

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 /
Mitteleuropäisches 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, Kleinlüder

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. Theoretische Positionen

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

II. Praktische Leibphänomenologie in Medizin und Anthropologie

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: „*Chôra – Topos* – 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.

Chôra – Topos – Raum Die transitionale Sphäre als Grundelement der Leiblichkeit¹

Marc Richir

I. Die ursprüngliche transitionale Sphäre: der Mutterschoß

Schon bei der Nahrungsaufnahme entsteht im Leben des Säuglings etwas Paradoxes, das Winnicott² besonders deutlich herausgearbeitet hat. Die physiologischen Signale des Hungers lösen beim Baby körperliche Aktivitäten aus, die Mutter reagiert darauf, indem sie ihm ihre Brust anbietet, und das Baby saugt daran mit einer kreatürlichen, allen Säugern gemeinsamen Geste. Darauf folgen das Aufnehmen der Milch, die „Erfahrung“ der Befriedigung und der Schlaf. Das Paradox liegt bei genauerem Hinsehen darin, dass das Baby noch nicht für sich ist, weder innen noch außen kennt, somit auch nicht Zugang zu so etwas wie dem Anderen (der Anderen, der Mutter) hat, und dass die ihm dargebotene Brust fast wie gerufen kommt, als ob sie halluziniert wäre, „hervorgerufen“ durch den Hunger und „aufgelöst“ durch die Sättigung. In diesem ganz archaischen phänomenologischen Register kann an sich kein Unterschied zwischen der von der Mutter gereichten und der vom Baby halluzinierten Brust festgestellt werden. Streng genommen sollte man sogar unter „Brust“ nicht einfach die Brust verstehen, die *wir* als besondere erkennen, sondern alles, was sie „umgibt“, d.h. den Mutterschoß, die Wärme und das Zarte des mütterlichen Körpers, sein Geruch, der Klang der Stimme, usw., ohne dass der Säugling dabei die Brust selbst als besonderen Körperteil unterscheiden könnte. Das in diesem Stadium von ihm „Perzipierte“ wird nicht als ein Körper* wahrgenommen, nicht einmal als der

¹ Anm. d. Übers.: Übersetzt werden hier unter einem von mir gewählten Titel die ersten Seiten des ersten Kapitels „L'élément fondamental et le schématisme, chôra, topos et „espace“ der zweiten Abteilung *Fragments sur l'espace* des Buches *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* von Marc Richir (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2006), 279–303. Die im Original auf Deutsch verwendeten Begriffe sind mit Asterisk (*) gekennzeichnet. Die folgenden Anmerkungen sind teilweise von mir ergänzt, die Anmerkungen 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10 und 12 von mir hinzugefügt worden.

² Folgende Werke von D. W. Winnicott wären heranzuziehen: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*, Gießen: Psychosozial-Verlag 2002; *Die menschliche Natur*, Stuttgart: Klett-Cotta 1994; *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart: Klett Cotta 2006; *Blick in die analytische Praxis*, Stuttgart: Klett-Cotta 1996; *Familie und individuelle Entwicklung*, Frankfurt a.M.: Fischer 1992; *Kind, Familie und Umwelt*, München/Basel: Reinhardt 1992; *Babys und ihre Mütter*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990; *Aggression: Versagen der Umwelt und antisoziale Tendenz*, Stuttgart: Klett-Cotta 1992; *Übergangsobjekte und Übergangsphänomene. Eine Studie über den ersten, nicht zum Selbst gehörenden Besitz*, zuerst als Vortrag 1951, dann engl. 1953; dt. in: *Psyche* Nr. 23, 1969.

Leibkörper* der Mutter im Sinne eines anderen Körpers eingefühlt, sondern es ist eigentlich etwas, das wir Husserl folgend eine „perzeptive“* Phantasie* nennen, die zwar ihre Sachlichkeit* hat, aber nicht auf die Realität* eines realen* Dings* ausgreift. Und diese Phantasie ist wie jede Phantasie nur sehr vage bildhaft, ihr wohnt aber die sie beweglich machende Affektion inne, und diese ist dermaßen unablässig von ihr, dass die Phantasie und die Affektion ununterscheidbar sind.

Scheinbar verliefen die Dinge selbstverständlich, sozusagen undramatisch, wenn die biologischen Rhythmen des immer wiederkehrenden Hungers perfekt in Einklang mit den mütterlichen Erwidern wären, die zur Nahrungsaufnahme und zur Sättigung führen – aber das entstünde nur dann, wenn die Mutter (pathologisch) ihr Baby als einen ununterscheidbaren Teil ihrer selbst betrachtete. Es gibt also von Anfang an *Phasenverschiebungen* zwischen den Rhythmen des immer wiederkehrenden Hungers und der mütterlichen Antwort darauf. Der mit der Brust und insbesondere mit der durch den Hunger initiierten Sequenz verbundene Vorgang geschieht nicht „automatisch“. Und dies ist gewissermaßen schon eine „menschliche“, d.h. tief rätselhafte Situation: Man kann annehmen, dass, durch eine Art bereits kinästhetischen Habitus*, der durch die Wiederholung des Aktes des Stillens erworben wurde, der Hunger die Halluzination zur „Unzeit“ (und nicht „genau zur rechten Zeit“) erzeugt, also eine Phantasie-Affektion der Brust, die aber – da ohne entsprechende Folge – „leer“ ist. Die Konsequenzen daraus, die schwierig einzuschätzen sind (ganz zu schweigen von der Schwierigkeit, sie nachzuweisen), sind vielfältig: als „leere“ schreibt sich diese Phantasie-Affektion z.B. in eine leere oder phantasiehafte „kinästhetische Kette“ ein, da der Mund nichts zu Saugen findet – es sei denn auf beinahe „wunderbare“ Weise etwas, das der Säugling an seinem eigenen Körper finden kann (der aber als solcher für es noch gar nicht existiert) oder ein „erwählter“ (transitionaler) Gegenstand. In diesem Fall, quillt keine Nahrung aus ihm –, und daraus folgt nicht die Affektion der Sättigung, sondern entweder eine bereits „psychische“ Lust oder im Gegenteil die Unzufriedenheit (Verdross, Missbehagen) des Hungers, somit eine sich selbst erhaltende Unbefriedigtheit. Nun gehört es nicht mehr zum inneren Wesen der Brust, mit dem Hunger verbunden sein, sie kann sozusagen gerade fehlen, sich auf „sich“ zurückziehen oder sich davon abzuspalten. Und es kann auch dazu kommen, dass auch die Sättigung durch diesen Schatten affiziert wird, der noch nicht ein „nagender“ Zweifel ist, da er in seiner Vollendung die perzeptive Phantasie der Brust verschwinden ließe und jene dadurch gewissermaßen zerstörte oder „aufzehrte“. Nach Winnicott nähme die „Mahlzeit“ den gewalttätigen und barbarischen Charakter des Kannibalen an, wenn die Brust diese Destruktion nicht „überlebte“, und das hätte das Ur-Trauma und den Zusammenbruch zur Folge, wenn eben die hinreichend aufmerksame mütterliche Pflege nicht für das Weiterbestehen und die Rückkehr der Brust „nach“ ihrer Destruktion sorgten.

Man braucht diese Dinge nur zu erwähnen, um die außergewöhnliche Komplexität dieser elementaren Situation zu erahnen, in der sich schon eine Zeitigung abzeichnet. Und wir hätten ebenso gut das gleiche Feld anders durchlaufen und z.B. von der Affektion der Angst vor Zerstörung der Brust ausgehen können, wenn nämlich die Sättigung sich in katastrophaler Raserei vollzöge. Es handelt sich hier um eine Struktur, bei der man sich vor jeder kausalen „Erklärung“ hüten sollte und in der schon die „Natur“ von der „Kultur“ überlagert wird, und wo auch die Verhaltensweisen praktisch nicht auf dem Willen (auch nicht dem guten Willen) beruhen, sondern auf dem so genannten Unbewussten, das unserer Auffassung nach dem Archaischen angehört, das jeder von uns sein Leben lang mit sich trägt – wohl gemerkt kann das so verstandene Archaische mal wohl-tuend, mal schädlich sein, meistens fällt beides in der von Melanie Klein³ herausgearbeiteten Spaltung quasi zusammen. Es braucht schon eine lange insgesamt „angenehme“ Erfahrung, damit die Brust selbst dann ein kontinuierliches und sicheres Dasein hat, wenn sie nicht phantasiehaft perzipiert* wird.

Wir überlassen also der Psychoanalyse dieses äußerst komplexe Feld dessen, was sich schon zwischen der Mutter und dem Säugling abspielt, um uns auf den transzendental-phänomenologischen Sinn des von uns so genannten Schoßes zu konzentrieren – der ja faktiziell, aber notwendigerweise ursprünglich der Mutterschoß ist, und wir werden sehen, dass wir ihn in diesem phänomenologischen Sinn niemals verlassen werden.

Dass die Brust ihre Destruktion überlebt, bedeutet unserer Meinung nach, dass sie, obwohl an sich (als anschaulicher Gegenstand oder als Wahrnehmung*) undarstellbar, ein „Innenleben“ hat, „lebendig“ oder leiblich* und als „perzeptive“ Phantasie „transitional“ ist und dass sie so die transitionale Sphäre öffnet und für sie offen bleibt, in der die Phasenverschiebungen zwischen dem Säugling und der Mutter (potentiell) sich zu einem wechselseitigen *Austausch* umwandeln können, und zwar schon zu Sprachphänomenen, so elementar sie auch sein mögen. Diese These muss aber erst genauer erläutert werden. Dass die in sich kontingenten Phasenverschiebungen zum wechselseitigen Austausch werden können, bedeutet, dass ihre inneren Abstände, die keine andere Bedeutung als Angst oder Nichtbefriedigung haben, sich in *rhythmische Distentionen* (*Diastaseis*) verwandeln, in denen der phänomenologische Schematismus, wenn nicht gar der phänomenologische Schematismus des Sprachlichen eingeleitet wird, falls die „perzeptiven“ Phantasien von der Brust sich rhythmisch durch Verdichtungen und Zerstreuungen mit den „leeren“ Phantasie-Affektionen vermischen, wenn z.B. das Saugen an der Brust auch ohne „Katastrophe“ vom Daumenlutschen ersetzt werden kann oder vom Saugen an irgendeinem anderen „Teil“ dessen, was noch nicht sein „eigener Körper“ ist, oder von einem „erwählten, transitionalen Gegenstand“. Hier arbeitet sich eine Beziehung heraus, in welcher der Ab-

³ Vgl. M. Klein: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Die Psychoanalyse des Kindes*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1997.

stand (die Phasenverschiebung) zwischen der („perzeptiven“ oder „leeren“) Phantasie-Affektion und der Sättigung nicht mehr auf den Abgrund des traumatischen Zusammenbruchs, der Raserei oder der Angst vor dem Sich-selbst-Verschlingen aufreißt, sondern durch seine Umwandlung zur Diastasis (eine der Ursprünge der Menschlichkeit) eine transitionale Sphäre eröffnet, in der nicht oder nur sehr vage darstellbare Alterität (die nicht Exteriorität ist) auftaucht und ihre Destruktion überlebt. Sie konstituiert eine undifferenzierte, aber stabile (oder relativ stabile) Stütze für das Leben, d.h. zugleich dessen Gefäß (*hypodochè*), Amme (*tithénè*), Mutter, also seinen transzendentalen Mutterschoß, der in Platons Begriffen im *Timaios* (49 a 6-7, 50 d 7, 51 a 5, 52 b 1) die unbestimmte *Chôra* ist, Sitz (*hedra*) von allem Entstehenden oder Werdenden, d.h. für uns eben einer jeden, wesentlich instabilen, flüchtigen und vorübergehenden Phantasie-Affektion. Diese transitionale Sphäre der *Chôra* ist nicht Raum, sie gehört vielmehr wie bei Platon der Ordnung des Traums an, wo es eigentlich weder Ort (*topos*) noch Realität* gibt, paradoxerweise aber schon Sachlichkeit*. Ohne dass ein Leib*, ob nun der Mutter oder des Säuglings, als Ort (*topos*) hervorgetreten wäre, ist die *Chôra* der Leiblichkeit* vergleichbar, die zugleich Phantasie-Leiblichkeit* und Leibhaftigkeit* ist. Wohlgermerkt werden dank des „Lebens“ der Brust, d.h. der Leiblichkeit* der Mutter, die rhythmischen Distensionen als Distensionen der *Chôra* „eingeschrieben“, die Mutter verleiht also dem Baby ihre Leiblichkeit* oder vielmehr die *Stütze*, den transzendentalen Boden für seine Leiblichkeit*.

Anders gesagt öffnet sich die transitionale Sphäre dann und nur dann, wenn die Brust selbst zum „Übergangsobjekt“ wird, das nicht „Objekt“ von etwas anderem als es selbst ist (was aus ihm ein Symbol oder Bild machte), noch ein (für uns) willkürliches „Objekt“, das durch ein anderes ersetzbar wäre (wie in einem „Zeichensystem“), sondern ein teilweise oder mehr oder weniger vage anschaulich dargestelltes „Objekt“, das auf die Sachlichkeit* von „etwas“ radikal Undarstellbarem geöffnet ist, d.h. der Leiblichkeit*, der *Chôra*, in welcher die *Alterität in ihren Phantasie-Affektionen*, ob es nun „perzeptive“ sind oder nicht, *auf unbestimmte Weise* gleitet oder schwebt. Eben hier ändert der Akt der Nahrungsaufnahme *radikal* seinen Sinn: vom „physischen“ oder „natürlichen“ wird er zum sozusagen „psychischen“, er wird *Bezug* zur Alterität, wobei die Alterität elementar ist, denn das hier Übermittelte ist etwas noch Unreflektiertes, reflektiert sich noch nicht als Gleichheit. In dieser Hinsicht spielt der Mund eine privilegierte Rolle: er fühlt nicht nur die Brust, sondern empfindet sie auch, in Aisthesis und in Kinästhesen, sozusagen als die seine, oder er fühlt sich in der Phantasie-Affektion selbst als Brust. Er wird selbst, anders ausgedrückt, *transitional*, als „Ort“ des transitionalen Austauschs, als ein Sitz (*hedra*), wo in der *Chôra* sich flüchtig Dinge ereignen (darunter der Klang der Stimme), und ein Sitz, wo die (mütterliche) Alterität „da“ ist, aber nicht räumlich: sie lebt in der Phantasie, also auch *in absentia*. In den Begriffen Husserls (*Ideen II*, §§ 36-39): das Empfundene* ist nicht einfach nur von der Ordnung der Empfindung* sondern der

Empfindnis*. Solche Empfindnisse* sind sicherlich noch nicht, wie es Husserl glaubte, Leibvorkommnisse*, denn in diesem Register gibt es noch nicht den Leib* im eigentlichen Sinne, wohl aber sind es „Ereignisse“ der Leiblichkeit*, dieser unsichtbaren und bodenlosen Höhle, und des Unsichtbaren des Mundes. Es handelt sich um „Ereignisse“ sowohl „perzeptiver“ als auch nicht „perzeptiver“ Phantasie-Affektionen, wobei sich schematisch zumindest Sprachliches abzeichnet.

Zwar wird der Mund ein „Ort des Körpers“ (selbst wenn, wie wir sehen werden, dieser Ausdruck nicht streng genug gefasst ist), er ist aber in diesem sehr archaischen Register noch von sehr merkwürdiger oder paradoxer „Natur“. Weil er noch nicht eigene Teile umschließt, ist er kein körperliches Ganzes, ist also – um die unverzichtbaren aristotelischen Unterscheidungen in der *Physik* wieder aufzugreifen, *a fortiori* noch nicht in einem Ort. Sein Paradox ist quasi-zenonisch: er ist zugleich bei sich selbst (weil es in ihm Empfindnisse* gibt) und in etwas anderem als er selbst, das nicht „sein“ Ort ist, sondern die *Chôra*. Er ist also der Sitz, wo die Alterität wie gesagt „lebt“, aber als undarstellbare Mutter, Amme oder Gefäß, und er ist zugleich der Sitz, an dem der Leib* des Säuglings als Ort aufkommen muss, d.h. als *absolutes Hier*. Wir merken schon, dass für dieses Aufkommen etwas mehr als das nötig ist, und die ganze methodologische Schwierigkeit liegt hier darin, dass wir nicht die Natur dieses „Mehr“ voraussetzen können, auch nicht implizit, und dennoch es an seinem richtigen (architektonischen) Platz charakterisieren müssen, da wir es eben immer in uns haben, ohne genau zu wissen, wie. Dieses Mehr ist die radikale Unverortbarkeit des Sehens und der Einbildung.

II. Die radikale Unverortbarkeit des Sehens und der Einbildung

Wie Husserl in den §§ 36-39 der *Ideen II* meisterhaft herausarbeitet, sieht das Sehen sich ebensowenig selbst als sehendes, wie die Intentionalität sich als intendierende (d.h. als fungierende, als „lebendige Gegenwart“) zu intendieren vermag: Das Sehen kann sich ebenso wie die Einbildung selbst sehen, ist für Husserl deshalb in Bezug auf den Leib* an sich gänzlich unverortet. Deswegen kann es für das Sehen keine Empfindnis* geben. Das Sehen und die Einbildung gehören schon nicht mehr dem Register der *Chôra* an – wir sprechen vom Sehen und nicht vom Blick, auf den wir noch zurückkommen werden, und wir betrachten die Einbildung (nicht die Phantasie, Einbildung ist das architektonisch Transponierte der Phantasie) als eine Version oder eine Form des Sehens.

Konkret bedeutet diese Unverortbarkeit, dass das Sehen oder das Imaginieren sich in einem Gegenstand des Sehens oder Imaginierens *vergessen*, der sie in ihren Bann zieht. Diese sind *a priori* und für sich *irgendwo*, ohne dass also die Gegenstände des Sehens oder Imaginierens selbst situierten oder sich als solche situierten, dies tun sie nur in Relativität. Das findet seine Übersetzung darin,

dass das Noema des Gesehenen oder des Imaginierten nur Unkörperliches, ja Immaterielles enthält, und dass seine phänomenologische *Hylè*, so empfindbar* sie potentiell auch sein mag, nicht der Ordnung der Materie (aktuelle Empfindung) angehört, sondern im Gegenteil vom selbst immateriellen konkreten noematischen Ganzen abstrahiert ist, wobei der andere abstrahierte Teil die intentionale *Morphè* ist. An sich, wenn es nicht schon als in einem Leibkörper* verankerter *Blick situiert* ist – und diese Situierung impliziert genetische Stufen, die nicht immer schon und nicht auf immer überschritten wurden oder werden, Entwicklungsstufen, zu denen wir noch kommen werden – ist das Sehen (oder Imaginieren) nicht von vornherein „inkarniert“, sondern um des zu Sehenden oder zu Imaginierenden willen unstat und herumschweifend, welche es völlig absorbieren und die nach dem Schematismus der sich wiederholenden Wiederholung sich chaotisch zu Gegenwärtigkeiten⁴ zeitigen können, ohne dass dabei schon eine „Gleichheit“ als solche erkennbar würde. Es gibt also insofern keinen Leib* des Sehens, als es eigentlich *keinen Ort des Sehens* gibt: das Sehen ist *a priori* nirgends oder überall, ist in etwas, das nicht ipso facto ein Ort und übrigens auch nicht ein Raum ist, der die Position eines Zentrums und die Definition eines Maßsystems, d.h. zumindest einen Körper* voraussetzte. Wenn man dennoch von einem Leib* des Sehens sprechen kann, dann von einem Phantomleib*, der in Bezug auf den Leib* radikal ortlos ist. Und dabei handelt es sich um den ortlosen und unverortbaren Phantomleib* des Imaginären – der ganz offensichtlich nicht als Teil des Körpers als eines Ganzen „im Kopf“ ist.

In einer anderen Art, das Gleiche zu sagen, kann darauf hingewiesen werden, dass das Sehen an sich keine Dichte hat und dass es sich so gesehen niemals als solches im Verlauf des Sehens selbst sehen und sich an sich in Distanz zum Gegenstand des Sehens reflektieren kann. Das zeigt, wie sehr das Sehen für die Leiblichkeit* oder die *Chôra* eine Drohung mit Auflösung, Verflüchtigung oder Verlust darstellt, wobei der transzendente Boden des Mutterschoßes sich in Luft auflöste, irgendwo, also nirgends herumzuschweben begänne – ohne dass wir schon deutlich wüssten, was diese Ausdrücke bedeuten, da wir in diesem genetisch-architektonischen Register noch nicht über Ort und Raum verfügen. Oder: es handelt sich um die Drohung mit dem Verlust an Sachlichkeit* der transitionalen Sphäre: es droht der Übergang durch Transposition dieser Sachlichkeit* zum *Eidolon* oder zum *Simulacrum*, zur Illusion der Sachlichkeit* mit ihrem Effekt, in den Bann zu ziehen, – konkreter: der Übergang zu den imaginativen Bedeutsamkeiten des Ur-Phantasmas, ob sie nun von anschaulichen Darstellungen begleitet werden oder nicht, wobei diese das Sehen oder das Imaginieren absorbieren, aber ohne dass sie irgendwo situiert würden. Das Sehen gleitet

⁴ M. Richir macht einen Unterschied zwischen *présence* und *le présent*, ersteres habe ich in früheren Übersetzungen „Gegenwärtigkeit ohne zuweisbare Gegenwart“ genannt. Unter Beibehaltung des damit ausgedrückten Sinns verwende ich diese Formulierung aus sprachlichen Gründen nicht mehr und setze für die gleiche „Sache“ den Ausdruck „Präsenz“. „Le présent“ kann „Gegenwart“ und „Gegenwärtiges“ bedeuten (Anm. d. Übers.).

also nicht unbegrenzt in der *Chôra*, sondern zersetzt sie, weil es vom Gegenstand des Sehens festgehalten werden kann, wobei es sich dabei nicht gleich *eo ipso* um die Verfestigung einer Bedeutsamkeit, also einer *Doxa* handelt. An und für sich nämlich „weiß“ das Sehen nicht, *was* es sieht: es ist buchstäblich *verfinstert* und darin liegt eine der Wurzeln des Unbewussten, wenn man bedenkt, dass das Sehen mit einer Spaltung in der Sachlichkeit* selbst einhergeht, wobei das Primordiale des Mutterschoßes durch das Pseudo-Primordiale von gesehenen und zersplitterten (verfestigten oder erstarrten) Fragmenten des Sehens ersetzt (*doublé*) wird. Diese „Situation“ wäre ihrerseits unrettbar verfahren, wenn es nicht den Ort (*topos*) als Leib* und die Stiftung des Leibkörper*s als aus Teilen zusammengesetztes Ganzes (*holon*) gäbe.

III. Ort und Ganzes: Leib* und Leibkörper*

Wie schon an anderer Stelle aufgewiesen⁵, konstituiert in der transzendentalen Interfaktizität das absolute Hier (der Ort), das die Mutter (die Mutterbrust) für sich selbst konstituiert, zugleich das absolute Hier des Säuglings. Da die Phänomenologie nicht die „Hypothese“ eines Demiurgen aufstellen kann, hat sie keine anderen Mittel, als eine ursprüngliche Dualität (oder Pluralität) von absoluten Hierheiten in Betracht zu ziehen, d.h. wie gleich zu sehen sein wird, von Orten. Da der Ort im aristotelischen Sinn die *unbewegliche* unmittelbare Grenze des Umfassenden eines körperlichen (selbst aus Teilen zusammengesetzten) Ganzen ist, ist er selbst nicht situierbar (transportierbar) in so etwas wie dem Raum oder einem anderen Ort (was die *regressio ad infinitum* des *Zenon* wäre): er kann nicht als die Oberfläche eines Körpers dargestellt werden, er ist eben undarstellbar, ist also das, was wir den Leib* bezeichnen. Er ist das absolute Hier, das kein irgendwo im Körper situierbares Zentrum ist, und wie Husserl gesehen hat,⁶ ist er selbst unbeweglich und nicht körperlich teilbar. Unter dem Ganzen aber, das geteilt werden kann und von seiner äußeren Oberfläche zusammengehalten wird, verstehen wir den Leibkörper*. Dieser kann wie das Gefäß (*to angeion*) bei Aristoteles⁷ mit seinen Bestandteilen im Ort oder Leib* transportiert werden, trotz des darin enthaltenen Paradoxes, das für den recht merkwürdigen Umstand auf-

⁵ Vgl. M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2004

⁶ Vgl. die beiden späten Texte Husserls über den Ort oder den transzendentalen Grund, der eine der *Räumlichkeit* der* Natur** („Grundlegende Untersuchungen zum Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in: M. Farber (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, Cambridge/Mass. 1940, 307-325) und der andere der *Raumkonstitution* gewidmet. („Notizen zur Raumkonstitution“, hg. v. A. Schütz, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940/1, 21-37, 217-226) Wir haben sie im Anhang III der *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles Fondations* (Grenoble: J. Millon, 2000) kommentiert.

⁷ Aristoteles, *Physik*, Buch IV, Kap. 2, 209b (Philosophische Schriften Bd.6, Lizenzausgabe der Felix Meiner Edition 1995 für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 78)

schlussreich ist, dass die unbewegliche Grenze des Ortes nicht a priori situierbar ist oder dass der Leib* auch die Welt als Ort ist, während er doch als ein solcher nur aus der Dualität oder sogar aus der ursprünglichen Pluralität der Orte, also den Welten als absoluter Hierheiten erwachsen kann. Dieses Paradox ist nicht eines der transzendentalen Monadologie, die das transzendente Ideal voraussetzt (Leibniz, Husserl), sondern das der transzendentalen Koexistenz oder Interfaktizität, in der die Orte (die absoluten Hierheiten) nicht die „Teile“ eines umfassenden Ortes, nämlich der Welt, sind, sondern wo jeder Ort, jedes absolute Hier eine Welt ist – ohne dass es dabei untereinander Kompossibilität gäbe, weil ihre Beziehung immer schon „stärker“ als die Möglichkeit ist, nämlich die einer Koexistenz, in der zumindest a priori kein Ort den anderen ausschließt (nur die Körper* und Leibkörper* sind undurchdringlich).

Die Unsituierbarkeit der unbeweglichen Grenze des Ortes wird auch, aber nicht ausschließlich vom Herumschweifen des Sehens (vision) oder der Einbildung konstituiert, die ohne Unterschied sowohl das Nahe als auch das Ferne festhalten: diese Grenze entgeht dem Sehen bzw. der Einbildung. Und das kann nur daher kommen, dass das Sehen selbst nur durch den Blick der Mutter „irgendwo“ im Ganzen des Leibkörpers* eingewiesen wird. Nur dieser Blick kann das Sehen des Säuglings auf sich ziehen und festigen, und dabei handelt es sich nicht um einen Gegenstand des Sehens, in dem das Sehen sich selbst vergäße, sondern es festigt sich zu einem Blick, der diesen Blick kreuzt, ohne dass dabei schon ipso facto von einem Narzissmus die Rede sein könnte. Der Erblickte kann zurückblicken (wohingegen der Gesehene nicht zurücksehen kann). Nur wenn er angeblickt wird, wenn er sich angeblickt fühlt von einem „irgendwo“ her, das nicht hinter der Pupille verortet werden kann, aber „sich bewegt“, „lebt“ oder „zittert“, also leiblich* ist, blickt auch der Säugling, kommt auf das transitionale Gebiet zurück und tauscht „irgendetwas“ seiner ebenso unergründlichen Leiblichkeit* mit „irgendetwas“ der mütterlichen Leiblichkeit* aus, das sich als in der Chôra gleitende Phantasie-Affektion konkretisiert, d.h. er überrascht sich dabei, den aktuellen und potentiellen Blick der Mutter zu betrachten, ihn phantasiehaft als von Phantasie-Affektionen „durchsetzten“ zu „perzipieren“. Anders als der Blick hat das Sehen nichts von der Empfindnis* an sich. Der Blick beginnt wieder als entleiblichtes Sehen herumzustreifen, wenn die „perzeptive“ Phantasie-Affektion sich architektonisch zur Einbildung und zum Affekt transponiert, wobei der in der Leiblichkeit* inkarnierte und sogar „irgendwo“ im Ganzen des Leibkörpers* situierte Blick sich irgendwo in der Phantomleiblichkeit* verliert. Sobald der Leibkörper* sich als Ganzes gestiftet hat, bedeutet dieser Leiblichkeitsverlust des Blicks, d.h. seine Rückbildung zum Sehen, allerdings auch einen Verlust an Leiblichkeit* des Leibkörpers*, seine „Materialisierung“ oder „Physikalisation“ zum Körper und die beginnende Abspaltung der Affektivität (der Lebhaftigkeit*). Das Pseudo-Primordiale gebärdet sich als ein isolierter Körper in einer grenzenlosen Wüste, in einer mineralischen Welt, unbeweglich verfestigt und stumpf.

Das Kreuzen der Blicke des Säuglings und der Mutter darf man nicht so verstehen, dass der Blick sich beim Blicken anblickte – es gibt darin a priori nichts Spiegelbildliches. Ganz im Gegenteil wird dabei das anonyme und herumschweifende Sehen erst zum Blick erweckt, zu einem Blick, der sich im Ort des absoluten Hier eines Leibes befindet, indem er als Blick angeblickt (verankert) wird und nicht, indem er als Sichtbares ausgestellt oder „veräußerlicht“ wird. Es handelt sich um ein Angeblicktwerden von einem anderen Ort her, nämlich einem anderen absoluten Hier eines anderen Leibes*. Was dem Blick, der dadurch erweckt wird, dass er als Blick angeblickt wird, in den Blick (en vue) gerät, ist allerdings nicht der andere Leib* der Anderen (der Mutter), sondern sozusagen ihr Leib* „in effigie“, d.h. ihr als das körperliche Ganze (oder der körperliche Teil des Ganzen) genommene Leibkörper*, der den Leib* zum Ort hat, der also als Ganzes seine aktuellen und potentiellen körperlichen Eigenschaften umfasst. Es bleibt dabei etwas von der Trägheit des Sehens im (abstrakten) Körper-Anteil des Leibkörpers*, es dringt aber etwas von der Lebhaftigkeit, der Bewegtheit oder der Leiblichkeit* der Chôra in den (abstrakten) Leib-Teil des Leibkörpers* ein. Letztlich ist der mütterliche Leib* nur deshalb etwas anderes – also ein anderes absolutes Hier oder ein anderer Ort – weil er auch als Leibkörper* erscheint. Mithin erscheint dem Säugling auch durch diese Vermittlung sein Leib* als der seinige, an seinem Ort seines absoluten Hier, insofern auch er als Leibkörper* erscheint und nicht nur von einem Dort her gegeben ist. Der Leib-Körper ist deswegen zweifach, weil er nach der Formulierung des Zenon (die von Platon im Parmenides aufgegriffen wird) sowohl in sich selbst als Ganzes als auch in einem anderen als Ort ist, ohne dass es von einem zum anderen dabei eine regressio ad infinitum gäbe. Das Paradox dabei ist: wenn die Leiblichkeit* als Mutterschoß oder Chôra ursprünglich ist, dann gibt es keinen Leib* ohne Leibkörper* – zumindest keinen als Ort zuweisbaren Leib, als topos. Es gibt also keinen Leib* ohne zumindest etwas „Äußeres“, das Gegenstand des Sehens ist – der allerdings nicht schon „in“ so etwas wie einem externen „Raum“ ist, da dieses „Sehbare“ imaginär sein kann, also sozusagen quasi-räumlich. Davon muss man, wenn man Aristoteles in seiner Theorie des Ortes in der Physik folgen will, letztlich ausgehen.

Demnach darf man wohl zweierlei sagen, nämlich erstens dass es nur einen Leib* als Ort der Welt als ein Ganzes gibt, insofern er aus Teilen besteht, zu denen auch Leibkörper* gehören, und dass es Leiber* als Pluralität von Welten-Orten gibt, insofern sie alle gleichermaßen aus Teilen zusammengesetzt sind und in wechselseitigen interfaktiziellen Beziehungen stehen, bei denen jeder andere Leib* sich in der transitionalen Sphäre am unendlichen (unbestimmten) Horizont befindet, da er als solcher an sich nicht erfasst werden kann, allenfalls in Fragmenten oder als ephemeres Aufblitzen der Leiblichkeit*, und zwar durch die in der Chôra spielenden Phantasie-Affektionen. Betont man beim Leibkörper* den abstrahierten Bestandteil Körper, dann implizit auch die Äußerlichkeit, legt man den Nachdruck auf den abstrahierten Bestandteil Leib, dann implizit

auch auf die *Andersheit*. Die Einmaligkeit der Welt scheint natürlich zu sein, aber dabei besteht die Gefahr, nur noch *einen Ort* (einen Leib) zu haben und einen teilweise geordneten und harmonisierten Körper, in dem wir nur noch einen „Platz“ durch Kontingenz („zufällig“) finden. Aber auch die Pluralität der Welten, die vielleicht zu uns Modernen besser passt, hat ihre Aporien (gibt es einen Ort für eine Pluralität der Orte? Ist dieser Ort leer?), welche die antiken Philosophen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Atomismus von Leukippos und Demokrit hervorgehoben haben. In gewissem Sinn hat Merleau-Ponty diese Schwierigkeit gestreift, als er vom Leib (*corps*) als „Maßstab aller Dinge“⁸ sprach: das könnte zwar für den Leib* gelten, aber überhaupt nicht für das, was wir hier unter Leibkörper* verstehen, denn dieser ist wegen seiner Körperlichkeit situationsgebunden, insofern er Teil der Welt als einer Ganzen ist. Man muss sich also dieser sehr paradoxen und unüberwindlichen Zweideutigkeit bewusst sein. Es könnte gut sein, das wir schließlich nicht mehr genau wissen, was unter „Welt“ zu verstehen ist. Etwa ein körperliches Ganzes ihrer Teile? Aber das bedeutete: ein einziger Leibkörper* und der „Solipsismus“ des Demiurgen. Oder: unendlicher Horizont der Andersheit in der transitionalen Sphäre? Aber dann wäre sie auch so plural wie die Leibkörper* ohne selbst Leibkörper* zu sein, sie wäre das Feld der *Chôra*. Man sieht die extreme Komplexität des Problems, das keine Formel überdecken kann. Allerdings ahnen wir schon, dass das Band der Leiblichkeit*, das die interfaktizielle Pluralität des Leibkörpers* zusammenhält, sprachlich und außersprachlich schematisch ist, dass der Leibkörper* als Proto-Präsenz der Welt sowohl unbeweglicher Ort (Leib*) und Ganzes von untereinander (zumindest potentiell) beweglichen Teilen (Körper*) ist und dass die Einmaligkeit eines einzigen Ortes (also eines einzigen Leibes*) für eine einzige Welt eine der möglichen Entsprechungen, in Entfaltung, dessen ist, was wir das Proto-ontologische in unseren *Meditationen*⁹ und auch an anderen Stellen genannt haben. Bevor auf diese Punkte im einzelnen noch eingegangen wird, nehmen wir erst einmal die Unbequemlichkeit auf uns, uns auf dieses Paradox ganz einzulassen.

Eins ist jedenfalls klar: die Begriffe Alterität und Exteriorität sind nicht deckungsgleich. Es kann, muss sogar in der gleichen transitionalen Sphäre Alterität bestehen, ohne dass es *eo ipso* Exteriorität gäbe, und es kann im gleichen Raum oder Quasi-Raum Exteriorität des Sichtbaren vorhanden sein, ohne dass es deswegen gleich Alterität gäbe. Es soll nun der Frage nachgegangen werden, was an beiden nun deckungsgleich (der andere kann äußerlich sein und umgekehrt) ist und was nicht.

⁸ „Mein Leib ist nicht nur ein Wahrnehmungsgegenstand unter anderen, er ist Maßstab für alles, Nullpunkt* aller Dimensionen der Welt.“, vgl. M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, 314.

⁹ M. Richir, *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, Wien: Turia und Kant, 2001 (Anm. d. Übers).

Zuvor soll aber noch etwas anderes über den Zusammenhang des Leibkörpers* als Ganzes und dem Leib* als Ort genauer betrachtet werden. Vom Leib*, an dessen räumlicher Unbestimmtheit festzuhalten ist (als absolutes Hier ist er nicht schon Raum, ebenso nicht wie die anderen absoluten Hierheiten), wäre zu sagen, dass er das ursprüngliche Volumen konstituiert, indem er mit der Immobilität seiner Grenze wie gesehen sowohl den jeweiligen Leibkörper* als Teil der Welt (des Leibkörpers*) als Ganzer umfasst als auch die Welt selbst als das Ganze ihrer Teile. Es gibt also einen unaufhebbaren *Abstand* zwischen dem Leib* und dem Leibkörper*, zwischen dem Ort und dem darin befindlichen Ganzen, ohne dass man hier, wo es ja nicht um Physik geht, die aristotelischen Verfeinerungen des Unterschieds zwischen Kontinuität und Kontiguität einzuführen hätte – das Problem des Kontinuierlichen wird sich dennoch stellen, aber in einem anderen Register. Dieser Abstand, der nicht *Diastema* ist, also nicht Intervall (darauf läge noch der Schatten der Argumente des Zenon, insofern folgen wir in diesem Punkt noch Aristoteles), ist entweder Abstand der Leiblichkeit* oder der *Chôra* und stellt zum einen das Problem des „Elements“ des phänomenologischen Schematismus, sei es durch die Auflösung der *Chôra* und damit des transzendentalen Mutterschosses und zum anderen das Problem des Abschweifens des Sehens, das keiner anderen Grenze begegnet außer den pluralen der „Staubkörner“, die es jeweils an sich ziehen und das Sehen sich in seinem Gegenstand vergessen lässt. Das Problem des Sehens ist anders gesagt auch, dass es keinen Ort hat, weil nichts in ihm seine Sehvorgänge begrenzen und es im Bezug etwas Immobiles placieren kann oder weil das Sehen kein *eschaton*, keinen äußersten Punkt kennt. Ganz wie die Einbildung kann es immer abschweifen, kann unbestimmt bleiben und jede Grenze aufheben, es ist von Grund auf variabel und instabil. Damit einhergehend und ohne darauf reduziert zu werden, hat das Sehen eine große Nähe zum Punkt oder Zentrum, d.h. zu dem, was die Griechen das Atom nannten, ein unteilbares, da teilloses Ganzes, also ohne Größe (*megethos*), ohne Dichte (*pachos*) und ohne Volumen (*ogkos*), womit auf eine andere Weise seine grundsätzliche Ortlosigkeit ausgedrückt wird, die darin besteht, dass sein Zentrum überall und seine „Peripherie“ nirgends ist – die Leiblichkeit* des Sehens ist im Gegensatz zu der des Blickes Phantomleiblichkeit*. Der „sehende Leib“ ist ein vom Körper abgespaltener Phantomleib*, der damit nicht mehr Leibkörper* ist, kein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, sondern eine träge Masse (*ogkos*), ein Ganzes ohne Teile, also nichts. Wenn man also ein Volumen des Ganzen und ein ursprüngliches Volumen des Ortes voneinander unterscheidet und sich dabei die Frage stellt, was es *zwischen* ihnen gibt (Kontinuität oder Kontiguität), d.h. wenn man phänomenologisch durch ein noch zu suchendes Kennzeichen das räumliche Volumen (Gegenstand der abstrakten Geometrie) vom ursprünglichen Volumen, das für uns der Ort ist, unterscheidet, dann zerstört man sowohl das Ganze als auch den Ort, und zwar zweifellos deshalb, weil man noch nicht das „Wesen“ (nature) des Raumes verstanden hat, oder zumindest nicht die phänomenologische Basis, auf der er sich stiften kann. Anders ge-

sagt, man zerstört den Leibkörper* und den Leib*, wobei das Sehen, das nur noch Körper* sehen kann, damit nicht gleich das des Geometers ist.

Muss man aber derart bis zum Äußersten gehen, und vor allem: sich daran halten? Gibt es nichts anderes zwischen Leib* und Leibkörper* als Leeres, ein Nichts, keine Konkretetheit oder Denken? Ist es nicht bezeichnend, dass wir die Dinge in die Form einer Alternative gebracht haben? Sei es der Leiblichkeit* und Chôra, sei es der Phantomleiblichkeit* und einem Staub von Körpern*? Kommen wir also erst einmal wieder auf den Unterschied zwischen Sehen und Blick zurück.

IV. Sehen und Blick

Wenn man über den Leib* sagt, dass er anschaulich (perzeptiv oder imaginativ) undarstellbar ist, dann bedeutet das, dass das *Sehen* ihn niemals als *Ort* sehen kann und dass es vom Leibkörper* niemals etwas anderes sehen kann als Teile oder Splitter, die er übrigens nicht *als solche* erkennen kann. Der Leib* als unbewegliche aber nicht im Raum situierbare Grenze der Hülle des Leibkörpers* als Ganzen ist gewissermaßen die unsichtbare Peripherie des Ganzen, und zwar so, dass das Ganze und jeder Teil des Ganzen darin enthalten ist. Und diese Hülle, die für das Sehen nirgends ist, ist für es verloren, als ob das Sehen sie mit einem Schlag ins Unendliche verschoben hätte. Sie ist unbestimmt (das Zentrum ist überall und die Peripherie nirgends) und lässt deswegen das Ganze zwischen dem willkürlich Zusammenziehbaren und dem willkürlich Streckbaren schwanken (wie die Atome Demokrits, A XLVII), wobei das Ganze nun ohne Teile (das unteilbare Ganze), ohne Größe, Dichte und Volumen ist.

Mit dem Blick ist es anders, der, wie gesehen, zur Leiblichkeit* also zur Inkarnation (des Sehens) durch die Leiblichkeit* des Blicks des Anderen erweckt wurde. Der Blick des Anderen „geht“ zwar von einem Teil des Leibkörpers* des Anderen (den Augen) „aus“, fällt aber nicht mit ihm zusammen. Nur der diese Augen beseelende Blick, lässt mich gewahren, dass durch diese Augen der Andere blickt und sieht, dieser mich anblickende Blick ist „bewohnt“ und damit erlaubt er auch mir, in ihn „einzuziehen“, er wird zu meinem Blick, ohne dass es auch nur im geringsten notwendig wäre, dass ich was auch immer (in einem Spiegel) von der Oberfläche meiner Augen sähe – damit wird gesagt, dass der Blick leiblich* ist und dass seine Leiblichkeit* das Physische überschreitet und nicht auf es reduziert werden kann. Wie gesagt gibt es einen „Austausch“ der Blicke, d.h. auch an Phantasie-Affektionen die somit „perzeptiv“ sind. Und dieser Austausch entsteht in der Leiblichkeit* und Phantasieleiblichkeit*, d.h. der Chôra. Durch die im Leibkörper* enthaltene Leiblichkeit* wird das ihm inwohnende Sehen zum Blick. Oder besser: beim Sehen (und zweifellos nur in ihm) geht die Leiblichkeit* des Leibes* notwendigerweise durch den Leibkörper*, und die Blicke sind leibliche Partien verschiedener Leibkörper*, insofern

sie durch zwei absolute Hierheiten bestimmt werden, zwei Orte, deren jeweilige Ganzheiten die Leibkörper* sind. Denn eben der Körper* des Leibkörpers* (also auch der *Gegenstand* des Sehens) macht die Trennung oder den Abstand der absoluten Hierheiten und damit auch des Leibkörpers* (und des Leibes als seinem Ort) von der ersten Chôra oder dem transzendentalen Mutterschoß aus, welche eigentlich noch keinen Ort kennen. Wir finden hier die Schwierigkeit der Pluralität der Welten wieder und wir erinnern an unsere Auffassung, dass sie allein vom phänomenologischen Schematismus zusammengehalten werden können. Es ist dabei daran zu erinnern, dass der Blickwechsel Austausch von Sinn ist, so inchoativ und elementar er auch sein mag, und damit schon *Phänomen* oder *phänomenologisches Schema des Sprachlichen*. Und wenn dieser Austausch nirgends in diesem oder jenem körperlichen Teil im Ganzen des Leibkörpers* ist, dann ist er im weiteren Sinne auch nirgends in diesem oder jenem Teil des Leibes* als *Ort*: auch wenn er hier und jetzt entsteht, so ist sein „eigener Ort“, wenn es denn einen gibt, eben nicht physischer Ort oder physischer Teil des physischen Orts, sondern ihnen gegenüber *nirgends*, wobei allerdings dieses „nirgends“ selbstverständlich nicht das des Sehens wäre, es ist vielmehr in Bezug auf den *topos* das „nirgends“ der (immer transitionalen) Chôra - und genau in deren „Element“ liegt, wie auch durch die Wiederaufnahme der Argumente des Zenon noch zu zeigen ist, die phänomenologische Basis des Raums.

Das Kreuzen der Blicke, das Erwachen *meines* Blicks als ein Sehen, das durch den Blick des ihn anblickenden Anderen hier verankert ist, ohne dass dieser sich im Gegenstand des Sehens verliert, oder das Erwachen meines Blicks dadurch, dass er sich von dort, vom anderen absoluten Hier her, *angeblickt* fühlt und sich *darin* in einer sprachlichen Affektion (in Präsenz) *fühlt*, die nicht notwendigerweise augenblicklich beim Affekt innehält (was wieder den Übergang der Einbildung, also des nicht lokalisierten Sehens und der vom Körper des Leibkörpers* abgesprungenen Körperlichkeit* hervorriefe), ist ein anderer Namen für das, was Husserl immer wieder mit Einfühlung* zu sagen versuchte. Auch für uns bleibt dies ein Rätsel, und nur mit Mühe kann man der Zirkularität entgehen, die in der Umkehrung von Passivem (angeblickt werden) und Aktivem (blicken) und in der Reflexivität (sich fühlen, sich empfinden) enthalten ist. Und es wäre auch überhastet, sich ohne weiteres auf eine Reduktion zum Spiegelbildlichen einzulassen (auch wenn letztlich das Imaginäre diese Gefahr mit sich bringt). Denn der Austausch selbst, der sprachliche Schematismus mit seinen „perzeptiven“ Phantasie-Affektionen, hat an sich nichts Spiegelbildliches (zweifelloso hat die Vorherrschaft des Visuellen und des Körperlichen gegenüber der Leiblichkeit* oder der Chôra an diese Spiegelbildlichkeit glauben lassen). Was bedeutet also, sich angeblickt zu fühlen und damit sich beim eigenen Blicken zu überraschen?

Mit seiner Leiblichkeit* gehört der Blick der Chôra oder dem transzendentalen Mutterschoß an, und darin ist sein (wenn auch im Leibkörper* als Ganzes unsituierbarer) „Grund“. Weil er vom Leibkörper* eines Anderen „ausstrahlt“ (der, obwohl ein anderes, kein Äußeres ist) und zum Austausch von Phantasie-

Affektionen einlädt, „erwächst“ er zwar dem Ganzen oder vielmehr einem dadurch autonom werdenden Teil des Ganzen, zieht sich aber daraus zurück oder öffnet vielmehr auf die transitionale Sphäre durch das Spiel (ohne Regeln) des Austauschs: durch diese Vermittlung wird der Blick des Anderen gefühlt oder empfunden (in der von uns so gekennzeichneten Affektion) und phantasiehaft als etwas „perzipiert“, das nicht (es sei denn illusionär) als das Innere (als ein allerdings vom äußerlichen Hier des Blicks sichtbares Inneres) des Leibkörpers* des Anderen aufgefasst werden kann. Eher als sich aktiv und explizit als Blick zu reflektieren, fühlt sich „das Sich-angeblickt-Fühlende“ vielmehr im Sinne eines „Mittleren“ angeblickt, d.h. im Blick implizit erfasst (compris) (nicht notwendigerweise gefangen) und als im Austausch der Blicke, d.h. der perzeptiven Phantasie-Affektionen, enthalten. Es findet also in den letzteren weniger „Reversibilität“ im Sinne Merleau-Pontys¹⁰, als vielmehr die Öffnung auf die transitionale Sphäre statt, in der eine Begegnung des Selbst in und durch das andere Selbst geschieht – wobei das Selbst hier nur proto-ontologisch ist, d.h. der der Affektivität (und sicher nicht für den Affekt) eigene Trieb oder ihre Bewegung. Damit wird die Affektivität im eigentlichen Sinne (und nicht die physisch-psychologischen Signale) durch das „Sich-angeblickt-Fühlen“, *zu sich selbst erweckt*. In allem ist hier entscheidend, dass *die Alterität des Blicks nicht Exteriorität ist*. Letztere ist dem Sehen eigentümlich und demnach anonym und löst sich in der Phantomleiblichkeit* auf. Noch einmal: durch den Blick wird die Leiblichkeit* des Leibkörpers* konstituiert, und durch das Sehen, in dem sich der Blick immer verlieren kann, wird seine Körperlichkeit konstituiert, die Undurchsichtigkeit, die es absorbiert oder nichtet, indem sie es sich selbst vergessen macht. Der Blick ist zwar leiblich, aber er ist nicht der Blick eines Leibes oder eines Ortes, sondern der Leiblichkeit* eines Leibkörpers*, er „strahlt“ aus einem sichtbaren Teil des Ganzen heraus, ohne irgendwo im Ganzen, und somit ohne irgendwo im Ort zu sein.

Derart ist jedenfalls der *ursprüngliche* Blick, der in der Lage ist, etwas anzublicken, ohne sich darin zu verlieren oder zu vergessen. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass von ihm aus, von seiner Konstituierung und seiner (genetischen) Stiftung durch und im Blick des Anderen, das Sehen aufhört, sich selbst gegenüber blind zu sein, also fähig ist, sich von dem zu unterscheiden, was es sieht – ob nun in der Wahrnehmung oder der Einbildung, dies aber wohlgerne nicht gleich, um sich irgendwo im Ganzen oder dem Ort des Ganzen zu situieren.¹¹ Zwar sind die Teile des Ganzen ebenso wie die Blicke der Teile (des Anderen) oder auf die Teile (Seiendes und Dinge), wechselseitig aufeinander bezogen, und

¹⁰ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, 187-190, 193, 201-203, 331, 341.

¹¹ Vielleicht liegt hier einer der Gründe, weshalb die antiken Philosophen fast ausschließlich das Sehen nicht einfach als Empfangen eines Signals aufgefasst haben, sondern als etwas, das aus dem Bilden eines „Bildes“ (eine Phantasie z.B.) *zwischen* dem Gegenstand und dem Auge hervorgegangen ist – was uns heute recht merkwürdig erscheint.

zwar in den kohärenten Zuschnitten der perzeptiven Abschattungen* oder in den mehr oder weniger „phantasievollen“ Zuschnitten der „perzeptiven“ Scheinhaftigkeiten der Einbildung, aber streng genommen situieren sich derart nicht nur die Blicke untereinander (die wahrgenommenen oder imaginierten Dinge blicken mich nicht an), sondern auch die Sehvorgänge, welche die Blicke aus ihrer Verankerung in der Leiblichkeit* herauslösen und vom Leibkörper* (von jemandem oder von der Welt) nur das behalten (und nur davon zurückgehalten werden), was er körperlich* in seiner Undurchdringlichkeit absorbiert. Ein nicht angeblickter Blick – in der transzendentalen Interfaktizität ist er immer implizit und potentiell angeblickt – kehrt immer zumindest tendenziell zur ortlosen Anonymität des Sehens zurück, auf die Phantomleiblichkeit*, die, sollte sie ausschließlich sein, pathologisch wäre.

Nun ist der Moment gekommen, zu prüfen, ob und gegebenenfalls wie die Einbildung (die *durch* architektonische Transposition aus der Phantasie hervorgegangen ist), noch ein Blick sein kann – was, anders gesagt, der Untersuchung entspräche, ob die Einbildung in jedem Fall auf das reine Sehen reduziert werden kann oder nicht. Kann man zum Beispiel sagen, dass der Phantomleib* einen *Phantom-Ort* konstituiert? Das könnte er nur, wenn es einen phantomatischen Leibkörper* als Ganzes gäbe, was eben nicht möglich ist, denn wenn der Leib* ganz in den Phantomleib* übergegangen wäre, hätte der Leibkörper* seine Leiblichkeit* verloren und wäre ganz in den Körper übergegangen in die *äußerliche* Undurchdringlichkeit des *Gegenstands des Sehens*, aus dem jeder Blick verschwunden wäre. Das weist umgekehrt darauf hin, dass das, was als Gegenstand der Einbildung (Bildsujet*) *vermittels* seiner Darstellung* als „perzeptiver“ Schein erscheint, doch viel mehr ist als einfach nur der Gegenstand des Sehens, nämlich der Gegenstand eines imaginativen Blicks, d.h. klassisch-phenomenologisch ausgedrückt: einer Intentionalität, obwohl diese (oder ein solcher Blick), wie Husserl sagt, nirgends im Leibkörper* als Ganzes oder in einem seiner Teile zu finden ist (es imaginieren ja nicht die Augen). Das hindert also nicht, dass auf eigenartige Weise dieser Blick Leiblichkeit* hat, nämlich die der *Chôra*, aber auch, in und durch den „perzeptiven“ Schein, der nicht einfach nur Gegenstand des Sehens ist, paradoxerweise als Simulacrum die der Phantomleiblichkeit*. Der Blick der Einbildung ist damit sozusagen solipsistisch, ruht nur auf Simulacren, auf *Eidola* des Leibkörpers*, die mehr oder weniger wirt (biscornu) und zersplittert sind, solange die Einbildung nicht selbst doxisch ist, d.h. solange sie nicht weiß, ihr nicht auffällt, was sie imaginiert (dieses Wissen bringt unabweisbar den Anderen mit sich). Das muss wohl teilweise im Traum entstehen, in seinem merkwürdigen Darstellbarkeits*-Vermögen, wobei das darin Auftauchende ohne „Intention“ des Träumenden aufkommt (ohne einen bestimmten Drang zur „Darstellung“). Das Paradox des imaginativen Blicks besteht also in seinem „Solipsismus“, nämlich darin, dass er nicht vom Blick des Anderen erweckt wird, sondern immer schon diese Erweckung insofern voraussetzt, als er – auf dem imaginären „Gegenstand des Sehens“ ruhend („perzeptiv-

ver“ Schein) - sich nicht notwendigerweise darin verliert oder auflöst, sondern sich selbst „auf Distanz“ zum imaginierten Gegenstand (Bildsujet) hält, auf den er sich somit - ob mit oder ohne Doxa - intentional richtet, d.h. mehr oder weniger explizit mit dem Anderen, wobei er auch durch die architektonische Transposition der Phantasie-Affektion zur Einbildung hindurchgeht, die sich ihrerseits in dynamischer Spaltung* zum Affekt befindet. Zwar gibt es einen Teil des imaginativen Blicks, der durch das in ihm „Gesehene“ in die Blindheit (Selbstvergessenheit) der Anonymität des Sehens „zurückfallen“ kann, indem er sich im Gegenstand des Sehens auflöst (wodurch das Simulacrum seine volle Wirkung entfaltet), es gibt aber auch einen anderen Teil (und das ist hier eine anderer möglicher Ausdruck für die Spaltung*), der dem Gegenstand des Sehens intentionale Bedeutsamkeit verleiht, ihn „in Szene setzt“, als ob es sich um ein Welt-Fragment handelte, das aber doch ortlos ist, weil es nicht Teil eines körperlichen und sich in einem Ort befindlichen Ganzen ist (oder nicht als solches erkannt wird). Sollte es darin einen imaginären Leibkörper* geben, dann wäre er nirgends, es sei denn, er hätte den rohen und nur physischen Körper zum „stillen Teilhaber“, der von ihm abgespalten ist und alle abgespaltene Affektivität (Leibhaftigkeit) in sich verbirgt. Und wir reden deshalb missbräuchlich von einem Solipsismus des imaginativen Blickes, weil es sich dabei nicht eigentlich um den Blick eines Selbst oder Ipse handelt. Seine Selbstheit besteht einzig in der Selbstheit des in dynamischer Spaltung mit der Einbildung befindlichen Affekts, und zwar eines Affekts, von dem ein erheblicher Teil - den wir exogen nennen, weil er den sich in Gegenwart zeitigenden Affekt übersteigt - auf das noematische Korrelat des Einbildungsakts bezogen ist, das ein notwendiger, aber als solcher *a priori* unerkennbarer Bestandteil der intentionalen Bedeutsamkeit des Imaginierten ist. Das heißt: wenn der Affekt ein Selbst in sich birgt, und zwar ein solches, das vermeintlich den imaginativen Blick verkörpert, dann ist etwas von diesem Selbst vom Simulacrum oder dem „perzeptiven“ Schein ununterscheidbar „eingegenommen“, ist also ein Selbst als Simulacrum (was Winnicott das „falsche Selbst“ genannt hat), dessen Blick eben zur Leiblichkeit* nur noch die Phantomleiblichkeit* hat. Der „Solipsismus“ der Einbildung bedeutet auch, das es prinzipiell keine Einfühlung* des Einbildungsakts des Anderen geben kann, selbst wenn es - meist negative - Einfühlung* des Affekts, der den Einfühlungsakt begleitet, möglich ist - es handelt sich um die mögliche Einfühlung* der *Abwesenheit* des Anderen in die interfaktziellen Präsenz: sein Körper ist da, aber sein Leibkörper* nicht, er ist anderswo, ohne dass dieses „anderswo“ „irgendwo“ im Ort der Welt als Ort des Ganzen ausgemacht werden könnte. Das Ganze ist, wie gesagt, immer nur das Ganze des Leibkörpers*, der teilbar ist und aus Teilen zusammengesetzt werden kann. Und der Ort ist seine unbewegliche Grenze und an sich unteilbar, weil er eins, *eben kein Körper, kein teilbarer Leibkörper** ist.

V. Sehen und Blick: das Schweben der Einbildung

In all dem liegt etwas, das wir nun noch einmal aufgreifen, nämlich wie die beiden Arten des Schwebens*, zum einen das zwischen Sehen und Blick und zum anderen das zwischen Leibkörper* als der eines *menschlichen Wesens* und dem Leibkörper* als *Welt* aneinandergegliedert sind. Diese beiden Arten des Schwebens schwingen zusammen, weil der im Leibkörper* verankerte Blick nur erweckt wird, wenn er von einem aus einem anderen Leibkörper* herausstrahlenden Blick angeblickt wird (als „eingefühlter“ werde ich Mensch also der Einfühlung* in den Anderen fähig). Aber auch deswegen, weil der Blick im Fall der „Entleiblichung“ des Leibkörpers* zum Körper sich noch halten kann, wenn er objektiv auf den Körper intentional gerichtet ist und ihm Bedeutsamkeit zuweist, die auch davon unlösbare Affekte enthält - nämlich solche, die den Objektfarben sozusagen erst „Farbe geben“-, wobei der durchaus mögliche totale Verlust der Intentionalität den Rückfall des intentionalen Blicks zum reinen Sehen bedeutet, das sich selbst in der rohen Körperlichkeit des *reinen* (ohne eigene Bedeutsamkeit) *Gegenstand des Sehens* verloren hat. So ist, wie schon erwähnt, jeder Leibkörper* ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, das jeweils in einem Ort situiert ist, aber die Bedeutung der transzendentalen Interfaktizität liegt darin, ohne gleich das transzendente Ideal zu brauchen, dass das Kreuzen der jeweils von den Leibkörpern* ausgehenden (aktuellen und potentiellen) Blicke auch einen Ort konstituiert, der klassisch als der Ort der *Welt* bezeichnet wird und dessen mit Blicken versehene Leibkörper* Teile sind. Diese Doppeldeutigkeit bedeutet, dass keiner der Leibkörper* vom Blick seine eigene Grenze erhält oder genauer die Grenze seiner unbeweglichen Umfassung (die sein Ort ist) erreicht und dass dennoch im gleichen Moment der Leibkörper* des Anderen sozusagen die Gestalt für das Unmögliche (Unkörperliche) dieser Grenze ist, insofern er einen Blick ausschickt, der beim Anblicken den Blick auf ihn selbst erweckt. Nur die Anderen blicken mich an und erwecken mich in der Koexistenz mit ihnen zum Blick, nicht aber die Dinge, die ich, mit meinen Blicken „umhülle“. In dieser Differenz zwischen dem Anderen und den Dingen gerät auch die Differenz zwischen Blick und Sehen ins Schweben, also zwischen den in der (intentionalen) Wahrnehmung leibhaft* da*seienden Dingen und ihrem rohen oder materiellen Sein. Im ersten Fall sind die Blicke der anderen zumindest potentiell da, sie sind implizit in der Leibhaftigkeit der wahrgenommenen Dinge präsent. Im zweiten realen, nicht abstrakten Fall des rein physischen Empfangens von Signalen sind sie das nicht, und dies bliebe „Solipsismus“ der Einbildung, wenn diese ganz und gar in das ort- und leiblose Sehen hinübergelitte und nur noch mit Körpern zu tun hätte.

Ein solches Gleiten wäre tatsächlich „Absorption“ im Gegenstand des Sehens, insofern sich das Selbst des Sehens selbst vergisst. Im imaginativen *Blick* bleibt allerdings etwas, nicht als Ort (es gibt keinen Leibkörper* in der Einbildung), sondern als Platz (*bedra*) oder als leerer „Sitz“, was nun zu erläutern ist.

Es ist ein leerer „Sitz“, der offensichtlich nicht in einem Ort ist, weil er überhaupt nicht körperlicher Teil des Leibkörpers* als Ganzes mit dem Leib* als Ort ist, sondern sich nur im *Schweben* zwischen dem Blick und dem Sehen „befindet“, wenn die interfaktizielle Pluralität der Leibkörper* sich in der Einheitlichkeit des Leibkörpers* als Ganzes der Welt auflöst, die nur einen einzigen Ort mit einer fließenden Grenze zwischen dem unendlich Kleinen (das als unteilbares Atom angenommen wird) und dem unendlich Großen (die gesamte Welt, die als solche gleichermaßen unteilbar ist) hat, wobei beides unsituierbar ist im Hinblick auf die Aporie Zenons über die *regressio ad infinitum* des Ortes im Ort. Das nirgends situierbare, da überall seiende Sehen ist zugleich diesseits und jenseits des Blicks, sein Ganzes ohne Teile hat keine Größe, Dichte und Volumen, es löst sich im Leeren oder Nichts auf (wie die von Zenon kritisierten Atome nach Leukippos und Demokrit). Es hat in diesem Sinne etwas mit der *phänomenologischen Basis* (nicht die Gründung oder das Fundament*) der Stiftung* des Raums und der Zeit zu tun, und zwar durch die architektonische Transposition, die es in einen *Nullpunkt* (nicht räumlich, „ohne Ausdehnung“) und in einem *Null-Augenblick* (nicht zeitlich, wie bei Descartes: ohne jede auch nur geringste Vergangenheit und Zukunft) transponiert. Letztere können höchstens, worauf wir noch zurückkommen werden, *Pole eines phänomenologischen Pulsierens* sein, einerseits mit einer *räumlichenden Diastasis* als Raum-„Element“, andererseits mit einer *zeitigenden Diastasis* als Zeit-„Element“ – welche in diesem Register die dem Blick entsprechende Diastasis ist, d.h. zum transitionalen und schematischen Austausch in der *Chôra* gehört. Wie Aristoteles bemerkt hat, braucht man, um anhand der Bewegung zu begreifen, was Raum und Zeit gemeinsam ist, ein solches „Element“, das allerdings nicht lokalisiert sein kann (es ist das potentiell bis ins Unendliche teilbare Kontinuum). Raum und Zeit gehören allerdings nicht dem gleichen architektonischen Register an wie die *Chôra* auf der einen und der *Topos* auf der anderen Seite.

Mit all dem wird ausgesagt, dass die diesmal als Einbildungskraft* genommene Imagination, ein Schweben (und sogar Pulsieren) ist zwischen dem Blick eines Leibkörpers*, der als ein absolutes Hier (einem Ort) unter anderen absoluten Hierheiten (anderen Orten) konstituiert ist, und dem Sehen eines körperlichen Ganzen (die Welt), das in einem Ort enthalten ist (der einzige und globale Ort der Welt) und dessen Teile zudem die Leibkörper* sind, aus denen (aktuell und potentiell) die Blicke und die blinden Körper* (der Gegenstände des Sehens) hervorgehen, welche durch die nunmehr imaginativen (einbildenden*) Blicke zu Dingen beseelt werden können, die damit eine „Färbung gewinnen“. Diese imaginativen Blicke (die formgebend sind und das visuelle Feld in Abschattungen zuschneiden) haben einen leeren „Platz“ oder „Sitz“, denn dieser „Platz“ oder „Sitz“ ist nirgends in einem Leibkörper*, der als körperliches Ganzes, das in einem Ort situiert ist, sein mag, und ist auch im Abstand zur *Chôra*. Was wir als imaginative Blicke bezeichnen ist eigentlich nur ein anderer Name für das, was Husserl „intentionale Erlebnisse“ nannte: sie halten nur beim Rea-

len* inne, wenn sie das *Was* wissen, das sie ins Auge fassen und auf das sie sich allein zu heften vermögen – es sind also doxische Blicke, aber die Bildung der *Doxa* wie auch der Intersubjektivität gehört anderen genetischen Prozessen an als die hier im Mittelpunkt stehenden.

Anders gesagt ist das Kennzeichen der zwischen Blick und Sehen schwebenden Einbildungskraft*, dass sie fähig ist, den Gegenstand des Sehens (der das Sehen bis zur Selbstvergessenheit in seinen Bann zieht) vom „Sitz“ zu „trennen“, von dem aus jener gesehen wird und welcher der „leere Platz“ des imaginativen Sehens-Blickens ist, von dem aus das „Irgendwo“ als das *en ô* (Aristoteles, 6. Buch der *Physik*) „gesehen“ und „angeblickt“ wird, die Basis des „Worin“ für Raum und der Zeit, die *nicht Ort* und auch *nicht in einem Ort* ist, und damit ist sie auch das „Element“, das „Milieu“ oder das „Medium“ der Bewegung, die, ohne selbst körperlich zu sein, doch kontinuierlich und teilbar, ja sogar unendlich geteilt werden *könnte* – daran rührt Zenon, um jede Ontologisierung oder Physikalisierung des Mannigfaltigen zu destruieren.

[...] ¹²

Dieses ortlose, nicht räumliche und nicht im Raum befindliche „Milieu“ ist das der *transitionalen* Sphäre, wenn man will des unendlichen Übergangs zwischen der *Chôra* und dem *Topos*, nicht Leiblichkeit* selbst, aber „*Element*“ der Leiblichkeit*. Wie bekannt haben Platon und die Vorsokratiker darin etwas Körperliches gesehen (Wasser, Erde, Luft, Feuer). Welche phänomenologische Bedeutung könnte das haben?

VII. Das Grund-„Element“

[...] Wir bezeichnen als Grund-„Element“ das immaterielle (weder Wasser, Erde, Luft, Feuer) und äußerst rätselhafte „Element“, das die *Chôra* „erregt“ (agiter) und von ihr „erregt“ (agitée) wird und das, wie bereits hervorgehoben, ein Teil der phänomenologischen Basis des Raums und der Zeit ist. Die *Chôra* als „Gefäß“, Mutter oder Amme ist sozusagen schon zu konkret, eben zu empfindlich, kann zu leicht affizieren oder affiziert werden, um die geradezu gleichgültige Rolle eines Elements der schematischen Entfaltung zu spielen. Dieses „Element“ muss ja von einer solchen Labilität und einer derartigen Unempfindlichkeit (impassibilité) zugleich sein, dass es nicht nur das „Milieu“ der Entfaltung des Schematismus sein muss, sondern auch noch das seiner *aktiven*, inneren und von innen heraus wirkenden *Mimesis* – ohne die notwendige Aktivität einer solchen *Mimesis* würde das einfach nur transparente „Milieu“ auf die Selbst-Transparenz

¹² Bis auf die letzten beiden Sätze ist in der Übersetzung der § 6: *L'„element“ et le schématisme phénoménologique* (297-301) ausgelassen (Anm. d. Übers.).

des Sehens zurückgeführt, welche das Sehen sich im Gegenstand des Sehens vergessen lässt, in reiner Passivität, aus der es nicht von sich aus herauskommen kann.

Das Grund-„Element“ gehört also keiner physischen *Hylè* an, sondern - wenn man will - zur *Hylè* im phänomenologischen Sinn, die bekanntlich grundsätzlich immateriell ist. Aber das wäre schon zu viel gesagt, weil man damit schon unterstellte, dass sie nur empfänglich wäre, während sie doch auch aktiv auf die *Chôra* einwirkt. Und, um es noch einmal zu sagen, auch wenn es so schwierig zu denken ist: dieses „Element“ ist im Verhältnis zu jedem vorstellbaren (imaginable) Leibkörper* *nirgends*, wie übrigens auch der Schematismus, der sich darin entfaltet. Wie es die Philosophen der Antike schon erfasst haben, ist der Sinn als Präsenz des sich bildenden Sinns nirgends in einem Leibkörper*, in einem Teil des Leibkörpers* oder in einem Ort - aber das heißt für uns nicht gleich, dass er ipso facto dem *noeton*, der Idealität, dem vom *noûs* Gesehenen gleichgesetzt werden kann. Es gibt eigentlich keinen Namen für das Grund-„Element“. Nach Platon im *Timaios* 52d-53b „erregt“ es die *Chôra* durch etwas, das wir Schematisierung nennen, also durch deren Verdichtungen/Zerstreuungen. Es wird aber auch durch sie „erregt“, so dass man letztlich keinen anderen Unterschied treffen kann als zu sagen, dass das Grund-„Element“ weder Gefäß, noch Mutter oder Amme des phänomenologischen Schematismus ist, denn dieser ist rätselhafterweise „zuerst“, oder weil es keine *Chôra*, Leiblichkeit* ohne Schematismus und ohne „Element“ des Schematismus gibt, der nicht Nichts sein kann, ohne damit gleich etwas zu sein, Körperliches (Leibkörper*) oder Ort (Leib*). Anzumerken ist, dass im *Timaios* die Elemente zwar Körper, aber *a priori* nicht lokalisierbare Körper sind. Unserer Auffassung nach ist das Grund-„Element“ in besonderem Maße transitional, da es das „Milieu“ eines *unendlichen Übergangs* ist, also weder realer Ort des Körpers oder der Körper, noch imaginärer Raum imaginierter Gegenstände oder imaginativer Bedeutsamkeiten: ein Übergang, zu dem allein der Blick in dem von uns bestimmten allgemeineren Sinn Zugang hat. Für uns gibt es phänomenologischen Schematismus, also nicht chaotische Anordnung von Phantasie-Affektionen, immer nur in einem unendlichen Übergang, und zwar nicht zwischen zwei vorher bestimmten „Orten“, sondern zwischen „Orten“, die der Übergang selbst ungefähr „sitiert“, mit einem unaufhebbaren Rest an Unbestimmtheit. Jedes auf ein anderes absolutes Hier (Ort) bezogene absolute Hier (Ort) ist dabei sich selbst voraus und bleibt zugleich hinter sich selbst zurück, das eine und das andere können somit nicht in einem Ort (absolutes Hier) situiert werden, der sie beide umfasste. Ohne im Äußeren zu sein, befinden sich im transitionalen Austausch der Andere und ich selbst *am Horizont*, in Andersheit *und nicht in gegenseitiger Äußerlichkeit*, wir stimmen niemals untereinander und auch nicht mit uns selbst bruchlos überein: in diesem Austausch sind wir und sind doch nicht in unserem eigenen „Ort“. Wir befinden uns im Abstand dazu, der weder räumlich noch zeitlich ist. Der Abstand ist nicht quantifizierbar, und nur eine Illusion (wenn der Abstand zum Intervall umgedeutet wird) kann

dazu verleiten, hier vom Inhalt und von der Teilbarkeit zu reden. Das Selbst (absolutes Hier) ist nicht nur neben dem Anderen (das andere absolute Hier), es ist auch neben sich, in einem Abstand, der im schematischen Abstand des Selbst zu sich selbst sozusagen versteckt ist.

Und dennoch: *Das Grund-„element“ hält unreduzierbar Zeit und Raum zusammen.*

Aus dem Französischen von Jürgen Trinks