

Bernhard Waldenfels

Das leibliche Selbst

**Vorlesungen
zur Phänomenologie
des Leibes**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1472

Ausgehend von der Rätselhaftigkeit des Leibes, der weder den Dingen noch dem Geist zugerechnet werden kann, werden zunächst verschiedene Dimensionen der Leiblichkeit wie Empfinden und Wahrnehmen, räumliche Orientierung und Bewegung, Spontaneität und Gewohnheit sowie Ausdruck und Sprache des Körpers entfaltet. Der anticartesianische Entwurf läuft methodisch auf eine Verflechtung von natürlichem und kulturellem, von eigenem und fremdem Leib hinaus. So eröffnen sich Perspektiven für eine Theorie der Generativität sowie für einen Polymorphismus des Geschlechtsleibes, jenseits von Naturalismus und Konstruktivismus. Am Ende steht der Ausblick auf ein leibliches Responsorium und ein entsprechendes Ethos der Sinne. Die Vorlesungen greifen zurück auf Husserls, Schellers, Plessners und vor allem auf Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes sowie auf die Gestalttheorie, Verhaltensforschung, medizinische Anthropologie und Pathologie. Gleichzeitig werden Brücken geschlagen zu neueren neurologischen Forschungen sowie zu Fragen der Körpergeschichte, der Körpertechnik und der Körperpolitik.

Bernhard Waldenfels ist emeritierter Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. An Veröffentlichungen im Suhrkamp-Verlag liegen unter anderem bereits vor: *Der Spielraum des Verhaltens* (1980, stw 311), *Antwortregister* (1984); *Grenzen der Normalisierung* (1998, stw 1351) und *Sinnesschwellen* (1999, stw 1397).

Bernhard Waldenfels
Das leibliche Selbst

*Vorlesungen zur
Phänomenologie des Leibes*

Herausgegeben von
Regula Giuliani

Suhrkamp

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.

8. Auflage 2021

Erste Auflage 2000

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1472

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jürgen Ullrich typesatz, Nördlingen

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29072-9

Inhalt

Vorwort der Herausgeberin	7
Vorbemerkungen	9
I. <i>Das Rätsel des Leibes</i>	
1. Alltagsvorstellungen und Sprachformen	14
2. Vom Weltleib zum Naturkörper	17
3. Der Leib als Körperding; das Beispiel des Phantomglieds	22
4. Der Leib als ›Ding besonderer Art‹; ›mein Leib‹	30
5. Der fungierende Leib: Ambiguität; Selbstbezug, Selbstentzug und Fremdbezug	42
II. <i>Empfinden und Wahrnehmen</i>	
1. Kontextualität der Wahrnehmung und Kritik an der Konstanzannahme	45
2. Wahrnehmung als Gestalt- und Strukturbildung	62
3. Sichempfinden und Sichbewegen in der Welt	76
4. Vielheit der Sinne und Synästhesie	89
5. Qualitäten, Dinge und Gegenstände	95
III. <i>Raumzeitliche Orientierung und leibliche Bewegung</i>	
1. Körperschema und leibliche Verortung	110
2. Zeitlichkeit der leiblichen Bewegung	122
3. Greifen und Zeigen	132
4. Intentionalität der leiblichen Bewegung	144
IV. <i>Spontaneität und Gewohnheit</i>	
1. Rationalistische und empiristische Lerntheorien	152
2. Gewöhnung als Einverleibung von Strukturen	166
3. Lernen als der Erwerb perceptiver Strukturen	171
4. Aktuelle und habituelle Leiblichkeit, Situation und Welt	181
5. Virtuelle Leiblichkeit und Spontaneität	190
v. <i>Der leibliche Ausdruck</i>	
1. Barriere zwischen Innen und Außen	210

2. Ausdruck als Realisierung von Sinn; das Beispiel der Aphonie	222
3. Körpersprache	230
4. Ausdruckswelt und der sogenannte Animismus	241
VI. <i>Der Leib als Umschlagstelle</i>	
1. Methodische Zwischenüberlegung	246
2. Der Leib zwischen Kultur und Natur	247
3. Der Leib als Eigenleib	260
VII. <i>Eigenleib und Fremdleib</i>	
1. Selbstbezug und Fremdbezug	265
2. Zwischenleiblichkeit als Verschränkung von eigenem und fremdem Leib	284
3. Generativität	304
4. Erotisch-sexuelles Begehren	315
5. Polymorphismus des Geschlechtsleibes	329
6. Natürliches und künstliches Geschlecht	361
VIII. Leibliches Responsorium	
1. Intentionalität, Kommunikativität und Responsivität	365
2. Leibliches Antworten	370
3. Stimme und Echo, Blick und Spiegel	379
4. Ethos der Sinne	388
Literatur	394
Namenregister	401
Sachregister	405
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	412

Vorwort

Zum Thema Leiblichkeit hat Bernhard Waldenfels in verschiedenen Jahren seiner Lehrtätigkeit Vorlesungen gehalten: zum ersten Mal im Sommersemester 1968 in München unter dem Titel »Zur Phänomenologie der Leiblichkeit und der Räumlichkeit«, zum zweiten und dritten Mal im Wintersemester 1982 gleichzeitig in Bochum unter dem Titel »Phänomenologie des leiblichen Verhaltens (Merleau-Ponty I)« sowie in Rotterdam unter dem Titel »Phänomene und Strukturen in Merleau-Pontys Philosophie« und schließlich im Wintersemester 1996/97 in Bochum unter dem Titel »Phänomenologie der Leiblichkeit«. Der vorliegende Text beruht auf Tonbandprotokollen vom Wintersemester 1996/97, die von der Herausgeberin unter Berücksichtigung der entsprechenden Vorlesungsnotizen transkribiert wurden. Am Ende wurde der Text vom Autor selbst überarbeitet und ergänzt; Kapitel VI-VIII wurden 1997 gänzlich neu verfaßt.

Nach einigem Zögern konnte der Autor dazu bewegt werden, seine Vorlesungen in dieser Form zu veröffentlichen. Gerhard Unterthurner stellte seine Mitschrift zur Verfügung. Stephan Joede sorgte für die Graphik. Frau Sikora vom Philosophischen Institut in Bochum hat die Korrekturen und Ergänzungen ins Manuskript eingebaut, ihr gebührt besonderer Dank.

Bei der Umsetzung des Tonbandprotokolls in einen schriftlichen Text wurde darauf gesehen, daß der Charakter der Mündlichkeit soweit möglich erhalten blieb. Daraus resultiert eine gewisse Redundanz: die Rekapitulation der früheren Vorlesungen zu Beginn der jeweils nächsten wurden nur teilweise gekürzt, da der behandelte Stoff in diesen Rekapitulationen oft auf neue Weise aufgegriffen wird. Das am Ende angefügte detaillierte Inhaltsverzeichnis soll den Benutzern und Benutzerinnen die Orientierung im Text erleichtern.

Freiburg, im April 1999
Regula Giuliani

Vorbemerkungen

1. Vorlesung vom 10. Oktober 96

Thema dieser Vorlesungen ist die Phänomenologie der Leiblichkeit. Ich beginne mit einigen einführenden Bemerkungen und einigen Erläuterungen zu den historischen Vorbedingungen dieser Problematik. Wenn hier von Leiblichkeit die Rede ist, so handelt es sich nicht um ein Thema beliebiger Art, auf das man eine bestimmte Methode anwendet, etwa die phänomenologische Methode. Es geht nicht um ein Spezialphänomen, das der Blick ausleuchtet wie ein Scheinwerfer. Vielmehr stellt der Leib ein Grundphänomen dar, das heißt ein Phänomen, das an der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist. Ähnliche Beispiele für solche Grundphänomene wären etwa die Zeit oder die Sprache. Die Zeit kann man nicht in irgendeinem Seitenwinkel lokalisieren, sie mischt sich überall ein: beim Reden, beim Erleben, bei Entscheidungen, bei den Rhythmen der Bewegungen. Das gleiche gilt für die Sprache, es gilt ebenso für die Geschichte, es gilt für die Anderen – also für alle großen philosophischen Themen. Die Leiblichkeit stellt keinen regional abgezirkelten Bereich dar, in den man von außen her eindringen könnte, sondern der Leib ist der Gesichtspunkt aller Gesichtspunkte. Das Phänomen des Leibes eröffnet keinen bloßen Gegenstandsbereich, sondern der Leib selber wirkt zurück auf die Zugangsweise, in der uns dieses oder jenes begegnet. Was Phänomenologie und auch allgemein Philosophie heißt, verändert sich, wenn der Leib das bedeutet, was er – wie ich zu zeigen hoffe – tatsächlich bedeutet.

Wir kennen die Formulierung ›sprachanalytische Philosophie‹ – diese Bezeichnung ist auf gewisse Weise pleonastisch. Analytische Philosophie gilt als eine Philosophie, die sich im Medium der Sprache bewegt. Auf ähnliche Weise könnte man von einer leiborientierten Phänomenologie sprechen, was bedeutet, daß das Erforschen und Bedenken der Dinge direkt oder indirekt immerzu auf den Leib und auf die leibliche Situation Bezug nimmt.

Die Schwierigkeit, die hier entsteht, führt zu einem Paradox. Wir haben es mit einem Paradox der Selbstbezüglichkeit zu tun, denn *über den Leib* sprechen heißt in gewisser Weise, *leiblich* sprechen. Der Leib ist mit im Spiel, auch wenn wir über ihn sprechen. Ich

greife drei vertraute Phänomene heraus, an denen diese Selbstverwicklung deutlich wird.

1. In der Situationsaussage ›Hier stehe ich‹ gewinnt der indexikalische Ausdruck ›hier‹ seine aktuelle Bedeutung nur dann, wenn wir das, was wir sagen, auf den *Ort der Rede* beziehen, an dem dieser Satz gesprochen wird, andernfalls bliebe der Satz zu einem wichtigen Teil bedeutungslos. Wenn jemand am Telefon sagt ›Hier stehe ich‹ und Sie wissen nicht von woher der Partner telefoniert, so haben Sie nichts erfahren; Sie wissen nicht wo sich der Sprecher aufhält, er kann irgendwo und irgendwer sein. Ein einfacher Satz wie ›Hier stehe ich‹ verweist in jedem Fall auf den Ort der Rede, und diese hat etwas mit dem Leib zu tun. Die leibliche Situierung in der Welt geht auf bemerkenswerte Weise in die Rede, auch in den propositionalen Gehalt mit ein.

2. Ein zweites Beispiel. Wenn wir sagen ›Es geht‹ (oder: *anything goes*), so stellt sich die Frage: Ist dieses ›geht‹ eine bloße Metapher, oder hat dieses Wort einen Bezug zum Gehen? Ist die Rede von ›Gedankengängen‹ eine bloße metaphorische Umschreibung von Bewegungen nichtmaterieller Art, oder hat das Moment des Gehens, des Sichbewegens eine fundamentalere Bedeutung? Diese Alternative rührt Fragen einer Metaphertheorie auf, die ich hier nur andeute. Kann man sinnliche und unsinnliche Momente in der Weise voneinander unterscheiden, daß das ›Es geht‹ schließlich als eine uneigentliche Ausdrucksweise dasteht, die etwas aus dem Bereich der körperlichen Ortsveränderung in einen unkörperlichen Bereich ›überträgt‹? Oder haben wir es von vornherein mit einer mehrförmigen Bewegung zu tun, die sich auf die verschiedensten Bereiche verteilt?

3. Ein drittes Beispiel. ›Es ist kalt‹ kann man bekanntlich auch sagen, ohne zu frieren. Doch was unterscheidet den, der diese Aussage macht, von einem bloßen Thermometer? Um es sehr einfach zu sagen: ein Thermometer zeigt bestimmte Temperaturen an, doch uns würde nicht einfallen, daß das Thermometer friert, wenn die Quecksilbersäule sinkt. Die Äußerung ›Es ist kalt‹ kann zwar von den aktuellen Empfindungen des Sprechers abgelöst werden; auch wer nicht friert, kann den Satz mit Bedeutung verwenden. Doch der Satz ›Es ist kalt‹ läßt sich nicht von der Empfindsamkeit überhaupt ablösen. Er setzt ein Wesen voraus, das Kälte empfindet; bloße Molekülbewegungen haben als solche mit Kälteempfindungen nichts zu tun.

An diesen drei Beispielen ganz alltäglicher Art – Stehen, Gehen, Frieren – wird deutlich, daß die Leiblichkeit bis in die Rede und bis in die Satzbedeutung hineinwirkt.

In der Psychologie des Aristoteles finden wir den lapidaren Satz: »Die Seele ist auf gewisse Weise alles«. ¹ Aristoteles nimmt an, daß alles, was ist, eine gewisse Form aufweist, und die Seele ist genau jenes Medium, in dem alle Formen sich als solche darstellen. Ähnlich kann man sagen: auch der Leib ist – auf gewisse Weise – alles, er spielt bei allem auf ganz verschiedene Weise mit.

Meine zweite Vorbemerkung gilt dem Thema: *Weltbezug, Selbstbezug und Fremdbezug*. Zur Leiblichkeit gehört eine Mehrdimensionalität dreifacher Art. Der Leib bezieht sich erstens auf Phänomene der Welt, er hat einen Weltbezug. Zum Beispiel spricht die Aussage ›Es ist kalt‹ auch über die Dinge der Welt und nicht bloß über mich. – Es ist zweitens ein Selbstbezug im Spiel, der Leib bezieht sich in der Kälteempfindung auf sich selbst. Frieren bedeutet immer auch *Sich*empfinden und nicht bloß ein Registrieren vorhandener Qualitäten. Eine noch schwieriger zu fassende Dimension begegnet uns drittens im Fremdbezug. Es bleibt zu erwägen, ob der Leib nicht von vornherein sich selbst fremd ist bzw. auf Anderes als er selbst, auf Fremdes bezogen ist. Gebe ich jemandem die Hand, so vollziehe ich eine Grußgebärde, die ohne Fremdbezug nicht denkbar ist. War der Andere vorher nicht für mich da, und ist er nicht da, wenn ich grußlos an ihm vorbeigehe? Daß die drei Dimensionen von Weltbezug, Selbstbezug und Fremdbezug immer im Spiel sind, bleibt zunächst eine Behauptung, deren Triftigkeit sich in den Einzelanalysen erweisen muß.

Ich habe diese Bemerkungen vorausgeschickt, weil die Gegenwart uns weiterhin vor fragwürdige Alternativen stellt. Wir erleben eine große Wiederkehr des Leibes oder des Körpers. Die Frage ist nur, was ›Körper‹, was ›Leib‹ in den zeitgenössischen Theorien bedeutet. Vielfach haben wir es mit einer Neuauflage des Cartesianismus zu tun. Auf der einen Seite freut man sich, wenn vom ›Leib‹ die Rede ist: da habe ich nun doch noch etwas Eigenes, das ich selbst spüre, da kann mir keiner hineinreden. Das Leibspüren verspricht ein Refugium, ein letztes Interieur. Es wird so vieles verwaltet und konstruiert, da erfährt uns der Leib mit einem Rest an Innerlichkeit; im ›ich-empfinde-mich‹ findet das cartesianische Cogito ei-

1 *De anima* III, 8, 431 b 21.

nen Rettungsanker. – Auf der anderen Seite findet sich die Tendenz, den Leib – grob gesagt – auf körperliche Hardware zu reduzieren. Es wird untersucht, welchen kulturellen Programmen der Körper unterliegt, welchen Normen das leibliche Verhalten folgt. Leiblichkeit wäre so am Ende ein uninteressantes, hausbackenes Problem, da die Macht der technischen Intelligenz an der Software hängt. In der Hardware wäre der Leib nach außen, in die bloße Materialität verlagert. In diesen Extremen erlebt der cartesianische Dualismus also eine Wiederauflage.

Demgegenüber lege ich den Akzent auf die skizzierte Vieldimensionalität. Ich betone, daß der Außenbezug, der Bezug auf Anderes, auf Dinge oder andere Lebewesen mit zum Leib gehört und mich in eine Fremdheit mir selbst gegenüber versetzt. Ich bin nicht einfach zu Hause in meinem Leib, ich bin zwar immer dabei, doch in einer gewissen Ferne zu mir selbst.

Zur Anlage der Vorlesung

Teil I sorgt vorweg für eine allgemeine Orientierung und Problematisierung. Die folgenden Teile II – V befassen sich mit verschiedenen Dimensionen des Leibes; auswahlhaft werden bestimmte Grundbereiche vorgestellt, in denen die Leiblichkeit eine besondere Rolle spielt. Teil VI nimmt noch einmal die anfängliche Problematisierung auf; er bietet eine Interpretation dessen, was ich ›Responsivität‹ nenne: ein Antworten, bei dem der Bezug auf das Fremde auf besonders prägnante Weise hervortritt.

Im Laufe der Darstellung werde ich immer wieder – nach Art einer Querlektüre – auf pathologische Phänomene zu sprechen kommen. Diese Möglichkeit wird in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty, die für viele der folgenden Überlegungen einen Leitfaden abgibt, auf besonders vorbildliche Weise wahrgenommen, und dies in Anknüpfung an Kurt Goldstein. Pathologische Phänomene sind nicht als bloße Stör- oder Begleitphänomene zu betrachten, vielmehr zeigt sich an den Anomalien und Pathologien besonders deutlich, was normalerweise im Spiel ist, wenn wir leibliche Funktionen ausüben oder wenn diese spontan ablaufen.

Ein Desiderat bleibt die Kulturgeschichte des Leibes, etwa die Geschichte der Sinne, sowie die Geschichte der Sexualität und

der Geschlechterdifferenz. Dazu gibt es umfangreiche Forschungen aus den letzten Jahren; ich kann in dieser Beziehung nur Schnittstellen markieren. Es kommt jedoch darauf an, einen Boden zu ebnen, auf dem die reichen Funde einer Körpergeschichte ihren Platz finden. Kulturgeschichten können sich ausbreiten wie ein Sammelsurium, dem man entnimmt, was für Schuhe die Leute getragen, was für Möbel sie angefertigt haben oder welche Gerüche sie zu ertragen vermochten. Doch interessant wird Kulturgeschichte erst dann, wenn die Fremdheit anderer Kulturen durchbricht. Dies gilt auch für die Vielfalt der Sinne, die uns mit den verschiedensten Weltauslegungen und Gesellschaftsformationen konfrontiert. Die Phänomenologie kann dazu beitragen, das kulturelle und interkulturelle Sensorium zu verfeinern und der kulturhistorischen Forschung eine Perspektive zu verschaffen, wobei der von Michel Foucault eingeschärfte Aspekt einer Körper- und Biopolitik permanente Aufmerksamkeit verdient.²

Weitere Problembereiche eröffnen die neueren Forschungen der Neurologie, die mit ihrem verfeinerten Instrumentarium das simple Modell bloßer Körpermechanismen weit hinter sich läßt und in Gestalt einer ›Neurophänomenologie‹ der Phänomenologie des Leibes entgegenkommt. Schließlich ist das immense Feld der Körpertechnologien zu erwähnen, die in ihren extremen Entwicklungen dazu führen, daß Menschen sich nur noch in ihren Maschinen spiegeln.³ Was diese Gebiete einer *Science-Technology* angeht, so begnüge ich mich ebenfalls damit, einige Akzente zu setzen und einige Nahtstellen zu verzeichnen. Daß einiges mehr noch zu tun wäre, ist mir wohl bewußt.⁴ Doch ebenso überzeugt bin ich, daß das Denken des Leibes (der Genitiv im doppelten Sinne verstanden) durch die Erforschung körperlicher Mechanismen, genetischer Programme und neurologischer Netzwerke in keiner Weise ersetzt werden kann.

2 Vgl. dazu von sozio-phänomenologischer Seite die Analyse von John O'Neill: *Die fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes* (1990).

3 Vgl. hierzu die phänomenologisch inspirierten Überlegungen von Käte Meyer-Drawe: *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen* (1996).

4 Ergänzend verweise ich auf meine neueren phänomeno-technischen Skizzen in: *Grenzen der Normalisierung* (1998).

I. Das Rätsel des Leibes

1. Alltagsvorstellungen und Sprachformen

Einige sprachliche Vorbemerkungen. Das Wort ›Leib‹ taucht bereits in der *Alltagssprache* auf, es ist beileibe keine Erfindung der Philosophen. Das Wort ist deshalb so komplex und so schwierig zu fassen, weil alles mögliche darin anklingt. Zunächst ist es durchsetzt mit *religiösen* Vorstellungen und Deutungen. Körper und Seele haben seit altersher etwas zu tun mit Tod, Entrückung im Schlaf, Besessenheit und Wiederverkörperung. Es weht ein Hauch von Jenseits herüber. Ferner ist der Ausdruck ›Leib‹ durchsetzt mit *metaphysischen* Annahmen. Bei Platon werden die unsichtbaren Ideen und die diesen verwandte Seele dem sichtbaren Körper gegenübergestellt, es sind dies Grundunterscheidungen in der Seinsweise. Sich von den Sinnen freimachen wird zu einem Grundmotiv, das sich der Übermacht der Sinne entgegenstemmt. Und schließlich kommt das verfügbare *medizinische* Wissen hinzu, vermischt mit naturphilosophischen Spekulationen. Es ist ja doch so, daß die Geschichte des Leibes das meiste nicht der Philosophie verdankt, sondern der Medizin. Die griechische Medizin, die gleichzeitig mit der Philosophie entstand, hat sehr viel an Wissen angesammelt, das in die physischen Schriften von Aristoteles mit einging. Der Begriff des Leibes steckt also voller Konnotationen.¹

Nun drei Bemerkungen zur Art und Weise, wie wir über den Leib oder den Körper reden. Erstens gibt es in vielen Sprachen nur *ein* Wort für menschliche bzw. organische und natürliche Körper. Das griechische Wort σῶμα und das lateinische Wort *corpus* werden sowohl im Bereich des Lebendigen wie in dem des Unlebendigen gebraucht. Das ist ein sehr weiter Sprachgebrauch, der sich in den romanischen Sprachen wiederfindet (z.B. *corps, corpo, cuerpo* usf.). Im Deutschen haben wir jedoch die beiden Ausdrücke

1 Vgl. aus der Sicht eines Medizinhistorikers: Heinrich Schipperges, *Kosmos. Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes* (1981); das Buch enthält zahlreiche Textstellen von Autoren wie Paracelsus, Novalis und Nietzsche.

›Leib‹ und ›Körper‹, die vielfach gemischt gebraucht werden. Dabei ist die Rede vom ›Körper‹ im Deutschen wie in den anderen Sprachen zweideutig, während wir den ›Leib‹ im allgemeinen nur dem Lebendigen zusprechen. Vor allem in der Phänomenologie (etwa bei Husserl) wird ein Unterschied gemacht zwischen dem ›fungierenden Leib‹, der *unser* Leib ist, den wir erleben, den wir spüren, mit dem wir uns bewegen, und dem Körper, der auch ein bloßer Flugkörper sein kann und entsprechend als ›Körperding‹ bezeichnet wird. In der deutschen Philosophie hat der Leib eine beachtliche Tradition. Das Wort ›Leib‹ gewinnt einen eigenen Klang spätestens bei Feuerbach, der in seiner Auseinandersetzung mit Hegel den Sinnen ein besonderes Gewicht beimißt. Der Leib wird dann zum ausdrücklichen Thema bei Schopenhauer und Nietzsche, bei Husserl, Scheler und Plessner, also in der Phänomenologie und darüber hinaus. Die Ausdrücke ›Leib‹ und ›Körper‹ bilden ein sprachliches Kapital, das man nicht einfach verschleudern sollte, indem man vom ›Körper‹ spricht, wenn man den ›Leib‹ meint.

Im Französischen sieht es schwieriger aus, da gibt es nur das *eine* Wort *corps*; und wenn französische Phänomenologen den Leib vom Körper unterscheiden wollen, müssen sie Adjektive einführen: sie sprechen dann vom *corps propre*, *corps fonctionnant* (= der fungierende Leib). Sartre spricht von *corps sujet* und *corps object*, das sind alles Hilfsbegriffe, die nicht besonders glücklich sind, soweit die Subjekt-Objekt-Unterscheidung hineinspielt. Merleau-Ponty hat sich dann in seinem späten Werk in eine neue Sprache gerettet, er spricht von *chair*, das kommt vom lateinischen *caro* (= Fleisch).² Doch Merleau-Ponty gebraucht diesen Ausdruck in dem Sinne, in dem wir von Leib sprechen, nur daß die Materialität hier stärker mit zum Ausdruck kommt. Es gibt dann ein ›Fleisch‹ der Welt, der Geschichte, der Sprache. Merleau-Ponty versucht auf diese Weise Abstand zu gewinnen von der cartesianischen Sprache des ›Körpers‹, die der modernen Physik oder der physiologischen Medizin entstammt.

2 Das entsprechende griechische Wort σᾶρξ begegnet uns nicht nur in der Bibel als Inkarnation des Logos, sondern auch in der aristotelischen Psychologie, etwa bei der Behandlung des Tastsinnes, wo keine gesonderten Organe mitwirken, sondern das ›Fleisch‹ des Körpers beteiligt ist (vgl. *De anima* II, 11).

Eine zweite Bemerkung zur Sprache. Wenn wir in der Tradition unserer Sprache vom ›Leib‹ oder vom ›Körper‹ sprechen, so rufen diese Begriffe immer einen gewissen Kontrast hervor. Der Leib oder der Körper verhält sich zum Geist wie der Buchstabe zum Sinn. Diese Analogie wird immer wieder herangezogen. Ich erinnere mich noch gut daran, wie man bei Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes immer wieder fragte: »Wo bleibt das Bewußtsein und der Geist?« Dabei wollte Merleau-Ponty doch die Sprechweise ändern und eine psychophysisch neutrale Sprache entwickeln, die nicht dem üblichen Dualismus verfällt: hier der Geist und dort der Körper. Ähnliches finden wir schon bei Max Scheler. Bei Heidegger findet sich das auf indirekte Weise, er spricht selten vom Leib, aber er spricht vom Dasein. Das Dasein ist auch psychophysisch neutral. Hier werden Versuche unternommen, von der leiblichen Existenz her eine mittlere Sphäre zu erschließen, die nicht dem Gegensatz von Körper und Seele, von Natur und Geist unterliegt.

Schließlich eine dritte Bemerkung zur Sprache des Leibes und des Körpers. Diese Sprache beschränkt sich, von den Disziplinen her gesprochen, nicht auf die Physik oder auf die Anthropologie. Die Sprache der Körper führt weit in die Politik, in die Lehre der Institutionen hinein: wir sprechen z. B. von Körperschaften, von Verkörperung und Einverleibung, wenn wir Verbände, Sitten und Habitualisierungen meinen. Im Bereich des Sozialen greift man immer wieder auf eine Körpersprache zurück bis in die frühe Neuzeit, wo der Staat wie ein Körper und der Geldverkehr wie ein Blutkreislauf betrachtet wird. Eine reiche politische Metaphorik stützt sich auf Phänomene der Leiblichkeit und der Körperlichkeit. Ich weise auf diesen letzten Punkt hin, weil sich auch hier eine Möglichkeit bietet, die Merleau-Ponty in besonderem Maße genutzt hat: wenn er vom Leib und von der Philosophie des Leibes spricht, so ist immer auch eine Theorie der Geschichte, des Politischen im Spiel. Von der Leiblichkeit her wird eine Handlungstheorie entwickelt, etwa in dem Sinne, daß Handeln sich in bestimmten Situationen, in beschränkten Feldern vollzieht. Es ist beim Thema Leiblichkeit also nicht an einen rein physiologischen Bereich zu denken, sondern an das, was überhaupt das Leben in der Welt ausmacht.

Schließlich noch ein Hinweis auf die Sprache eines Nachbarlandes, das zeigt, wie in der Sprache Altes und Neues ineinandergreift. Im

Holländischen sagt man für Leib *lichaam*, worin das deutsche Wort ›Leichnam‹ anklingt, das im Deutschen den toten Körper bezeichnet. Doch das war nicht immer so; der alte Festname ›Fronleichnam‹ (ahd. *frôn-lichnam*) bezeichnet den ›Herrenleib‹, der in Gestalt von Brot und Wein fortlebt. Die Sprachgeschichte zeigt immer wieder Spuren einer eigentümlichen Archaik.

2. Vom Weltleib zum Naturkörper

Ich komme nun zur Geschichte des Leibes und des Körpers, vor allem in der Neuzeit. Wenn wir nur einen Seitenblick werfen auf die *Antike*, so finden wir auch dort gewisse dualistische Vorstellungen. Etwa bei Platon besteht die Tendenz, das Somatische auf eine niedere Seinsstufe zu rücken. Es gibt dieses von den Pythagoräern überlieferte Wortspiel: $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ – $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$. *Sôma* heißt Leib, *sêma* heißt Zeichen, aber auch Grabmal. Der Leib ist das Grabmal, und die Befreiung vom Leib bedeutet damit zugleich eine Verleibung. Bei Aristoteles sind Seele und Leib stärker miteinander verbunden, darauf bezieht Descartes sich immer wieder zurück. Hier bildet die Seele die *Form* des Leibes, die Seele durchformt den Leib, das ist schon eine innigere Beziehung, aber auch hier befindet sich die Körperlichkeit auf der Ebene der Materie, die durchformt wird. Und damit kommt immer noch eine gewisse Hierarchisierung ins Spiel. Doch abgesehen davon bleibt der Leib eng mit dem Kosmos verflochten. In Platons Dialog *Timaios*, in dem der Philosoph seine Kosmologie entwickelt (der *Timaios* ist ein außerordentlich wirkungsträchtiges Buch, das über Jahrhunderte hinweg einzig in einer lateinischen Teilübersetzung vorlag), ist ausdrücklich die Rede von einem $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ τοῦ κόσμου (*Tim.* 32 c), von einem Weltleib und auch von einer Weltseele. Der ganze Kosmos wird also als lebendig gedacht.

Machen wir nun einen Sprung in die *Neuzeit*. Auf dem Weg vom Weltleib zum bloßen Naturkörper findet eine Entseelung und Entzauberung des Kosmos statt. Der Kosmos umfaßt auf verschiedenen Stufen Elemente, Pflanzen, Tiere, Menschen und Gestirne: alles ist in den Kosmos integriert, selbst wenn man sagen muß, daß bei Platon die Ideen und bei Aristoteles Gott als der unbewegte Beweger den Kosmos auf gewisse Weise transzendieren. – In der Neuzeit bricht das Ganze auseinander. Der Kosmos wird nun

nicht mehr als Inbegriff lebendiger, sich selbst bewegender Wesen gedacht, sondern als bloße Natur, als Inbegriff mechanischer, gesetzlich geregelter, aber zielloser Vorgänge. Bei Descartes kommt es infolgedessen zur Trennung in zwei heterogene Seins- und Erfahrungsbereiche, den Bereich der Dinge (bestimmt durch die *extensio*) und den Bereich des Denkens (bestimmt durch die *cogitatio*). Die denkende Substanz kann verstanden werden unabhängig von ausgedehnten Substanzen, und umgekehrt gilt das gleiche. Durch diese Scheidung entsteht der berühmte cartesianische Dualismus: *res cogitans* und *res extensa* stehen für zwei Bereiche, die in und aus sich selber begriffen werden können. Der Mensch teilt sich auf beide Bereiche auf. Tiere und Pflanzen werden in den Bereich physischer Dinge verwiesen, sie werden als Automaten gedacht, die sich mechanisch bewegen. Das gilt auch für den Menschen, sofern er einen Körper hat. Der Mensch spaltet sich also auf in ein denkendes Wesen und in ein Wesen, das einen Körper hat. Es stellt sich dann die Frage, wie beim Menschen beides zusammenwirkt. Denkt man den Leib als Vermittelndes, so gehört er keinem der beiden Bereiche an. So aber wird der Leib zerschnitten: auf der einen Seite findet sich das, was an ihm geistig ist im Sinne des selbstbewußten Erlebens, auf die andere Seite tritt all das, was den Leib mit physischen Körpern verbindet, die sich nach Gesetzen von Ursache und Wirkung bewegen. Das wäre der Dualismus, in den Descartes sich hineinmanövriert hat aus Gründen, die ich hier nicht erörtere.

Durch diese Scheidung kommt es zu der Frage: Was ist dann mit *meinem* Leib, wie kann ich überhaupt noch von meinem Leib sprechen? Sie kennen den Schildbürgerstreich, wo die Leute am Tisch sitzen, ihre Beine sind eingeschlafen und keiner weiß mehr, welches die eigenen Beine sind. Die Leute sind in der Situation eines Cartesianers, der denkt und sich fragt: da sind Beine unter dem Tisch, und welche gehören nun mir? Diese Geschichte kann als Persiflage auf einen gewissen Cartesianismus gelesen werden. Wieso kann ich sagen, dies ist *mein* Leib? Bei den Schildbürgern wird die Frage so gelöst: jemand kommt und schlägt mit dem Stock auf die Beine, die Schildbürger schreien, und jeder weiß wieder, wo seine eigenen Beine sind. Oder nehmen Sie, was mir neulich in einer Daniel Buren-Ausstellung begegnete.³ Ein Kind lief in eine

3 Die Ausstellung, die im Sommer 1996 im Haus der Düsseldorfer Kunst-

der steil aufragenden Spiegelwände und schrie, als es sich am Spiegelglas stieß. Durch den Schmerz entdeckte es in eins die Materialität des Spiegels und die seines Leibes. An einem bloßen Bild holt man sich keine Beulen, wohl aber an einem ›Bildding‹.

Bleiben wir bei der Konstruktion von Descartes. Selbst extreme Konstruktionen sind interessant, weil sie Dinge sichtbar machen. Bei Descartes haben wir zwei Bereiche, die unabhängig voneinander konzipiert werden – und Descartes selbst stellt sich dann die Frage: wie hängen die Wesen beider Bereiche miteinander zusammen? Descartes hat eine Art von Wechselwirkungstheorie entwickelt. Die Kausalität ist – wie Hume später sagen wird – das Bindemittel, der Zement des Universums. Wo zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche angenommen werden, muß es irgendwie eine Wechselwirkung geben, und wenn die Wechselwirkung auftritt, so muß sie an irgendeinem Ort stattfinden. Diesen Ort verlegt Descartes in die berühmte Zirbeldrüse. Die Zirbeldrüse dürfte weder Geist noch Natur sein, doch offensichtlich gehört sie zum physiologischen Apparat. Descartes versucht, an der Körperlichkeit eine Stelle ausfindig zu machen, wo beide Bereiche zusammenhängen, aber das bleibt ein sehr spekulatives Unternehmen, weil dieses Mittelding in keinen der beiden Bereiche hineinpaßt und sie auch nicht umschließt.

Bei Hume, der unerschrockener zuwege geht, wird die Sache einfacher. In seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand*⁴ stellt er sich ebenfalls die Frage, wie Seele und Körper zusammenhängen. Hume hat ja auch Descartes gelesen, und er stellt fest: die Verbindung von Seele und Körper bleibt dem Handelnden völlig undurchschaubar. Das Handeln beschreibt Hume so: Ich habe eine bestimmte Willensabsicht, und plötzlich passiert etwas in der Welt. Zunächst einmal sieht dies nach einem reinen Wunder aus. Wenn Sie sich wünschen, daß Sie jetzt in die Luft fliegen, dann passiert gar nichts. Doch Handeln bedeutet: Sie wollen etwas, und alsbald geschieht es auch: z. B. ich möchte das Buch dort hinlegen, und o Wunder, am Ende liegt es dort. Da ist ein physischer Vorgang und zudem mein Wille (nehmen wir

sammlung Nordrhein-Westfalen gezeigt wurde, trug den Titel: »Erscheinen – Scheinen – Verschwinden. Arbeit in situ«.

4 Vgl. die Passage über den Einfluß des Wollens auf die Glieder unseres Leibes: Section VII, Part I.