

Gabe und Gewalt

Gedanken zum Entwurf einer leibtheoretisch verankerten Anthropologie

Hans Rainer Sepp (Prag)

Die folgenden Ausführungen sind dem Versuch gewidmet, das, was *Gewalt* ist, in Relation zum Phänomen der *Gabe* zu bestimmen. Dies mag auf den ersten Blick eigentümlich erscheinen. Widerspricht nicht die Gabe per se dem Vorkommen von Gewalt? Wie kann beides miteinander verbunden sein?¹ Um diese Fragen besser zu verstehen und in die Nähe von möglichen Antworten zu gelangen, werden wir die zunächst nur behauptete Relation von Gabe und Gewalt leibphänomenologisch analysieren. Der hierfür maßgebliche Gesichtspunkt knüpft an die Beschaffenheit von Leiblichkeit an: Wie muss der Leib verfasst sein, damit er die Erfahrung von Gewalt machen, also sowohl potenziell gewaltempfänglich wie Gewalt erleidend sein kann? Als vorläufige Antwort auf diese Frage formulieren wir die erste leitende These, dass Leiblichkeit, die diesen Bedingungen genügt, sowohl die Fähigkeit zur *Begegnung mit dem Realen* wie zur *Zentrierung* aufweisen muss. Die zweite Leitthese bezieht sich auf die Gabe und lautet: Gabe ist ursprünglich ein Ineinanderwirken von Zentriertsein und Betroffenenwerden durch das Reale. Damit ist schon angedeutet, dass für uns die Gabe – wie freilich auch die Gewalt – *ursprünglich* kein Sinnphänomen darstellt. Dies lässt das Verhältnis von Gabe und Gewalt jedoch noch verwickelter erscheinen: Wie soll eine Phänomenologie hier noch möglich sein, wo es bei dem zu Untersuchenden angeblich nicht mehr um Sinnbestände geht? Doch es hieß ‚ursprünglich‘, und auch im Ursprung ist der Versuch möglich, noch von dem, was sich Sinnstrukturen entzieht, eine sinnhafte Bestimmung zu gewinnen. Bei der Analyse der Relation von Gewalt und Gabe geht es somit auch um die Bildung von Sinn selbst – nicht um die Genesis dieser oder jener Sinnbestände, sondern um die Genealogie der Sphäre des Sinns als solcher. Um diese Genealogie aufzuzeigen, unterscheiden wir bezüglich der Leiblichkeit einen *Grenzleib* von einem *Richtungs-* und einem *Sinnleib*. Diese Unterscheidung ist primär eine solche der Analyse; sie trennt, was sich in den Vollzügen, in denen wir zumeist leben, längst synthetisiert hat. Daher kann keine Phänomenologie, die auf das gleich-

¹ Den Zusammenhang zwischen Gabe und Gewalt deutete schon der japanische Phänomenologe Toru Tani an. Vgl. seine Aufsätze „Transzendentes Ich und Gewalt“, in: Harun Maye und Hans Rainer Sepp (Hrsg.): *Phänomenologie und Gewalt (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 6)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 113-122, sowie „Phänomenologie des Lebens und des Todes“, in: Hans Rainer Sepp und Ichiro Yamaguchi (Hrsg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 13)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, S. 231-241.

sam fertige Produkt dieses Vollzugs zielt, die Kräfte zutage fördern, die dieses Produkt erst zu dem machten, was es als Sinnoberfläche des Lebens ist.

I. Der Grenzleib

Mit dem Terminus ‚Grenzleib‘ soll ein ursprüngliches Leiberleben bezeichnet werden. Um dieses Erleben näher zu bestimmen, wird es mit Blick auf seine wichtigsten Grundaspekte zu charakterisieren sein:

1. Wenn ‚Leben‘ bedeutet, Organe als den Inbegriff eines sich in sich und aus sich heraus auslebenden Leiblichen zu gebrauchen und in diesem Sinn ‚tätig‘ zu sein,² und wenn der Gebrauch der Organe als leiblicher Vollzug stets auch zur Folge hat, in solchem Agieren auf Widerstände zu stoßen, dann heißt dies, dass dem sich auslebenden Leben gerade *im* Ausleben seiner Leiblichkeit Grenzen erwachsen. ‚Grenze‘ ist hier in dem Sinne absolut, als sie die Begrenzung besagt, die nicht nur für ein erlebendes ‚Innen‘ besteht, sondern dieses – als ein Proto-Innen, das sich als Innen erst mit einem Außen bildet, ganz und gar ausmacht: Da sie dieses ‚Innen‘ ergrenzt, kann sie nur von ihm selbst her berührt werden; sie ist demzufolge nicht ein Zwischen, das Bereiche sondert. Denn um ein solches Zwischen zu sein, bedürfte sie eines korrelativen Blicks, der weder auf der einen noch der anderen Seite der Grenze zuhause wäre, sondern über ihr schweben würde. Der Leib lebt nicht schlicht sein ‚Innen‘, sondern ergrenzt es im puren Kontakt mit dem namenlosen X des Widerständigen, das sich der organischen Tendenz leiblichen Sichauslebens in den Weg stellt, derart ursprünglich, dass es noch von keiner Sinnkonstitution erfasst wird, sondern umgekehrt solche erst ermöglicht. Um diesem X einen Namen zu geben, könnte man es das *Reale* nennen, wobei zu beachten ist, dass die Bedeutung dieses Realen eben nicht schon in Horizonten steht, die als solche stets Horizonte des Sinns sind.³ Das Reale ist das schlichte Faktum der festen ‚Stofflichkeit‘, die Tatsa-

² Die Auffassung eines ursprünglichen Inneseins leitete von Anfang an den Begriff des Lebens in der Phänomenologie. In einem Brief an Ernst Mach aus dem Jahr 1901 spricht Husserl, Jahre vor der Ausbildung seiner transzendentalen Philosophie, vom „ursprünglichen Kreise“ alles Erlebbaren (Husserl, Edmund: *Briefwechsel [Husserliana Dokumente III]*, in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann hg. v. Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1994, Bd. 6: *Philosophenbriefe*, 256 f.). Für Husserl und das Gros der nachfolgenden Phänomenologen ist solches Innesein jedoch nicht nur auf Sinn bezogen, sondern wird nur in diesem Bezug auf Sinn analysiert.

³ In Hinblick nicht nur auf die europäische Philosophie könnte man bezüglich dieses Sinns von *real* von einer ‚Vergessenheit des Realen‘ sprechen, wobei es insbesondere wichtig wäre, die Differenz zwischen der europäischen und der ostasiatischen Vergessenheit des Realen zu analysieren. Vordeutungen auf eine Überwindung dieser Vergessenheit finden sich meines Wissens bisher nur in Max Schelers Anmerkung, dass die Erfahrung von realem Sein außerhalb der Erfahrung von Sinn jeglicher Couleur liegt, und in Jacques Lacans Konzept des „Realen“, das dem Imaginären entgegengesetzt ist und außerhalb des Symbolischen sich befindet. Eine Phäno-

che, dass mein Leib nicht ein ‚Geist‘-Leib ist, der ‚Materie‘ durchdringt, sondern im Ausleiben seines ‚Innen‘ auf Undurchdringliches stößt – sei es in Bezug auf das ‚Außen‘ dieser Leiblichkeit, wobei diese sich in ihrem Innensein allererst konfiguriert und damit eine erste Erfahrung der Differenz von innen – außen macht, sei es im Inneren selbst, das durch innere Widerstände, ‚Blockaden‘, wie Gedächtnisverlust, Angst etc. strukturiert wird. Zu beachten ist, dass diese Unterscheidung von innen – außen noch *vor* der Ausbildung eines ausdrücklichen Gegensatzes von innen und außen liegt; und erst dieser Gegensatz motivierte, als philosophisch überhöhter Dualismus, die Reaktion der Phänomenologie, die das Innen als absolute Erfahrungsgrundlage ansetzte, die kein Außen mehr hat, und zum bevorzugten Terrain ihrer Analyse erhob – z. B. als Bereich der Sinnkonstitution bei Husserl oder das In-der-Welt-sein bei Heidegger oder der Chiasmus bei Merleau-Ponty.⁴

2. Leibphänomenologisch gesehen sind es daher nicht schon sinnbestimmte Dinge, die für ein Leben da sind. Was hier zunächst ‚da‘ ist, kann weder nur über intentionale Gegenständlichkeiten (Husserl) noch nur über praktische Bewandnisganzheiten (Heidegger) beschrieben werden.⁵ Noemata sind sie nur für einen bestimmten Zugriff, und Bewandnisganzheiten nur für einen theoretischen Griff, der sich dem Vollzugsgeschehen der Praxis anzugleichen sucht. Doch in beidem hat Leiblichkeit längst ihr Werk getan. Früher ist auch nicht die Hyle, da diese zu denken nur der Versuch ist, den Sinnbereich von ihm her in ihm selbst zu untersteigen, und dies gilt auch für den gesamten Bereich der Urkonstitution, der, in Husserls Konzeption, immer schon auf Sinn, auf Sinnbildung, bezogen ist. Einzig früher als Noemata, Hyle und die Genesis von Sinn sowie früher als praktische Umzu-Bestände ist der sinnvorgängige und

menologie des Realen hat somit mit der Schwierigkeit zu ringen, eine Sinnbestimmung desjenigen zu geben, das sich im vorhinein aller Sinnbestimmtheit entzogen hat. Dies dennoch zu versuchen, markiert einen dritten Weg abseits der Alternative, entweder die sinnbestimmte Lebenswelt phänomenologisch zu erforschen (Perspektive der ersten Person) oder eine naturwissenschaftliche Theorie des Lebens zu entwickeln (Perspektive der dritten Person). Der entscheidende Unterschied liegt hierbei nicht nur in der Differenz zwischen den Perspektiven der ersten und der dritten Person, sondern in einer fundamentalen Unterscheidung innerhalb der Ersten-Person-Perspektive selbst, nämlich so, dass gezeigt wird, dass es ein ‚hartes Außen‘ gibt, das *nicht* das Korrelat der naturwissenschaftlichen Analyse ist.

⁴ Daraus erhellt, dass sowohl die phänomenologisch gängige Kritik an überlieferten Theorien einer Dichotomie von innen – außen wie auch diese Theorien selbst der gleichen Voraussetzung unterliegen, nämlich das Innen-Außen-Verhältnis von vornherein und ausschließlich auf die Domäne des Sinns zu beziehen.

⁵ Die dem Sinn unzugänglichen Ränder eines ‚phänomenologischen Inseins‘ auszuloten, unternahm in Bezug auf das leiblich verankerte Ich bereits Sartre mit seiner Konzeption des An-sich-seins (entzogene Tiefe des Ich) sowie der Erfahrung der unsagbaren Stofflichkeit der ‚Natur‘, wie sie Roquentin in *La nausée* erfährt (verschlossene Tiefe der Welt). Zwischen dem Entzug des Ansich und dem Verschlossensein der ‚Dinge‘ entfaltet sich der Zeitraum der Korrelation von Ich und Welt (Für-sich-sein). Man mag darüber streiten, inwieweit Sartre damit einen passablen Ansatz geliefert hat, diese Struktur zu analysieren. Wichtiger als diese Frage scheint die einfache Tatsache zu sein, dass er mit seinem Konzept, ob beabsichtigt oder nicht, auf die Grenze hinwies, die allem Sinn und allem Glauben an seine absolute Herrschaft ein Ende setzen.

sinnfreie Druck, den ein Grenzleib erfährt und der einen Leib immer neu in seine Fassung zwingt.

Diese Fassung lässt sich als eine Verortung (*Innung*) beschreiben, als eine Verankerung, die das Leben später als ‚Hier‘ interpretieren wird – als das faktische Aufruhen des lebendigen Leibs auf dem, was man, ebenfalls schon in einem Sinnkontext, den ‚Erdboden‘ nennen kann. Diese Fassung besitzt zwei Seiten: zum einen die positive Form eines aktuellen Könnens, das an Grenzen stößt, zum anderen die Negativform dessen, was sich diesem Können aufgrund der ihm gezogenen Grenze entzieht. Das Bemerkenswerte ist, dass die negative Form die wesentlichere dafür ist, dass Leben die Möglichkeit erhält, erfahrene Begrenzungen zu *transzendieren*. Denn in der fundamentalen, sinnvorgängigen Erfahrung des Grenzfaktums liegt die Möglichkeit zu zwei weiteren ebenso grundlegenden Erfahrungen: neben der Urfahrung eines *Außen* auch die Urfahrung von *Endlichkeit*. Beide durch die urtümliche Grenzerfahrung in ihrer Negativform evozierten Erfahrungen führen zur Bildung einer Urräumlichkeit und einer Urzeitlichkeit.

3. In der Erfahrung der Widerständigkeit des Realen und der Begrenztheit des eigenen Agierens erfährt Leben einen Ursinn von Exteriorität als das Jenseitige dessen, was mein Grenzleib an leiblicher Verfügungspotenz für ‚mich‘ aus der Wirklichkeit ausschneidet.⁶ Die Räumlichkeit dieses Außen ist ursprünglich noch nicht in einen realen und einen imaginativen Außenraum differenziert. Die Konstitution des realen Außenraums erfolgt über die Grenze meiner Haut. ‚Mein‘ heißt hier: nicht die Haut, die ich sehe, die eigene oder diejenige anderer, sondern das Faktum, die Haut als das Organ zu empfinden, das seinerseits auf unbestimmtdumpfe Art und Weise Ende bzw. Anfang des eigenen leiblichen Vermögens empfindet. Diese frühe Form einer Selbstumschlingung,⁷ einer Rückwendung auf sich – das Empfinden ei-

⁶ Michel Henry kommt in seinem Spätwerk dem Aufweis, wie sich leiblich eine „erste Außenheit“ ursprünglich hervorbildet, nahe an die Analyse der Erfahrung des Realen heran; da jedoch seine Analyse zu sehr dem Blickpunkt des absoluten Innen des Lebens verpflichtet ist, verfehlt er letztlich den Zugang zum ‚Realen‘ (s. Henry, Michel: *Incararnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000; dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, übers. von Rolf Kühn, Freiburg/München: Karl Alber 2002, bes. Kap. 28-31; vgl. dazu vom Vf.: „Bild und Epoché. Eine Anmerkung zu Michel Henrys Deutung der Kunst der Moderne“, in: Hartwig Bischof [Hrsg.]: *Kunst und Lebensphänomenologie. Untersuchungen im Anschluss an Michel Henry* [Seele, Existenz und Leben, Bd. 7], Freiburg/München: Karl Alber 2008, 53-65, bes. 58-62).

⁷ Die absolut sinnfreien Ränder eines solchen Chiasmus sind nicht auf dem Boden einer Phänomenologie der Sinngeneration aufzudecken. Während Merleau-Pontys Leibtheorie den Gesichtssinn favorisiert – „mein Leib“ ist „mein Gesichtspunkt für die Welt“ (Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1960, S. 95) – gab Husserls frühes Leibkonzept in den *Ideen II* immerhin dem Tastsinn den Vorzug (s. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomeno-*

nes Empfindungsvermögens –, stellt eine ebenso frühe Form selbstverständlichen Gewissseins bereit, die darin besteht zu wissen, wo das leibliche Verfügenkönnen bezüglich eines Ausgreifens in den realen Außenraum⁸ endet. Die Haut ist das Organ, das dieses Gewisssein vermittelt, und zugleich der Bezirk, an dem sich die Grenze meines leiblichen Ausgriffs immer neu bildet. Die Konstitution eines imaginären Außen – Außen auch hier im Sinn einer Transzendenz bezüglich des aktualen Erlebens der Grenze leiblichen Verfügenkönnens – ist wesentlich mit dem zweiten Moment, der Urerfahrung des Endlichseins, verbunden.

4. Die Gewissheit, endlich zu sein, gründet ebenfalls in der basalen leiblichen Grenzerfahrung, die an Widerstände verwiesen ist, die sich dem leiblichen Ausleben entgegenstellen. Zu beachten ist jedoch, dass auch diese Gewissheit eine latente ist: Leben *verhält sich* hier noch nicht zum Faktum seiner Endlichkeit, es *vollzieht sich* nur als endliches. Ebenfalls noch ursprünglicher als die (reflexive) Selbstgewissheit, endlich zu sein, ist das unausdrückliche und vage Wissen um ein Angewiesensein, das sich aus der Grenzerfahrung des Endlichseins ergibt: Das schlichte Erlebnis, endlich zu sein, stiftet eine Ahnung von einem das eigene Erleben Übertreffenden. Mit dieser Ahnung ist die Bildung einer ursprünglichen Offenheit verknüpft, einer Art von Bereitschaft, solches Übertreffende, wenn es sich der Erfahrung anböte, zu empfangen. Es konstituiert sich mit der Erfahrung von Endlichkeit zugleich eine Empfangsbereitschaft für möglicherweise sich zuteilende Gabe.

In diesem Befund sind zwei bedeutsame Momente beschlossen. Zum einen konstituiert sich mit der Grenzerfahrung des Tunkönnens und der damit verknüpften Erfahrung des Endlichseins im gleichzeitigen Verwiesenswerden auf solches, das möglicherweise erlangt werden kann, ein Bereich des Möglichen. Es ist dies zugleich eine tiefgreifende Umbildung des Erlebens von Zeit. Im bloßen Anrennen gegen Widerständiges lebt Erfahrung im ‚Gegenwärtigen‘. Durch die Erfahrung der Grenze und dem impliziten Wissen um das Endliche des Tuns im Verwiesenswerden auf möglicherweise zu Erlangendes bildet sich das Erlebnis eines ‚noch nicht‘ hervor: Das gegenwärtige Tun erhält eine Breite, von der es zugleich geschieden ist, da diese neue Dimension der Aktion es nicht erlaubt, sich in ihr ohne weiteres fortzusetzen. Hier

logischen Philosophie. Zweites Buch [Husserliana, Bd. IV], hg. v. Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952, §§ 35-42).

⁸ Die Rede vom „realen Außenraum“ deutet auf ein Zweifaches hin: auf die Konstitution eines ursprünglichen Raums als eines realen, d. h. sein Sein für mich in einer ursprünglichen, leiblichen Bedeutung des Fürseins, und auf den realen Raum selbst, wie er *als realer-an-sich für mich* ist und darin Substrat wird für nachkommende Bestimmungen wie z. B. die neuzeitliche Mathematisierung.

wird zum erstenmal merklich, wie Leben in sich einen Hiatus zwischen zwei Zeitformen stiftet: die Grundlage für das, was es später das ‚Gegenwärtige‘ und das ‚Künftige‘ nennt.

Das zweite wichtige Moment besteht in Folgendem: Mit dieser qualitativen Dehnung des Zeiterlebens auf dem Grunde eines impliziten Wissens um das Endliche, löst sich Leben von dem, woran es die Begrenztheit seines Auslebens erfuhr: von der Widerständigkeit des Realen. Leben beginnt hier, sich in eine imaginative Ebene zu verlagern: Das Faktum, dass es sich auf solches anweist, wo es realiter nicht ist – auf den Bereich des Möglichen als Protokünftigen – ist ein Hineinversetzen in ein (noch) Nicht kraft imaginativer Leistung. Das aber hat zur Folge, dass Leben von da an nicht nur ein Außen auch im Imaginativen erfahren kann; es bindet sich auch immer mehr an das Imaginative, lernt sich von diesem her zu verstehen und vergisst damit nicht nur die Herkunft aus der Verwiesenheit auf das widerständige Reale, sondern deutet das Reale und diese Verwiesenheit selbst imaginativ.

5. Die Erfahrung der Widerständigkeit des Realen und die damit in eins erfolgende Konstitution der Grenze eigenen Vermögens bilden die konstitutive Grundlage für jeglichen Grenzbezug des Lebens: für seinen (hier stets noch sinnvorgängigen) Bezug zu einem Außen sowohl in realräumlicher Hinsicht wie im Hinblick auf einen imaginären Bereich, der sich mit der Erfahrung des Endlichseins leiblichen Ausgreifens und im impliziten Entwurf der transzendenten Dimension eines Möglichkeitsraums ausbildet. Diese Komponenten leiblichen Grenzbezugs stellen zugleich die Koordinaten bereit, denen zufolge ein solcherart verfasstes Leben Gewalt erfahren kann. Dass Leben in das Reale eingebettet ist und an ihm seine Grenze erfahren kann, bezeichnet so etwas wie eine Ur-Gewalt. Diese ist Gewalt insofern, als Leben dieser Faktizität, in der es sich immer schon vorfindet, ausgeliefert ist. Zugleich ist diese Gewalt nur als Gabe denkbar: Denn ohne sie gäbe es kein Leben, das sich, beginnend von seiner Grenzerfahrung und der Erfahrung des eigenen Endlichseins sowie zur Ausbildung existentialer Raum- und Zeitbezüge sich zu sich verhalten kann: gäbe es kein *menschliches* Leben. Dies ist, so könnte man sagen, eine *anthropologische Urtatsache*. Es macht jedoch einen Unterschied, *wie* Leben mit dieser Gabe der Ur-Gewalt umgeht.

II. Der Richtungsleib

Eine grundlegende Form des Umgangs mit der Gabe der Ur-Gewalt erfolgt im Richtungsleib, der an die basale Konstitution des Grenzleiblichen direkt anknüpft: Im Erleben des Wider-

ständigen des Realen wirft der Grenzleib das Erleben auf sich selbst zurück und bildet so – im latenten Wissen um das Endlichsein und in der Konstitution eines Außen sowohl in räumlicher wie in zeitlicher Hinsicht – den Protostatus eines *Zentrums des Erlebens* hervor. Die Zentrierung des Erlebens als Bedingung für jeden Ego-Bezug ist ein wesentliches Moment für das Fungieren des Richtungsleiblichen. Ihm verdankt der Richtungsleib sein Grundmoment der *Annahme* der Verankerung, d. i. des grenzleiblichen Geschehens der Innung, als *Positionierung*, wobei die damit verknüpften weiteren Momente der *Orientiertheit* (Dass der Richtung im Ausgang von der Verankerung) und der *Perspektivik* (Wie der Richtung in Relation zur jeweiligen Verankerung) sich spezifisch auf die Vorkonstitution jeweils des räumlichen und des zeitlichen Außen beziehen.⁹

1. Diese dreifache leibliche Ortung des Richtungsleiblichen – Positionierung, Orientiertheit und Perspektivik – besagt zum einen das Faktum, dass sich ein Erleben als verankert erfährt; zum zweiten, dass es sich faktisch von dieser Verankerung fortbewegen kann, ohne dass dadurch das Verankertsein, das Sichbefinden-auf-dem-Boden, als solches verschwände – das sich also paradoxerweise das Verankertsein selbst verschieben lässt. Durch solche Verschiebung der eigenen Verankerung wird Erleben drittens fähig, im Fortbewegen Einschnitte zu machen, und zwar dergestalt, dass es nicht nur Zäsuren zu setzen, sondern Distanz zu bilden vermag – und dies immer wieder neu und unterschiedlich, je nachdem, wie die Verankerung zu einem relativen Stillstand kommt. Die Verschiebung des Verankertseins eröffnet zudem die Möglichkeit, eine Relation zum Verankertsein auszubilden und auf diese Weise sozusagen eine Verschiebung hinein in den Sinn und hier weitere Verschiebungen vorzunehmen, indem nun das Verankertsein wie auch der Bezug zu ihm sinnhaft ausgedeutet werden.

Nicht nur die richtungsleibliche Positionierung setzt eine Protozentrierung des Erlebens voraus, auch die Orientiertheit wie die Perspektivik sind nicht möglich, ohne die konstitutive Bereitstellung eines räumlichen und zeitlichen Außen. Der grenzleiblich konstituierte Realraum ist das Feld, in das hinein Orientiertheit sich erstrecken kann; ebenso ist das grenzleiblich eröffnete Feld des Noch-Nicht Bedingung dafür, dass Erleben sich (auch räumlich) von

⁹ Die im Grenzleiblichen gründende Positioniertheit und Orientiertheit sind die Protoformen der von Jan Patočka so genannten „Verankerung“ und des „Sich-Einschaltens“ als der ersten beiden „Bewegungen der menschlichen Existenz“, die bei Patočka nur als bereits in einem Sinnkontext befindliche analysiert werden (vgl. z. B. Patočka, Jan: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hg. v. Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, S. 139).

einem Hier in ein Dort versetzen – bis dort „hindurchblicken“ – und in der imaginativ ermessenen Strecke Einteilungen vornehmen kann.

Der Richtungsleib, als Voraussetzung des Sinnleibs und in diesem verwahrt, ist Ursache dafür, dass Positionierung, Orientiertheit und Perspektivik immer ein Zweifaches beinhalten, das nicht auf eines reduzierbar ist: Positionierung und Orientiertheit bezeichnen zum einen die leibliche Ortung in ihrer dynamischen Potenz, die zum anderen überspielt wird von der Ausdeutung dieser Orte in sinnhafte ‚Systeme‘ der Nähen und Fernen. ‚Perspektive‘ ist die Richtung der Distanzierung, die ein Leib in seiner jeweiligen Ortung zulast, und ist zugleich die Ausdeutung dieser Distanzeroffnung im Kontext eines vollen Seh-, Hor- bzw. Tastvorgangs; und mittels weiterer Verschiebung kann Perspektivik von ihrer leiblichen Gründung her völlig abstrahiert und zu einer rein sinnhaften ‚Perspektive‘ werden.

2. Der Richtungsleib setzt nicht nur den Grenzleib voraus, er stellt auch eine Reaktion auf diesen dar, ist von ihm in gewisser Weise ‚motiviert‘. Das auf Widerstandte stoßende und auf sich zurückgeworfene grenzleibliche Erleben löst sich keineswegs auf. Indem es auf diese Weise dazu gebracht wird, sich zu zentrieren, sich in sich zu sammeln, erlangt es eine Potenz, die es ‚zuvor‘ nicht besaß. Mit dieser Potenz sucht Leben sich intensiver und nachhaltiger auszuleben, und diese Potenz verschafft ihm nicht nur einen in höherem Maß gesicherten Stand, einen absoluten Ausgangspunkt, sondern eine Mächtigkeit zu agieren. Das sich in einem „Nullpunkt“ für alle seine „Orientierungen“¹⁰ formierende Ego erhält in der Tendenz seines Sichauslebens neue Mittel, sich durchzusetzen: im Rahmen eines beginnenden Verfugenkonnens über Raum- und Zeitfelder, die Beweglichkeit und die Kontrolle dieser Beweglichkeit garantieren.

3. Als Reaktion auf die grenzleibliche Erfahrung des Endlichseins ist die richtungsleibliche Konstitution auch eine Antwort auf die Gabe der Gewalt, die Leben grenzleiblich erfährt. Diese Antwort ist die Geburt einer Gegengewalt, die zugleich eine Demonstration derjenigen Position ist, die dem sich formierenden Ego zuwächst. Diese Gewalt besagt, dass das in der Erfahrung der Widerständigkeit des Realen auf sich selbst zurückgeworfene Erleben alles daransetzt, sich gegen diese Widerständigkeit zu behaupten. Indem es ‚alles daransetzt‘, wird diese Reaktion totalitär: Leben kann in diesem Status gar nicht anders, als sich zunächst so zu

¹⁰ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, a.a.O., S. 158.

vollziehen, dass es stets das Ganze will und das Ganze ganz erlangen will. Es ist dies auch eine frühe Kompensation der grenzleiblichen Erfahrung seines Endlichseins: Leben versucht alles sich anzueignen und in diesem Aneignen sich vor dem drohenden Vergehen seiner selbst zu retten.

4. Das Aneignenwollen als *Begehren* bildet dabei die Richtung seines Ausgreifens allererst aus – es findet diese nicht schon vor. Leben treibt dabei auch die Aufspannung der in Orientiertheit und Perspektivik sich eröffnenden Räume und Zeiten, in die es sein aktuales Begehren richten kann, im Ausbilden der Struktur dieses Begehrens selbst voran; und in dem Maß, wie es dabei seinen Willen, erlangen, besitzen zu wollen, ausbildet, nimmt es die Formstruktur dieser Bewegungsrichtungen der Existenz in Besitz, ohne doch wirklich Herr über sein Begehren zu sein. Darin, dass das Leben in seinem Begehren, über Anderes zu herrschen, dieses sein Begehren selbst nicht in seiner Gewalt hat, meldet sich die nicht in Besitz zu nehmende vorgängige Gabe des Realen, welche die Entfaltung des Begehrens als Antwort auf diese Gabe herausforderte, selbst zurück.

Die Entfaltung des Richtungsleibs ist somit stets auch eine Realisierung von Macht. Macht als Instanz eines Ego-Willens wird zu einem Fundament, auf dessen Basis das sich formierende Ego selbst Gewalt ausüben kann. Gewalt als Aktion des richtungsleiblichen Ego ist daher selbst nicht ein Ursprüngliches, sondern verweist zurück auf die grenzleiblich erfahrene Gabe der Gewalt des Realen. Diese Gabe begründet das Faktum des Ego-Willens und seinen Anspruch auf Mächtigkeit in eins mit der Hervorbildung der Struktur seines Begehrens, wobei dieser Anspruch letztlich nur zu realisieren ist unter Anwendung von Gewalt, die als Gegengewalt auf die Gabe der Gewalt des Realen ‚antwortet‘.

5. Die Strukturen des Grenz- und Richtungsleiblichen, wie sie hier im Ansatz entwickelt wurden, sind aufeinander verwiesene Felder, die nicht mit geschichtlichen Fakten zu parallelisieren sind. Diese Felder sind vielmehr die Voraussetzung dafür, dass Geschichtlichkeit selbst sich erst entfalten kann. Dabei erfolgt diese Entfaltung in kultureller Differenz. Unterschiedliche Kulturen weisen differente Geschichtsformen aber nur deswegen auf, weil in ihnen das Grenz- und das Richtungsleibliche zu je unterschiedlichen Ausprägungen gelangt sind. Daher ist es eine eigene Aufgabe, die transzendente Genesis der diversen Weisen zu analysieren, wie sich Grenz- und Richtungsleiblichkeit interkulturell formieren. Besonders interessant ist zu sehen, wie sich im Richtungsleiblichen, das zumeist vom Sinnleiblichen schon überwölbt

ist, Vorformen von Geschichtlichkeit kristallisieren. Deutlich tritt der fungierende Richtungsleib als er selbst in Beispielen prähistorischer Höhlenmalerei hervor. Leibliche Ortung im Da, dann von ihr aus das Begehren, sich des zu erlegenden Wildes zu bemächtigen (Entfaltung und Besetzung einer Räumlichkeit) und das im Bild in die Aktualität gerufene Wild (Nicht-Präsenz des Künftigen: Zeitlichkeit) bilden eine Einheit, in der der Richtungssinn des Begehrens in Gestalt der abgeschossenen Pfeile die Richtung dieser Existenzäußerung angibt. Die eindimensionale Bewegungsrichtung des Ergreifenwollens im Begehren eines noch nicht Seienden ist der Grundzug der *magischen* Handlung. In diesem Sinn beinhaltet jeder Herrschaftstrieb, einschließlich des machtvollen Ausgriffs der Technik, ein magisches Element als ‚Dokument‘ richtungsleiblichen Begehrens.¹¹

III. Der Sinnleib

Der Sinnleib gründet seinerseits sowohl im Richtungsleib als auch im Grenzleib. Damit sich ein Gefüge von Sinn ausbilden kann, ist zum einen die Unterbrechung des sich auslebenden Lebens und zum anderen der dadurch angestoßene Zurückwurf auf es selbst nötig – so wie beides sich mit dem Grenzleib konstituiert. Es ist ebenso die Konstitutionsleistung des Richtungsleiblichen erforderlich, sofern Zentralisierung des Ego, Ausrichtung seiner Beweglichkeit und Segmentierung seines Ausgreifens und Ausgreifenkönnens eine rudimentäre Räumlichkeit der Existenz konfigurieren. Dies beides – die Abgrenzung des Auslebens ebenso wie die Gestaltung des Feldes, das auf diese Weise für das Leben erwächst – wiederholt sich radikalisiert im Bereich des Sinnleiblichen.

1. Immer dort, wo das Richtungsleibliche, motiviert durch die Begrenzung seitens der Widerständigkeit des Realen, seine Macht tendenz auszubauen sucht, wird seine Gegengewalt erneut auf Widerstand treffen. Diese Widerständigkeit ist ihm umso gewisser, je machtvoller sein Selbstrealisierungsversuch verläuft. Durch solche Widerständigkeit wird jedoch Leben von neuem gehemmt und auf sich selbst zurückgeworfen. Es erfährt erneut die Grenze seines Ausgreifenkönnens, nur dass diese Grenze jetzt durch das Richtungsleibliche bereits überdeckt ist. Das aber heißt, dass der Ausweg nicht mehr nur in einer Neukonstitution des Richtungsleiblichen gefunden werden kann, zumal der Machtwille infolge seines Gehemmtwer-

¹¹ Auf den Zusammenhang von Magie und Technik verwies schon Jean Gebser (s. *Ursprung und Gegenwart*, [Bd. I: 1949; Bd. II: 1953], Bd. 1: *Die Fundamente der aperspektivischen Welt* [Gesamtausgabe, Bd. 2], Schaffhausen: Novalis 1986). Seine Gedanken zu Magie, Mythos und (be-)rechnender Rationalität ließen sich auf diese Weise in einen neuen phänomenologischen Kontext einfügen (vgl. auch das Folgende).

dens selbst an Kraft einbüßt. Die Lösung, die Leben hier für sich findet, besteht in einer *sublimierten* Form seines Machtanspruchs. Diese Sublimierung ist ein Umweg: Ist die direkte Linie des richtungsleiblichen Wollens unterbunden, wendet dieses sich auf ihren Ursprung zurück, bildet seinen linearen Vorstoß zu einem Zirkel um. Dieser Kreis umzirkelt ein Terrain, eine gegenüber der rudimentären Zeiträumlichkeit richtungsleiblicher Existenz wesentlich an Breite gewonnene Dimension. Diese Dimension besteht aus Sinn, sofern die Hemmung des richtungsleiblichen Ausgriffs ein Verstehen herausfordert, das nach Wegen zu suchen in der Lage ist, auf denen Hemmungen erfolgreich zu umgehen sind. Es ist dies die Dimension des *Medialen*, der eigentliche Umkreis menschlicher Existenz, mit der diese sich in der Widerständigkeit, die ihr das Reale entgegensetzt, zu behaupten sucht. Protosinn fungiert hier nicht mehr richtungsleiblich in einem ekstatischen Hinausstehen, sondern beginnt damit, sich in sich zu sammeln.

2. Selbstkonzentration des Sinns bedeutet die Intensivierung des Imaginativen. Räumliche wie zeitliche Dispositionen, die grenz- und richtungsleiblich sich konkretisieren, werden durch imaginative Vollzüge in erheblichem Maß unabhängig von faktisch-leiblichen Grenzorten und Richtungsverläufen. Die Unilokalität des Sinns ermöglicht es, dass Erleben sich sowohl in seinem Hier rein imaginativ in ein Dort versetzen kann, ohne dieses richtungsleiblich in Beschlag nehmen zu müssen, als auch sein Hier imaginativ zu relativieren und darin den Ursprung eines gemeinsamen Raums zu bilden vermag. Die Rückwendung des Erlebens auf sich und die Bildung einer Zirkelstruktur als medialen Aufenthaltsorts der Existenz bemächtigen sich auch ganz der Zeitlichkeit.

Was die Zeitlichkeit betrifft, so steht nicht mehr das Künftige im Zentrum des Auslebenwollens. Das Vergangene wird ebenso als eine Dimension entdeckt, die zu einer vollen gegenwärtigen Existenz gehört. Dieser Vorgang spiegelt sich in der Rolle wider, die Erzählungen zukommt, in denen sich ähnlich wie in der Verschmelzung von Hier-Dort-Relationen hinsichtlich des Raums eine Sozietät bezüglich der Zeit Stabilität und Identität verleiht. Ist das Magische die Ausdrucksform für einen primär richtungsleiblichen Ausgriffs des Lebens, so markiert der *Mythos* das primär sinngestützte Leben, das sich in der Entfaltung neuer Raum- und Zeitstrukturen gemeinschaftlich zu verankern sucht.

3. Die Ausgestaltung von Medialitäten schwankt eigentümlich zwischen Spiel- und Ernstverläufen, je nachdem, wie die Abkehr von einem rein richtungsleiblichen Auslebenwollen der

Lebenstendenz umgesetzt wird. Wird die Hemmung als eine Befreiung vom Druck des Sichausschlebens aufgefassen, so befreit sich Leben selbst zu Aktionen, die zirkular ihren Zweck in sich selbst besitzen. Das Spiel wiederholt sozusagen die zirkulare Bewegung der sinnleiblichen Konstitution in dieser selbst, es ist eine Medialität innerhalb des Medialen des sinnleiblich verfassten Lebens. Als Medialität inmitten der Medialität des Lebens wird es zu einem Symbol, in dessen Teil sich das ‚Ganze‘ des Lebens widerspiegelt.¹²

Es spiegelt dann aber vor allem die Letztintention des Lebens wieder, mit seiner medialen Kraft ungemein machtvoller auf die Widerständigkeit des Realen zu antworten als der im Vergleich mit ihm relativ schwache Ausgriff des primär richtungsleiblichen Wollens, dem die Breite räumlicher und zeitlicher Variabilität noch fehlen. Somit kann jede vordergründig zweckfreie Sondermedialität innerhalb der Sinnmedialität des Lebens trotz ihres für sich ‚machtlosen‘, ‚uninteressierten‘ Anspruchs jederzeit in den Dienst härtester Machtinteressen gestellt werden. Mit der Indienstnahme der ‚Macht der Bilder‘ verfährt Leben, das seine Macht durchsetzen will, am sublimsten: Denn die zu diesem Zweck eingesetzten Medialformen haben stets dasjenige zum Inhalt, worin all diejenigen, die mit diesen Formen überwältigt werden sollen, in der Tat getroffen werden können. Solche Medialitäten erfordern also die Möglichkeit, sich aus dem eigenen Ort (imaginativ) in den des Anderen zu versetzen, ebenso wie die Möglichkeit der Kenntnis fremder Vergangenheiten – nicht aber, um den Anderen zu verstehen, sondern ihn im Gegenteil zu manipulieren, zu beherrschen. Der richtungsleibliche Ausgriff ist hier nahezu ganz durch eine instrumentalisierte Einfühlung kaschiert.

4. Die mediale Bezugnahme auf den Anderen zum Zweck seiner Manipulierung und Beherrschung bezeichnet die Gewaltform, die sich im Sinnleiblichen auf der Grundlage von Grenz- und Richtungsleib herausbildet. Sie ersetzt nicht die Gewaltform richtungsleiblicher ‚physischer‘ Direktheit, sondern lässt diese vielmehr im schlimmsten Sinn weitaus effektiver werden, als dies ohne den Einsatz des Sinns möglich wäre. Ist *theoria* als Reflexivität des Blicks (‚Schau‘) in ihrer objektivierenden Form eine Aneignung des Anderen aufgrund von Nivellierung (Homogenisierung) und in diesem Sinn schon ein Gewaltpotential, so können Weisen ihrer Technisierung dieses Potential für die faktische Zerstörung des Anderen missbrauchen.

¹² Ohne den Bezug zur Leiblichkeit auszuarbeiten, hat Eugen Fink den Symbolcharakter des binnenweltlich Medialen in seiner Spannung zu einem es übertreffenden ‚Ganz‘-Sein analysiert, das er ‚Welt‘ nennt. Dieses ‚Ganze‘ ist als solches nie gegeben, es kann allenfalls in Negation erlebt werden: in der Erfahrung der Bruchstückhaftigkeit des Lebens (*symbolon* als Fragment), das demzufolge *nicht-alles* ist (vgl. Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart: Kohlhammer 1960).

Die Gewalt des Sinns besteht jedoch nur auf der im Sinnbezug selbst vergessenen Grundlage grenz- und richtungsleiblicher Konstitution von Protoformen der Gewalt; ebenso vergisst diejenige Gewalt, die sinnleibliche Strukturen in ihren Dienst zwingt und eine konkrete Auslöschung intendiert, ihre eigene Ausprägung eines im Grunde nur richtungsleiblichen Sich-durchsetzenwollens in eins mit ihrer grenzleiblichen Verankerung.

5. Die Analyse von Gewalt ist nach all dem, was ausgeführt wurde, dort ‚zu spät‘ angesetzt, wo Gewalt lediglich als ein Sinnphänomen aufgefasst wird. Gewalt ist phänomenologisch nur in den Griff zu bekommen, wenn sie als ein Faktum des Grenzleibs und als Gabe der Widerständigkeit des Realen betrachtet wird. Das aber bedeutet auch, dass, um Gewalt zu begegnen, nicht eine Klärung genügt, die sich, wie *Ethik* gemeinhin, nur auf Sinn bezieht. Sinnhaft, d. h. mit phänomenologischen Mitteln, gilt es auf das Ende – und den Anfang – von Sinn zu verweisen und zu zeigen, wie eine *andere grenzleibliche Antwort* auf die Widerständigkeit des Realen möglich ist. Diese andere Antwort, die nicht in das Getriebe des Richtungsleiblichen und des von diesem dirigierte Sinnleiblichen verfällt, mag der Weg des Buddha ebenso wie der einer praktischen Epoché sein.¹³ Die grenzleibliche Antwort der Epoché als eines transzendental-praktischen Vollzugs reagiert auf den im Zurückwurf auf die eigene Grenze sich meldenden Zudrang des Realen damit, dass sie die Relevanz des eigenen Orts aufhebt – nicht um sich preiszugeben, sondern *um ihren Ort als den eigenen erst zu gewinnen*. Leben in diesem Modus bedarf keiner Gewalt mehr, um seinen Ort zu verteidigen. Es hat sich ihm selbst zurückgegeben, indem es die Gabe, die es selbst ist, freigibt. Es ist.¹⁴

Zitierte Literatur

Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart: Kohlhammer 1960.

Jean Gebser: *Ursprung und Gegenwart* [Bd. I: 1949; Bd. II: 1953], Bd. 1: *Die Fundamente der aperspektivischen Welt* [Gesamtausgabe, Bd. 2], Schaffhausen: Novalis 1986.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* [Husserliana, Bd. IV], hg. v. Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952.

¹³ Vgl. hierzu vom Vf.: „Epoché vor Theorie“, in: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hrsg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 3)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 199-211.

¹⁴ Dieser Artikel ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Antropologie komunikace a lidské adaptace* entstanden, das an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag durchgeführt wird (FHS UK, MSM 0021620843).

-: *Briefwechsel [Husserliana Dokumente III]*, in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann hg. v. Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1994, Bd. 6: *Philosophenbriefe*.

Henry, Michel: *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000; dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, übers. von Rolf Kühn, Freiburg/München: Karl Alber 2002.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1960.

Patočka, Jan: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hg. v. Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.

Sepp, Hans Rainer: „Epoché vor Theorie“, in: Rolf Kühn und Michael Staudigl (Hrsg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 3)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 199-211.

-: „Bild und Epoché. Eine Anmerkung zu Michel Henrys Deutung der Kunst der Moderne“, in: Hartwig Bischof (Hrsg.): *Kunst und Lebensphänomenologie. Untersuchungen im Anschluss an Michel Henry (Seele, Existenz und Leben, Bd. 7)*, Freiburg/München: Karl Alber 2008, 53-65.

Tani, Toru: „Transzendentes Ich und Gewalt“, in: Harun Maye und Hans Rainer Sepp (Hrsg.): *Phänomenologie und Gewalt (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 6)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 113-122.

-: „Phänomenologie des Lebens und des Todes“, in: Hans Rainer Sepp und Ichiro Yamaguchi (Hrsg.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F., Bd. 13)*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, S. 231-241.

„Gabe und Gewalt. Gedanken zum Entwurf einer leibtheoretisch verankerten Anthropologie“, in: Cornelius Zehetner, Hermann Rauchenschwandtner u. Birgit Zehetmayer (Hg.): *Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag*, Wien: Löcker, 2010, 133-146.