Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 62 (2003)

Artikel: Der Begriff des Leibes

Autor: Böhme, Gernot

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882957

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft
Symposium de la Société Suisse de Philosophie
Fribourg 31. Mai – 1. Juni 2002

Der Körper in der Philosophie / Le corps dans la philosophie

GERNOT BÖHME

Der Begriff des Leibes

The article is framed by a genetic phenomenology, according to which the phenomenality of the phenomena depends on the manner in which they are approached. It starts by introducing Descartes', Husserl's and Hermann Schmitz's concepts of the body in such a framework. Following this, the author's definition is introduced and elucidated: the body is nature which we are ourselves. This description defines the concept of the body in the Kierkegaardian sense as an existential concept. Being a body is a form of existence which takes place in the tension of being nature and being a self

.1. Wozu ein Begriff des Leibes?

Obgleich die Forderung nach einem Begriff eine klassische Forderung der Philosophie ist, nämlich durch eine Definition anzugeben, was man unter einem Terminus verstehen will, bzw. für eine Sache, worin sie eigentlich besteht, ist sie in der Regel kaum zu erfüllen und es gibt auch gute Gründe dagegen, sie erfüllen zu wollen. Denn eine Definition ist immer eine Festlegung und ein Begriff ein Zugriff auf die Mannigfaltigkeit der Dinge und Erscheinungen, unter dem sie erstarren. Die Verteidigung der Vielfalt des Besonderen und, mit Adorno zu sprechen, des Nichtidentischen, ist gerade etwas, was auch Ziel der Phänomenologie ist. So scheinen die Forderung nach einem Begriff und die Bewahrung der Phänomene miteinander im Streit zu liegen.

Im besonderen Maße scheint es der genetischen Phänomenologie zu widerstreiten einen Begriff des Leibes zu formulieren. Denn ihre methodologische Grundüberzeugung besteht ja darin, dass es eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen des Leibes bzw. des Körpers gibt – in Abhängigkeit von unterschiedlichen Zugangsarten zum Leibkörper bzw. in Abhängigkeit von den Verhaltensweisen des Menschen zu sich selbst. Daraus folgt, dass es zumindest nicht *einen* Begriff des Leibes geben kann, so dass sich die Frage nach dem Begriff des Leibes verwandelt in die nach der jeweiligen Berechtigung unterschiedlicher Leibbegriffe. Soweit solche Begriffe vorhanden sind, sei es im durchschnittlichen Alltagsverständnis, sei es in der Philosophie, ginge es darum, nachzuweisen, in Bezug auf welche Zugangsart oder welches Selbstverhältnis des Menschen sie ihren Sinn erfahren. Das zu leisten könnte vielleicht wenigstens unnütze Diskussionen und theoretische Auseinandersetzungen beenden und die Einsicht stärken, dass es eigentlich auf eben dieses Selbstverhältnis ankommt. Darüber hinaus allerdings wäre es wünschenswert, einen Leibbegriff zu bilden, der nicht nur die Prädikate einer bestimmten Art von Leibphänomenen bestimmt – also im Kognitiven bleibt –, sondern gerade dieses Selbstverhältnis mit in den Begriff des Leibes aufnimmt. Das wäre dann im Sinne von Kierkegaard ein Existenzbegriff des Leibes.

Beginnen wir mit Descartes. Für Descartes ist der Körper res extensa, d. h. das Wesentliche des Körpers ist eigentlich sein Volumen. Der Körper tritt also vor allem dadurch in Erscheinung, dass er einen Platz einnimmt und ggf. andere Körper verdrängt. Nun hat allerdings bereits Newton darauf hingewiesen, dass man mit einem solchen Körperbegriff nicht einmal eine vernünftige Mechanik zu Stande bringt, und er hat deshalb den Körpern auch Kräfte zugeschrieben, einerseits die Trägheit bzw. die Masse als eine *vis insita* und andererseits die Schwere, also die wechselseitige Anziehung der Körper. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass historisch gesehen dieser cartesische Begriff des Körpers auf den Körper des Menschen angewandt seine radikale, das heißt vor allem entzaubernde Vergegenständlichung ermöglicht hat und damit die moderne Medizin. Jetzt allerdings müssen wir fragen, unter welchen Bedingungen erfahren wir uns so, dass der cartesische Körperbegriff adäquat ist?

Eine Antwort auf diese Frage haben wir bereits gegeben und sie eben noch einmal wiederholt: Der cartesische Körperbegriff macht einen Sinn, insofern wir menschliche Körper objektivieren wie anderes auch und sie naturwissenschaftlichen Methoden unterwerfen. Aber das

ist offenbar nicht die ganze Antwort, denn wir rechnen damit, dass wir dieses so thematisierte Körperding sind und sein müssen. Wie andere Leute uns sehen, kann uns nicht gleichgültig sein und wir versuchen ja auch, sei es mit Spiegeln oder ohne, uns so zu sehen, wie andere Leute uns sehen. Der entfremdende Blick entfremdet uns unserem Körper doch nicht gänzlich, weil es letztlich eben doch unser Leib ist, der so vergegenständlicht wird. Hinzu kommt, dass wir nicht nur mit dem Blick der anderen, sondern auch mit den anderen Gegenständen rechnen müssen. Denn auch für die anderen Gegenstände sind wir – wenn man das so sagen darf – auch nur Gegenstände, d. h. mechanische Körper, und damit müssen wir rechnen. Das heißt, dass auch für uns gilt, dass nicht zwei Körper an demselben Platz sein können und dass wir in unserer Bewegung durch den Raum sehr wohl den Gesetzen der Mechanik unterworfen sind. Dieses, dass wir bei uns selbst damit rechnen müssen, dass wir auch Körper sind, hat zum sog. Körperschema, dann später Körperbild, geführt, wie es ursprünglich von Paul Schilder als Begriff eingeführt und dann von Karl Conrad weiterentwickelt wurde. Thomas Fuchs, der diese Tradition aufgearbeitet hat, definiert:

> «Hingegen verstehe ich unter dem *Körperschema* eine zentrale Repräsentanz des Körpers, die uns eine unwillkürliche, implizierte Orientierung bezüglich der Haltung, Lage und Bewegung unseres Leibes und unserer Glieder ermöglicht. Dieses unsichtbare Netz räumlicher Orientierung ist allerdings nicht auf den Leib begrenzt, sondern bezieht immer auch sein Verhältnis zur Umgebung und seinen Umgang mit den Dingen mit ein [...]. Der Begriff des *Körperbilds (body image)* schließlich entspricht der habituellen visuell-räumlichen Vorstellung vom eigenen Körper, seinem Aussehen und seinen Eigenschaften, also dem Körper aus der Sicht von außen.»[1]

Dieser Begriff vom Körper im Sinne von Körperschema hat offenbar bereits seinen Sinn darin, dass er den Körper nicht einfach bloß als Gegenstand bestimmt, sondern in der Perspektive, dass wir diesen Gegenstand auch sein müssen: «On existe son corps» – wie Michel Henry sagt. Aber gerade deshalb müssen wir darauf hinweisen, dass unser Körper aus der Perspektive, aus der wir ihn leben und leben müssen, gerade keinem festen Schema genügt. Dem hat man nach jüdischer Tradition dadurch entsprochen, dass es verboten war, lebendige Menschen zu messen – nur der Tote habe ein festes Maß. Weniger tiefsinnig dürfte die Tatsache sein, dass wir, gerade um uns in der Körperwelt zu

1 T. FUCHS, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000, S. 41.

bewegen, unseren Leib eben nicht nur zum faktischen Körper machen dürfen bzw. uns umso kompetenter bewegen, je mehr wir unseren Körper variabel gestalten. Charakteristisch dafür ist das Turnen: Es gelingt umso besser, je mehr man davon Gebrauch macht, dass wir als lebendige Körper keinen festen Schwerpunkt haben. Die Möglichkeit der Selbstbewegung hängt – abgesehen davon, dass wir als Organismen in unserem Körper auch mechanische Energie freisetzen können – davon ab, dass wir uns bewegend in unserem Körper unseren Schwerpunkt ständig verlagern.

Wir müssen aber noch in einem weiteren Sinne damit rechnen, dass wir Körper sind, insofern wir nämlich das, was uns unter naturwissenschaftlich-medizinischer Perspektive über uns selbst gesagt wird, nicht einem fremden Körperding, sondern uns selbst zuschreiben müssen. Natürlich ist dieses Wissen gerade immer insofern effektiv, als wir uns dann in distanzierender Haltung auch selbst als ein Körperding behandeln oder behandeln lassen. Aber auch das ist nicht die ganze Wahrheit, denn auch hier spielt ja eine Rolle, dass wir dieses Körperding eben qua Leib doch sind und wir nur allein deshalb auch an einer Behandlung interessiert sind und ferner, dass wir es eben auch nicht schlechthin sind und sich uns deshalb auch Möglichkeiten eröffnen, ggf. auf andere Weise mit den Problemen fertig zu werden – in der Regel sind das Krankheiten –, die keine Objektivierung unter dem ärztlichen Blick notwendig machen.

Bei Husserl finden wir den Begriff des *fungierenden Leibes*. Es geht dabei, wie Waldenfels sagt, um die Frage «Was tut der Leib, was leistet der Leib, wie funktioniert er?»[2]. In dieser Formulierung könnte man allerdings noch glauben, es handele sich eigentlich um den Körper qua Organismus, das heißt um die funktionalen Betrachtungen, die die Biologie als objekti-vistische Wissenschaft durchaus leisten kann. Aber das ist schon bei Husserl wohl nicht so gemeint, vielmehr entspricht sein Konzept vom fungierenden Körper einer Wiederaufnahme von Schopenhauers Sicht des Leibes als Korrelat des Willens. Es geht also um unseren Leib, insofern wir ihn als Medium unserer Selbstbewegung erfahren. Husserl spricht hier von *Motionen* als leiblicher Bewegungstendenzen im Unterschied zu den Intentionen als der Gerichtetheiten des Bewusstseins.

2 B. WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2000, S. 42.

Dieser Begriff des fungierenden Leibes ist nun in der Tat unterschieden von anderen, sowohl von dem Körperbegriff, der auf Descartes zurückgeht, als auch vom pathischen Leibbegriff, den wir mit Schmitz vorstellen werden. Sartre hatte ja den Leib überhaupt erst auf der Rückseite des Handelns erscheinen lassen, oder besser gesagt, als Störfaktor im Handeln. Dies ist aber nur die eine Weise der Leiberfahrung, die man in aktiver Weltzuwendung machen kann, – es gibt eben auch die andere des aufmerksamen, kompetenten und manchmal auch lustvollen Sich-Auslebens. Husserl hat deshalb den kinästhetischen Erfahrungen, das heißt dem Wechselspiel von Wahrnehmung und Bewegung besondere Aufmerksamkeit geschenkt, wie auch nach ihm Merleau-Ponty. Dessen Begriff des inkarnierten Ich ist denn auch als eine andere Version von Husserls Begriff des fungierenden Leibes anzusehen.

Hermann Schmitz hat eine Definition von Leiblichkeit gegeben, die durch ihre Klarheit und leichte Handhabbarkeit besticht. Zugleich hat man aber den Eindruck, dass sie eigentlich nur gemacht ist, um leibliche Phänomene von anderen zu unterscheiden, ohne den Anspruch zu erheben, das Wesen des Leiblichen zu erfassen. Dies wäre im Rahmen der Tradition des Definierens auch durchaus legitim.[3] Nur auf Umwegen erkennt man, dass in Schmitz' Definition, die nur ein Abgrenzungskriterium für das Leibliche anzugeben scheint, doch ein *essential*, um nicht zu sagen, der entscheidende Wesenszug des Leibes enthalten ist. Ich gebe zunächst die Definition selbst an, die leibliche Phänomene von körperlichen und diese wiederum von seelischen unterscheidet.

> «Leiblich ist das, dessen Örtlichkeit absolut ist.
> Körperlich ist das, dessen Örtlichkeit relativ ist.
> Seelisch ist, was ortlos ist.»[4]

Schmitz' Leibphilosophie kann man als eine Ausarbeitung der Husserlschen Entdeckung leiblichen Spürens, die in seinem Zwei-Hände-Experiment enthalten ist, ansehen. Auf der Basis dieses Expe-

3 Ein solches *pragmatisches* Definieren habe ich bereits bei Platon nachgewiesen. Siehe dazu G. BÖHME, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, Abschnitt II. 7.3. Bei Schmitz scheint bezüglich der Differenz von Wesensdefinition und pragmatischer Definition eine leichte Unsicherheit zu bestehen, wenn er das entsprechende Kapitel in *System der Philosophie*, II. 1. mit *Der Begriff des Leibes* überschreibt, dann aber in § 43 eine *Definition des Leiblichen* gibt.

4 H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. II, Bonn 1965, S. 6.

rimentes ergibt sich noch eine zweite Husserlsche Definition des Leibes – neben der eben angegebenen als *fungierender Körper* –, nämlich als *Feld der Empfindnisse*. Für Schmitz ist der Leib, was im leiblichen Spüren gegeben ist. Und da das Spüren ein *Sich-Spüren* ist, kann man ebenso sagen, dass der Leib das räumlich ausgedehnte Spüren selbst ist: Meine gespürte Hand ist nichts anderes als das ausgedehnte Spüren in der Gegend der Hand selbst. Schmitz verwendet für diese mehr oder weniger abgegrenzten, mehr oder weniger stabilen, mehr oder weniger ineinander übergehenden Felder des Spürens den Ausdruck *Leibesinseln*. Er zeigt dann, dass das leibliche Spüren zwei Grundtendenzen hat, nämlich Engung und Weitung, dass diese Tendenzen miteinander in einen dynamischen Antagonismus treten als Spannung und Schwellung, dass es dann ferner in diesem leiblichen Spüren auch Richtungen gibt usw. Zusammengenommen werden diese Strukturen leiblichen Spürens als *leibliches Alphabet* bezeichnet. Es enthält quasi leibliche Elementarphänomene, auf deren Basis Schmitz in Anspruch nimmt, komplexere leibliche Erfahrungen durchbuchstabieren zu können.

Gemessen an den Definitionen von Descartes und Husserl (der ersten) muss man Schmitz' Definition als eine pathische Definition des Leiblichen bezeichnen: Es sind Erfahrungen der Selbstgegebenheit, durch die Leiblichkeit charakterisiert wird, oder im Sinne der genetischen Phänomenologie gesprochen: Der Leib zeigt sich im Sinne der von Schmitz charakterisierten Phänomenalität, wenn man sich auf ihn einlässt als etwas, das einem widerfährt.

Was hat aber der Leib als Korrelat leiblichen Spürens oder besser gesagt als Strukturzusammenhang leiblichen Spürens mit der Schmitzschen Definition von Leiblichkeit zu tun? Wenn man diese Frage stellt, kommt man darauf, dass Schmitz' Definition keineswegs so rein pragmatisch ist, wie sie aussieht. Das liegt vor allem an dem Terminus *absolut* in der Formulierung «leiblich ist das, dessen Örtlichkeit absolut ist». Absolute Örtlichkeiten würde man denken, gibt es nämlich eigentlich gar nicht, denn jeder Ort ist doch in seiner Lage relativ zu anderen bestimmt. Dieses Vorurteil ist auch berechtigt, allerdings eben gerade nur für den Bereich des Körperlichen. Der Ort eines Körpers ist durch seine Lage zu anderen Körpern bestimmt. Im leiblichen Spüren ist ein absolutes *Hier* gegeben. Das gilt sowohl für das Spüren meines Leibes im Ganzen als auch für das Spüren einzelner Leibesinseln. Auch wenn ich meine Hand spüre, ist in diesem Spüren ein absolutes Hier impli-

ziert.[5] Dieses absolute Hier, das im leiblichen Spüren impliziert ist, ist ein Hier-bin-ich oder genauer: Es ist die primitive Gegenwart, die Schmitz zu seinem Prinzip der Philosophie gemacht hat. Die primitive Gegenwart ist das unentfaltete *Ich, Hier, Jetzt, Dieses, Dasein. Unentfaltet* bedeutet dabei, dass in dem Spüren der Kern zur Ausdifferenzierung dieser Elemente gegeben ist.

Blicken wir von der Ausdifferenzierung des *Ich, Hier, Jetzt, Dieses, Dasein* zurück, dann kann man sagen, dass im absoluten Hier des leiblichen Spürens die Betroffenheit der leiblichen Existenz des Menschen begründet ist: Qua Leib ist der Mensch je in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und er ist von der Unausweichlichkeit seines Daseins, das er in radikaler Besonderung als diesen Leib erfährt, unausweichlich betroffen. Wir sehen also, dass im Terminus *absolut* in der Schmitzschen Definition der Leiblichkeit das Wesen des Leiblichen als betroffenes Sich-Spüren durchaus enthalten ist.

Schmitz' Definition des Leiblichen ist also über den Terminus des absoluten Ortes an sein Prinzip der Philosophie zurückgebunden. Das hat nun weitreichende Konsequenzen, von denen ein Licht auf den Sinn der Schmitzschen Definition der Leiblichkeit fällt. Nach Schmitz ist ja Philosophie überhaupt das «Sichbesinnen des Menschen um sein Sichfinden in der Umgebung».[6] Es geht in einem radikaleren Sinne noch als bei Descartes um Gewissheit angesichts oder besser unter der Bedingung radikaler Erschütterungen. Diese Erschütterungen des durchschnittlichen Welt- und Selbstvertrauens sind insofern radikaler als der cartesische Zweifel, als sie nicht bloß intellektuell sind, sondern an die Seinsgewissheit selbst rühren. Es handelt sich um die Erfahrungen von Angst und Schmerz. Und ähnlich wie bei Descartes im Zweifel findet auch Schmitz den Grund der Gewissheit in der Erschütterung selbst. In Angst und Schmerz ist die primitive Gegenwart als das unausweichliche *Ich, Hier, Jetzt, Dieses, Dasein* gegeben. Auf dem Grunde der primitiven Gegenwart erkennt Schmitz als Phänomen im Sinne seiner Phänomenologie nun genau das an, was sich übermächtig und unleugbar aufdrängt. Das sind primär natürlich solche Phänomene, die in irgendeiner Weise die Erfahrung der primitiven Gegenwart implizieren,

5 Schmitz setzt sich ausführlich mit dem Problem auseinander, dass im leiblichen Spüren durch die unterschiedlichen Leibesinseln eine Mannigfaltigkeit von absoluten Hiers gegeben ist, die aber gleichwohl nicht strikt voneinander unterschieden sind.

6 H. SCHMITZ, *System der Philosophie*, Bd. I, Bonn 1964.

wie alle Phänomene leiblichen Spürens. Sie implizieren eine Gewissheit, die man traditionell auch in der Aisthesis, d. h. der Wahrnehmung im strengen Sinne gefunden hat: Wenn ich rot sehe, kann ich nicht sinnvoll daran zweifeln, rot zu sehen. Diese sinnliche Gewissheit hat übrigens Wittgenstein – darin Moore folgend – auch gerade in der Erfahrung des eigenen Leibes gefunden: «Ich *weiß*, ich vermute nicht nur, dass hier meine Hand ist.»[7]

Damit zeigt sich der Sinn des Schmitzschen Leibkonzeptes. Der Leib erschließt sich im Sinne der Schmitzschen Konzeption, insofern man sich auf ihn einlässt, als etwas, das einem widerfährt, d. h. also in pathischen Existenzweisen. Diese erweisen sich aber als mehr denn als bloße Erkenntniswege: Es geht um das Aufsuchen von Erfahrungen der Selbstvergewisserung.

2. Leib, die Natur, die wir selbst sind

Die drei besprochenen Definitionen haben je ihre Berechtigung und charakterisieren den Leib in einer spezifischen Zugangsweise bzw. einem spezifischen Selbstverhältnis des Menschen. Auffällig ist bei allen dreien die Orientierung auf Erkenntnis. Die cartesische Definition ist geradezu grundlegend für eine spezifische Erkenntnisweise des Leibes, nämlich als naturwissenschaftlicher Gegenstand. Bei Husserl geht es durchaus um den gelebten Leib, aber die Orientierung ist doch auf das gerichtet, *was* dieser Leib ist. Und bei Schmitz, bei dem sich in der Tiefe seines Leibbegriffs sehr wohl das existenzielle Verhältnis zeigte, ist doch in der ausdefinierten Form des Begriffs nichts davon zu spüren. Die Funktion des Begriffs ist lediglich noch kognitiver Art. Uns dagegen muss es um eine Leibdefinition gehen, durch die die Probleme, die wir mit dem Leib haben, sichtbar werden und zugleich sollte die Definition eine Weise Leib zu sein anzeigen, in der man Aussicht hat, diese Probleme zu bewältigen, wenn nicht gar zu lösen. Das heißt, die Definition soll eine kognitive, erkenntnistheoretische Funktion ausüben können, aber zugleich auch eine praktische, eine solche, die in Rich-

7 L. WITTGENSTEIN, «Über Gewissheit Nr. 57», in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1984, S. 131.

tung einer Ethik leiblicher Existenz weist. Diese Definition ist die schon mehrfach erwähnte:[8]

Der Leib ist die Natur, die wir selbst sind.

Damit diese Definition ihre Funktion entfalten kann, ist es notwendig, sie nicht nur in den Termini, sondern auch in ihrem Bau zu erläutern.

Zunächst zum Terminus *Natur*: Der Naturbegriff ist ein Begriff, den man seit der griechischen Sophistik aus Gegensätzen versteht. Davor benutzten die vorsokratischen Naturphilosophen den Ausdruck *Natur*, griechisch physis, für das Seiende im Ganzen. Seit der Sophistik ist Natur dagegen ein Bereichsbegriff bzw. dieser Begriff bezeichnet eine bestimmte Seinsweise. Natur wird verstanden im Gegensatz zu Satzung, Technik, Kultur, Zivilisation. Natur ist also dasjenige, was von selbst da ist, dasjenige, was uns Menschen also gegeben ist, Natur wird verstanden im Gegensatz zu dem, was vom Menschen gemacht wird. Am schönsten ist diese Differenz bei Aristoteles in seiner Physikvorlesung formuliert. Er greift dabei auf ein Beispiel des Sophisten Antiphon zurück. Man vergrabe ein Bett, das aus Holz gefertigt ist – für dieses Experiment eignet sich wohl am besten Weidenholz –, dann wird bei entsprechender Feuchtigkeit daraus ein Schössling treiben, also wiederum ein Weidenbaum entstehen – nicht ein Bett. Von Natur aus, sagt Aristoteles, ist der genannte Gegenstand Holz, durch Technik ist er ein Bett.[9] Er definiert dann Seiendes, das von Natur aus ist, als solches, das das Prinzip seiner Bewegung in sich habe, während durch Technik Seiendes von der Art sei, dass es das Prinzip seiner Bewegung (d. h. Entstehung, Wandlung und Reproduktion) im Menschen habe.

Wenn wir den Leib als Natur definieren, so stellen wir uns explizit in diesen von Antiphon und Aristoteles hergeleiteten Traditionszusammenhang. Der Leib wird apostrophiert als etwas, das uns gegeben ist.

Man könnte vermuten, dass damit Leib qua Natur von vornherein als eine Invariante, als etwas kulturell wie auch historisch Invariantes, also als eine Art anthropologische Konstante eingeführt wäre. Das ist aber nicht der Fall. Schon allein deshalb, weil man Weisen der Gegebenheit unterscheiden kann, vor allem aber deshalb – und das ist das aktuelle Problem – weil man ja auch Gegebenes in Gemachtes verwan-

8 Zuerst in: G. BÖHME, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main 1992.

9 ARISTOTELES, *Physikvorlesung*, II 193 a.

deln kann. Genau das zu tun war auf breiter Linie das Projekt der Moderne.[10] Schon die neuzeitliche Naturwissenschaft ist so angelegt: Die Natur soll durch Rekonstruktion erkannt werden. Aber auch der menschliche Bereich, soweit er als Gegebenes erfahren wurde, also beispielsweise die menschlichen Institutionen, sollten nach einem bewussten, und das heißt nach einem vernünftigen Plan, entworfen werden. Und auch der Mensch selbst sah sich als privates wie als gesellschaftliches Wesen als etwas, das sich überhaupt erst zu dem machen muss, was es ist und sein soll. Der Mensch wird nur Mensch durch Erziehung, resümiert Kant. Dieses Projekt der Selbstbildung des Menschen, ein Projekt, das zunächst nur ein pädagogisches und politisches war, ist im 20. Jahrhundert zu einem naturwissenschaftlich-technischen geworden, d. h. zu einem, das auch die menschliche Natur zur Disposition stellt und einem Plan unterwirft. Hier hatten wir ja eines der Hauptmotive identifiziert, überhaupt eine Naturphilosophie in praktischer Hinsicht zu entwickeln. Deshalb wird auch der Leib als Natur definiert, denn er ist uns zunächst gegeben, selbst dann, wenn wir die Bestände des Gegebenen nicht akzeptieren und verändern. Darüber hinaus wird man wohl davon ausgehen müssen, dass auch Menschen, die aus Prozessen gentechnischer Produktion und des Klonens hervorgegangen sind, zunächst sich selbst in ihrem Bestand als gegeben und damit als Natur erfahren werden.

Nun gibt es unterschiedliche Arten von Gegebenheit und eine davon ist die naturwissenschaftliche. Unser Leib ist uns auch als naturwissenschaftliche Tatsache gegeben, allerdings indirekt und auf dem Umweg über Apparate und den ärztlichen Blick. Wir nennen den so gegebenen Leib *Körper*. Dass der Körper Natur ist, dürfte unproblematisch sein, denn Natur wird ja gegenwärtig normalerweise als dasjenige verstanden, was Gegenstand der Naturwissenschaft ist.

Man kann die Rechtfertigung dafür, den Leib Natur zu nennen, gerade aus dieser Tatsache herleiten, dass der Leib eben auch als Gegenstand der Naturwissenschaft gegeben sein kann. Für unsere Definition ist aber nun entscheidend, dass der Leib uns auch unvermittelt über den Anderen oder Apparate gegeben ist, nämlich in der Selbsterfahrung. Auch hier kann man, warum man den Leib als Natur bezeichnet, damit begründen, dass er einem gegeben ist. Nur ist der Sinn von Natur hier

10 Siehe G. BÖHME, *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1997, Kap. I, 3-7.

ein anderer, weil die Gegebenheitsweise eine andere ist: Es handelt sich nicht um Fremderfahrung, sondern um Selbsterfahrung. Die Bedeutung dagegen ist dieselbe, d. h. also was da gegeben ist, ist dasselbe, wenngleich auch in radikal unterschiedlicher Gegebenheitsweise und daraus folgend in unterschiedlicher Phänomenalität.[11]

Diese formale Kennzeichnung von Leib als Natur, weil er uns in Selbsterfahrung *gegeben* ist, reicht aber noch nicht aus, um ihn sinnvoll als Natur zu bezeichnen. Dass er nämlich *uns* gegeben ist, setzt voraus, dass wir ihn in gewisser Weise oder gar zunächst und zumeist nicht selbst sind. Wäre das anders, die leibliche Selbsterfahrung wäre nur so etwas wie Selbstaffektion. Von Selbstaffektion redet Kant dort, wo es darum geht, dass das Subjekt seine eigene Tätigkeit erfährt: Es affiziert sich selbst durch seine Tätigkeit. Schon hier gilt es also, darauf zu achten, dass die Leiberfahrung nicht zum einfachen Bewusstseinsphänomen wird. Das Sich-Spüren, was ja in der Tat als ein Hinspüren praktiziert werden kann und damit eine Art Selbstaffektion ist, darf gerade generell nicht dieser Art sein: Das Sich-Spüren muss einen überfallen können, uns fremdartig berühren, wenn wir es sinnvoll als Naturerfahrung bezeichnen wollen.

Wir müssen also im Kontrast zur Definition davon ausgehen, dass wir unseren Leib als Natur zunächst und zumeist gerade nicht selbst sind. Wir, das heißt erwachsene Menschen, späte Produkte der europäischen Zivilisation und zudem Leute, die Bücher über den Leib lesen, gehen von einer Situation aus, in der ein Ich längst ausdifferenziert ist. Nichts fällt uns leichter als von uns selbst als Ich zu sprechen, und in der Tat sind wir auch ein Ich im Sinne einer auf Dauer gestellten und biographisch wie durch soziale Netze abgesicherten Person. Der Leib als Natur ist mir allerdings gegeben, aber als etwas Fremdes, manchmal durchaus Befremdliches. Dabei ist, dass dieses Fremde mein Fremdes ist, nie zu leugnen. Gewiss, es gibt auch solche massiven Selbstentfremdungen, bei denen Menschen Teile von sich schlechthin als Dinge ansehen.[12] Dann würde man von Krankheit reden. Im normalen Zu-

11 Für diese Weise, an der Identität eines Gegebenen trotz radikal unterschiedener Gegebenheitsweisen festzuhalten, siehe G. FREGES Aufsatz über «Sinn und Bedeutung», in: *Funktion, Begriff, Bedeutung, 5 logische Studien*, 2. Aufl. 1966, S. 40-65. Freges klassisches Beispiel ist die unterschiedliche Gegebenheitsweise der Venus qua Morgenstern und qua Abendstern.

12 Fälle dazu bei O. SACHS, *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, Reinbek 1997, beispielsweise S. 85.

stand dagegen ist die Beziehung zu der Natur, die mein Leib ist, als zu etwas, das zu mir gehört, durch die affektive Betroffenheit sichergestellt. Das Spüren des Leibes bleibt ein *Sich*-Spüren.

Die Fremdheit des Leibes qua Natur ist zunächst darin begründet, dass er mir gegeben ist, d. h. ich finde mich immer schon mit diesem bestimmten Leibe begabt vor. Die Selbstgegebenheit ist deshalb zunächst eine Vorgegebenheit. Es ist der Leib als Faktum, als vorgefundene Konstitution, als sedimentierte Vorgeschichte meines gegenwärtigen Daseins. Soweit hierin die Fremdheit des eigenen Leibes besteht, handelt es sich um nichts anderes als das, was Heidegger *Geworfenheit* nennt bzw. das Faktum, dass man seines eigenen Grundes nicht mächtig ist. Heidegger formuliert diese Einsicht aber zugleich so, dass darin eine Aufgabe des Selbstseins erkennbar wird:

> «Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen.»[13]

> «Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes.»[14]

Die Fremdheit des eigenen Leibes, durch die er uns gerade als *Natur* entgegentritt, ist aber nicht bloß in seiner Faktizität begründet, sondern vielmehr noch in seiner Selbsttätigkeit. Der Leib tritt dem Ich als eine andere, als eine befremdende Spontaneität entgegen. Diese Erfahrung kann nicht besser ausgedrückt werden als mit Freuds Satz, das Ich sei nicht Herr im eigenen Hause.[15] Dass der Leib als Natur erfahren wird, meint geradezu soviel, dass er als etwas erfahren wird, das nicht vollständig der Herrschaft des Ich zu unterwerfen ist, sondern sich demgegenüber widerständig und träge verhält bzw. umgekehrt sich selbsttätig äußert. Der Leib kann lästig, kann auffällig, kann quälend, der Leib kann fordernd, überraschend und unheimlich sein. Schlagend ist diese Erfahrung von Georg Büchner in seinem Stück *Woyzeck* in der 8. Szene formuliert worden. Auf die Vorwürfe des Doktors: «Er hat auf

13 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen [7]1957, S. 284.
14 Ebd.: S. 285.
15 Obgleich WALDENFELS sich auf diesen Satz Freuds bezieht, kann er doch die Fremdheit des *eigenen* Leibes nicht würdigen. Er bringt vielmehr den Begriff der Fremdheit in die Leibphilosophie, um deutlich zu machen, dass der eigene Leib erst aufgrund der Beziehung zum Anderen als eigener erfahren wird. Siehe a. a. O., S. 284.

die Straße gepisst, an die Wand gepisst, wie ein Hund!» antwortet Woyzeck «Aber Herr Doktor, wenn einem die Natur kommt.»

Der Leib qua Natur ist uns also nicht bloß gegeben, sondern er drängt sich geradezu auf. Dass ich dieser Leib selbst bin, ist keineswegs selbstverständlich, wohl aber wird in der Betroffenheit durch den Leib erfahren, dass ich ihn zu sein habe.

Soviel zum Terminus *Natur*. Wir wenden uns damit dem zweiten Teil der Definition von Leib als der Natur, die wir selbst sind, zu. Obgleich wir betont haben, dass im zivilisierten Erwachsenendasein der Leib zunächst als das erfahren wird, das wir nicht selbst sind, tauchte doch das *Selbst* bereits auf: Die Erfahrung des Leibes, auch wenn sie befremdend war, blieb doch immer Selbsterfahrung. In diesem Terminus schillert das *Selbst* zwischen zwei Bedeutungen. *Selbsterfahrung* kann heißen: die Erfahrung, die man selbst macht; es kann aber auch heißen: die Erfahrung des Selbst. Tatsächlich trifft in der Leiberfahrung beides zu. Der Leib wurde von uns in dem Vorbegriff ja bereits eingeführt als etwas, was im Gegensatz zum Körper Gegenstand der Selbsterfahrung ist. Und ferner zeigt sich, dass in der Betroffenheit leiblicher Erfahrung immer spürbar blieb, dass dieser Leib mein Leib ist, dass in gewissem Sinne ich selbst es bin, was ich da erfahre. Das leibliche Spüren ist immer ein *Sich*-Spüren.

Aber was heißt es, dass man in der Leiberfahrung eigentlich sich selbst erfährt? Ist dieses Selbst ein anderes oder gar tieferes Ich? So redet Nietzsche in seinem Aphorismus *Von den Verächtern des Leibes* im *Zarathustra*. Der Leib ist das Selbst, der große Gebieter: «In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.»[16] Ist das Ich nur so eine Art Marionette oder eine Fingerpuppe an der Hand des großen Selbst? Das hieße nun allerdings, das Ich in seiner Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit unterschätzen. Es hat – selbst in seinen Bestrebungen – auch ganz andere Quellen als den Leib und es ist von ihm unterschieden und gegen ihn stabilisiert durch biographische Identifikationsprozesse und soziale Vernetzung. Und das hieße auch, nachträglich die Fremdheit des Leibes zu leugnen. Fremd ist der Leib ja überhaupt nur gegenüber einem relativ unabhängigen Ich, das sich zu seinem Leibe in ein Verhältnis des Habens setzen kann (Plessner). Es könnte also sein, dass das *Den-Leib-selbst-Sein* verlangen würde, die Selbstständigkeit des Ich aufzugeben oder zumindest teilweise oder vorübergehend zu suspendieren. *Den*

16 F. NIETZSCHE, *Werke*, Bd. 2, Ausgabe Schlechta, S. 300.

Leib als Natur selbst zu sein, stellt sich allgemein als prekäre Aufgabe. Es gilt, was wir selbst als Faktum oder in affektiver Betroffenheit sind, explizit in den eigenen Selbstentwurf aufzunehmen. Es geht damit um die Frage, in welcher Weise zu sein wir unseren Leib sind. Dabei wird das *sein* als transitives Verb genommen, so, wie Michel Henry sagt, «on existe son corps». Dieses Den-Leib-Existieren vollzieht sich im betroffenen und emphatischen Lebensvollzug.

Ich will für beides je ein Beispiel geben, wobei beide noch sehr vorläufig und vorbereitend sind, denn im Grunde soll ja das ganze Buch[17] davon handeln, was es heißt, selbst Natur zu sein. Zunächst ein Beispiel dafür, wie man im betroffenen Sich-spüren sich selbst zugleich als Natur erfährt. Mein Beispiel ist der schwere Atem in Smoglagen. Der Vorgang des Atmens ist eines der wichtigsten Phänomene leiblicher Existenz überhaupt, und zwar weil es diese leibliche Existenz als Vorgang, als Vollzug erfahrbar macht. Fast alle Übungen, durch die man lernen soll, sich auf sein leibliches Dasein einzulassen und sich dem Leib zu öffnen, beginnen mit Atemübungen. Das Atembewusstsein ist in gewisser Weise das Leibbewusstsein überhaupt. Hier soll es aber zunächst nicht um diese allgemeinere Bedeutung des Atmens gehen, sondern die spezielle Erfahrung, die man macht, wenn beispielsweise in Smoglagen das Atmen schwer wird. Diese Erfahrung ist, insbesondere im Kontrast zu der Leichtigkeit und Unauffälligkeit des Atmens sonst, eine Erfahrung der Last des Daseins: Man spürt, dass das Dasein qua leibliche Existenz *vollzogen* werden muss, um überhaupt zu sein. Diese Erfahrung hat zwei Seiten. Für uns ist zunächst besonders wichtig, dass sie explizit eine Naturerfahrung ist: Man erfährt im schweren Atemen seine Angewiesenheit auf Luft. Der schwere Atem ist eine Leiberfahrung, die den Leib selber als etwas erfahren lässt, das auf den Austausch mit der übrigen Natur angewiesen ist. Das muss man im Rückblick auf die bisherige Phänomenologie betonen. Das Atmen ist zwar in der Phänomenologie ausführlich behandelt worden als Wechsel von Spannung und Schwellung, als rhythmische Dynamik der leiblichen Ökonomie.[18] Aber als Erfahrung der eigenen Natürlichkeit, oder besser gesagt, sogar der Kreatürlichkeit war es nicht Thema, weil

17 Dieser Beitrag ist ein Vorausartikel meines Buches *Leibsein als Aufgabe*, das Ende 2003 in der Grauen Edition erscheinen soll.

18 H. SCHMITZ, *System der Philosophie Bd. I, Der Leib*, Bonn 1965, § 49 b, § 50 b et passion.

das Atmen nicht in Beziehung gesetzt wurde zur Luft. Im Atmen erfahren wir uns gewissermaßen als Luftwesen – als solche bezeichnet jedenfalls Paracelsus die Menschen, weil ja ihr Lebensmedium die Luft sei.

Die andere Seite dieser Erfahrung ist das darin implizierte Selbstsein. Das Natursein trifft uns im schweren Atmen nicht einfach bloß als ein Faktum, sondern zugleich als eine Aufgabe. Im schweren Atem erfahren wir das Atmen selbst als ein Atmen-Müssen, d. h. in der Betroffenheit durch dieses Phänomen ist zugleich das Übernehmen mit angelegt: Das Müssen ist fast zwangsläufig ein Wollen und das Schwer-Atmen geht in ein explizites Um-Atem-Ringen über. Das Beispiel zeigt also, was Selbst-Natur-Sein heißen kann, nämlich sich aktiv auf das einzulassen, was einem von der eigenen Natur her widerfährt. Dass das so ist, sieht man am deutlichsten dort, wo der Betroffene von seiner Natur am Ende überwältigt wird: Gerade wo – etwa wie im schweren asthmatischen Anfall – die Atemnot überwältigend wird, ist die Identifikation des Betroffenen mit dieser Not im Ringen um Atem am größten.

Dieses Beispiel ist zugleich ein Beispiel für die allgemeinere Wahrheit, nämlich dass das Selbstsein in der Regel aus negativen Erfahrungen entspringt. Ich könnte mir denken, dass vielen Lesern dieser Gedanke unbehaglich ist. Aber wie sollte sonst das implizite Selbstverhältnis, das im Sich-Spüren liegt, explizit werden, wie sollte das Natursein zu einem Selbst-Natur-Sein führen, wenn das Leben einfach ein müheloses Dahingleiten wäre? Umso wichtiger ist es, Beispiele anzuführen, wo gerade der positive und ungehemmte Lebensvollzug zum Selbst-Natur-Sein wird. Es sind Beispiele der Emphase, die dafür zeugen. Die Emphase ist das freudige Mitgehen mit dem, was von selbst geschieht. Ein Beispiel dafür ist das Losstürmen eines Kindes am Strand. Die Beschleunigung dabei ist nur die unbewusste Emphase, nicht der Wunsch, etwas schneller zu erreichen, denn das Kind ist ja eigentlich schon da, wo es sein will. Es sind solche Lebensvollzüge, die mit einer Steigerungstendenz erfahren werden, die Anlass geben, sie explizit zu übernehmen, sich quasi auf die Welle zu schwingen, die einen überrollt. Die eindrücklichsten Beispiele wären wohl hier aus dem Bereich der leiblichen Liebe zu nehmen. Emphase ist damit eine Weise, in der wir selbst Natur sind, bei Gelegenheiten, in denen uns Natur zu sein nicht als Last, sondern als Lust widerfährt.

Nachdem durch diese Beispiele – mit Kant zu sprechen – auch die objektive Realität der Definition des Leibes gezeigt wurde, möchte ich

zum Schluss dieses Beitrags noch auf die Struktur der Definition eingehen. Diese Definition hat sicherlich im Unterschied zur großen Tradition des Definierens nicht einfach ein Was-Sein zum Inhalt. Die Forderung nach einer Definition war ja von Sokrates in der Form, *was ist X?* in die Welt gebracht worden und als Antwort wurde die Angabe der wesentlichen Bestimmtheiten des fraglichen X erwartet – sein Was-Sein, seine Essenz. Würde man die Definition *Leib ist die Natur, die wir selbst sind* im Lichte dieser Tradition lesen, dann ist das Mindeste, was man feststellt, eine Spannung, die zwischen den beiden definierenden Termini, nämlich Natursein und Selbstsein bestehen. Leser, die in der Philosophie der Leiblichkeit weniger erfahren sind, können hier sogar einen Widerspruch vermuten. Die Dichotomie von Natur als dem Gegebenem auf der einen Seite, Satzung, Kultur, Technik, Zivilisation als dem Gemachten auf der anderen Seite, scheint die Zusammenstellung von Natursein und Selbstsein unmöglich zu machen: «Selbst und Gegebenheit verhalten sich wie Feuer und Wasser.»[19] Die Spannung zwischen Natursein und Selbstsein ist nicht zu leugnen. Sie bezeichnet aber nicht einen Widerspruch, sondern eine Aufgabe. Leibsein ist uns zugleich gegeben und aufgegeben. Die Definition des Leibes ist in Analogie zu Kierkegaards Existenzbegriffen[20] eine Existenzdefinition zu nennen. Es geht nicht bloß um ein Was-Sein, sondern es geht um einen Vollzug, eine Weise des Existierens. Die Spannung zwischen Natur und Selbst, in der die leibliche Existenz spielt, lässt dabei im Prinzip zwei Möglichkeiten zu: Die eine ist die gängige, nämlich dass das handelnde Subjekt nach Möglichkeit die Natur beherrscht bzw. wegarbeitet oder verdrängt. Das wäre – mit Heidegger zu sprechen – der defiziente Modus des Leibseins. Im eigentlichen Modus des Leibseins, und damit der anderen Möglichkeit, ginge es darum, das Selbstsein derart zu entfalten, dass darin das eigene Natursein zugelassen wird.

19 G. GAMM, «‹Aus der Mitte denken›. Die ‹Natur des Menschen› im Spiegel der Bio- und Informationstechnologien», in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 12 (2001), S. 39.

20 Siehe dazu meine *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit-Lebensform-Wissenschaft*, a. a. O., Kap. III, 3.