendentalen Subjektivität ihre Quelle hat.

Über diese Korrelation geht die Phänomenologie Husserls nicht hinaus, sie ist ihr Absolutes. Mit Fink formuliert: „Die Erkenntnisbewegung, die in der Reduktion geschieht, ist zwar ein transzendierender Übergang (von der Welt zur ‚transzendentalen Subjektivität‘), aber prinzipiell innerhalb der Einheit des Absoluten, als welches wir im Durchgang durch die phänomenologische Philosophie das ‚konstitutive Werden‘ der Welt aus den Ursprüngen des ‚transzendentalen‘ Lebens erkennen. So wie die Welt nur ist, was sie ist, aus dem ‚Ursprung‘ her, so ist dieser selbst auch nur, was er ist, auf die Welt hin.“<sup>13)</sup>

Dieses „auf die Welt hin“ fasst Husserl als eine ursprüngliche Anlage auf, so etwa an folgender Stelle: „*Die Richtung auf eine Welt ist schon allgemeinst vorgezeichnet* und dann, sowie ein Anfang genommen ist, immerzu die relative Apodiktizität einer einzigen, individuellen, zeiträumlich seienden begründet.“ (Hua XXXIX 476) Daher etwa hat Landgrebe bereits im Anschluss an den späten Husserl über die Urtatsache der Welthabe geschrieben, dass diese selbst „kein bestimmter Akt“ ist, der „irgendwo einmal ausdrücklich vollzogen worden wäre“, sondern „die Grundlage aller bestimmten Akte [...] als eine Urtatsache, dass wir von vorneherein und ganz selbstverständlich ‚in eine Welt hineinleben‘...“<sup>14)</sup>

Husserl deutet jedoch auch den ursprünglichen Welterweb, ähnlich wie generell bezüglich des intentionalen „auf ein Objekt Gerichtet-seins“ eines jeden Bewusstseins, mit dem Begriff der Apperzeption: „Die Welt ist für uns da als *vorgegebene*, sofern schon vor der thematischen Blickrichtung auf die oder jene Objekte oder gar auf die Welt als Universum durch unser Leben beständig eine *Weltapperzeption* hindurchgeht.“ (Hua XXXIX, 42) Erst dank dieser „in der Passivität einig in einer fließenden und doch immerfort sich vereinheitlichenden Gesamtapperzeption“ (ebd.) erscheinen immerfort Dinge, gleichgültig, „ob wir gerade auf sie achten oder nicht“ (ebd.). Durch diese „Gesamtapperzeption“ ist uns die Welt horizontmäßig vorgegeben, und so wie wir die Reflexion ins Spiel bringen, werden wir durch Reflexion als Erfahrung dessen innerwerden, dass das vorgegebene Weltliche „immerfort sein subjektives Milieu hat und ohne das uns nie bewusst werden kann“ (ebd. 43).

Doch ein Milieu ist gerade dadurch, dass es Ränder hat. Die kritischen Nachfolger Husserls sind über diese Ränder hinausgegangen. Ich konnte mich in diesem Beitrag nur auf einige Motive dieser Randgänge mit Levinas und Sepp annähern, die für mich bleibende philosophische Inspiration bedeuten.

## 注

- 1) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hg. v. M. Biemel, Den Haag. (Weiter nur *Ideen II*). Vgl. Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Husserliana, Band IV, Den Haag 1952. Im weiteren Text werde ich auf die Schriften Husserl mit der Abkürzung Hua, dem Band und der Seitenangabe verweisen: Hua IV 256.
- 2) Rudolf Bernet, „The Body as a ‘Legitimate Naturalization of Consciousness’“, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72, 2013, S. 60.
- 3) Emmanuel Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, übers. von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber Verlag, Freiburg/München, 1997, S. 68.
- 4) Vgl. dazu meinen Versuch „Leib-Körper als Kern und Grenze der Subjektivität“, in: C. Nielsen, K. Novotný, Th. Nenon (Hg.), *Kontexte des Leiblichen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2015, 71–96, von dem auch hier einige Zeilen übernommen werden.
- 5) Hans Rainer Sepp, „Grundfragen einer oikologische Philosophie“, in: *Interpretationes. Studia Philosophica Europeana* I (2011), Nr. 1, Acta Universitatis Carolinae, Praha 2012, 220.
- 6) Hans Rainer Sepp, „Erde und Leib“, in: C. Ierna, H. Jacobs u. F. Mattens (Hg.), *Philosophy – Phenomenology – Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (Phaenomenologica, Bd. 200), Springer, Dordrecht 2010, 520.

- 7) Hans Rainer Sepp, „Grundfragen einer oikologische Philosophie“, 220 f.
- 8) Ludwig Landgrebe, „Das Problem der passiven Konstitution“ (1974), in: ders., *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg 1982, 86 f.
- 9) Ebd., 84 f.
- 10) Maurice Merleau-Ponty wird dann in seinem Aufsatz „Der Philosoph und sein Schatten“ von 1959 über „das Mysterium einer Weltthese vor allen Thesen“ schreiben. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Zeichen*, Felix Meiner, Hamburg 2007, 239. Ebenso bemerkenswert ist Jan Patočkas Rede vom „Mysterium der Selbstverständlichkeit“ in seinem Aufsatz „Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens“. Vgl. *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hg. v. K. Nellen, J. Němec u. I. Srubar, Klett Cota, Stuttgart 1991, 134.
- 11) Edmund Husserl, *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, hg. v. D. Lohmar. Husserliana, Materialien, Band VIII, Springer, Dordrecht 2006, 186, Anm. 2.
- 12) Vgl. zu Eugen Finks Ansätzen dazu z.B. das hervorragende Buch Guy von Kerckhovens *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003.
- 13) Eugen Fink, „Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik“ (1933), in: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, 106.
- 14) Ludwig Landgrebe, „Die Welt als philosophisches Problem“ (1940), in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 44 f.

(Karls-Universität Prag, Fakultät für Geisteswissenschaften, Programm Progres Q21)