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: Lachende Körper : Überlegungen zu einer Theorie des eigensinnigen Körpers

Autor: Barkhaus, Annette

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882968

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

ANNETTE BARKHAUS

Lachende Körper. Überlegungen zu einer Theorie des eigensinnigen Körpers

*Informed by the work of Helmuth Plessner, this contribution offers an analysis of the phenomenon of laughing as bodily event. This is done to identify a level of bodily self-activity which is covered by the concept self-will (*Eigensinn*). In a first step an analysis is offered of four structural elements of laughing as bodily event. In a second step the concept self-will (*Eigensinn*) is introduced to distinguish the doggedness as well as the directedness of bodily self-activity which cannot be controlled directly and which each respectively have a specific relevance to being a subject. The conclusion emphasises the necessity of anthropological-phenomenologically oriented analyses of bodily self-willedness for the reformulation of the concept of the subject in the sense of the living subject.*

> «Wer nicht lachen kann, ist kein Mensch; ihm fehlt etwas, worauf es ankommt.»[1]

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts rückt eine Frage erneut ins Zentrum gesellschaftlichen und philosophischen Fragens: Welche Rolle spielt die Lebendigkeit im menschlichen Selbstverhältnis und Selbstverständnis? Zunehmend wird der menschliche Körper als bloßer Aufenthaltsort oder als Trägersubstanz, gar als Gefängnis gedeutet; von einem ‹Upload› in einem anderen Träger als dem Körper ist die Rede; und die Konjunktur der sogenannten Lebenswissenschaften suggeriert die vollständige Beherrschung dieses Trägermaterials, was sich auch auf die bisher als unverfügbar geltende Lebendigkeit des Körpers erstreckt. Unstrittig ist, dass die neuen biomedizinischen und auch medialen Technologien zu einem Freiheitsgewinn im Sinne einer Zunahme des

1 D. KAMPER und C. WULF, «Der unerschöpfliche Ausdruck. Einleitende Gedanken», in: dies. (Hg.), *Lachen-Gelächter-Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln*, Frankfurt am Main 1986, S. 9.

Handlungsspielraums geführt haben.[2] Unter der Hand jedoch wird dadurch das instrumentelle Selbstverhältnis radikalisiert: Der eigene Körper fungiert als zunehmend beherrschbares, gestaltbares, reparierbares und letztlich auch produzierbares Material und Instrument zur Verwirklichung selbst gesetzter Ziele und Projekte.

Die leibphänomenologische und anthropologische Tradition haben gegen einen radikal instrumentellen Charakter des Körpers die konstitutive Rolle des Leibes für Erkenntnis und Wahrnehmung wie auch seine Bedeutung als Medium und Resonanzboden für Gefühle und Stimmungen herausgearbeitet. Aus einer ganz anderen Perspektive heraus hat Michel Foucault in seinem Spätwerk gleichermaßen mit einem rein instrumentellen Verständnis gebrochen und im Konzept der «Sorge um sich» ein ästhetisch geprägtes Selbstverhältnis entworfen.[3]

Auch meine Überlegungen zielen auf die Überschreitung eines eingeschränkt instrumentellen Selbstverhältnisses. Im Zentrum steht das Lachen als ein Beispiel von Phänomenen körperlicher Eigenaktivität, die eine entscheidende Rolle für das Subjektsein spielen. Es handelt sich – so meine These – um Phänomene lebendiger Körperlichkeit, die identitätsstützend, identitätsbildend oder identitätswahrend, aber auch identitätsbedrohend sich auswirken können. Ich spreche ausdrücklich von Phänomenen *lebendiger* Körperlichkeit, um die mit der Lebendigkeit verbundene Bewegungsrichtung des körperlichen Geschehens sowie seine gleichzeitige Intransparenz in eine Theorie des eigensinnigen Körpers integrieren und systematisch berücksichtigen zu können.

Um diese These begründen und gleichzeitig erste Überlegungen zu einer Theorie des eigensinnigen Körpers leisten zu können, analysiere ich das Lachen als ein exemplarisches Phänomen körperlichen Eigensinns (I). In einem zweiten Schritt entwickle ich den Begriff des Eigensinns, um damit die Ebene der lebendigen körperlichen Eigenaktivität begrifflich zu erfassen (II). Im abschließenden Ausblick betone ich die Notwendigkeit weiterer Phänomenanalysen, um die Relevanz des

2 Zur Frage der Implementierung der Bio- und Medientechnologien im Alltag und ihrer Folgen vgl. A. BARKHAUS und A. FLEIG, «Körperdimensionen oder die unmögliche Rede von Unverfügbarem. Grenzverläufe», in: dies., *Der Körper als Schnitt-Stelle*, München 2002, S. 9-22.

3 Zu den historischen Vorläufern dieses Konzepts im Hygienediskurs vgl. P. SARASIN, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001, S. 465.

Eigensinns für das Subjektsein klären und den Begriff eines lebendigen Subjekts entwickeln zu können (III).

I. Lachen – ein Phänomen körperlichen Eigensinns

> «Ich lach mich: krank, tot, schlapp, schief, krumm, buckelig, krümelig, zerreiße, zerberste, platze und explodiere vor Lachen: Lachen ist gesund.» [4]

Bei der Beschäftigung mit dem Lachen erstaunt die Bandbreite des Phänomens: vom Kichern bis zum homerischen Gelächter, die Unterschiedlichkeit der Anlässe: von einer Tolpatschigkeit bis zum intellektuellen Witz, wie auch die kulturelle Relativität der Formen und Anlässe. Im Alltag erscheint die Situation noch vertrackter. Denn die Anlässe des Lachens sind überaus flüchtig und kaum zu fassen. Wann haben wir das letzte Mal aus vollem Herzen oder gar aus vollem Halse gelacht? Vermutlich war es auf einem Fest oder in einer anderen Gesellschaft, und wir wissen überhaupt nicht mehr, worüber wir gelacht haben. Nur die Erinnerung daran, dass sich jeder den Bauch vor Lachen gehalten hat, ist geblieben. Vielleicht war es aber auch ein vielsagender Versprecher oder die überaus gelungene Pointe eines Witzes? Im alltäglichen Umgang ist zudem der Anlass des Lachens vielfach nicht genau zu bestimmen. Eine neuere empirische Studie zeigt, dass in alltäglichen Situationen die Kommunikationsteilnehmer in 70-80 Prozent der Fälle lachten, ohne dass ihrem Lachen eine als lustig, komisch oder witzig eingeschätzte Intervention vorausgegangen war.[5]

Um sich trotz der Bandbreite und Situationsabhängigkeit *dem Phänomen des Lachens* annähern zu können, habe ich als paradigmatische Situation das Lachen beim spielerischen Kitzeln eines Kindes gewählt.[6]

4 R. STOLLMANN, *Groteske Aufklärung. Studien zu Natur und Kultur des Lachens*, Stuttgart 1997, S. 7.

5 Für die empirischen Ergebnisse vgl. R. R. PROVINE, *Laughter. A scientific investigation*, London 2000. In der Mehrzahl der Fälle lachen alle an der Situation Beteiligten.

6 Ich spreche ausdrücklich vom spielerischen Kitzel, um der von Rainer Stollmann zu Recht geforderten Differenzierung gerecht zu werden. Er unterscheidet (1) das Kitzeln in der Nase oder im Mund, das mit Niesen oder Husten d. h. mit einem Reflex beantwortet wird; (2) das Kitzeln auf der Haut z. B. durch einen Käfer, der – halbreflexartig – mit Wegwischen oder Sich-

Wir nähern uns dem Kind, das schon in freudiger Erwartung – frei von unmittelbaren körperlichen Bedürfnissen wie Hunger, Durst, Müdigkeit – ganz aufgeregt wegzulaufen vorgibt. Haben wir es dann gefangen und gekitzelt, so lacht es laut los, dreht und wendet sich, um dem Kitzeln zu entgehen, will aber einen Moment später gleich wieder gekitzelt werden. Das Lachen des gekitzelten Kindes wirkt ansteckend, so dass selbst unbeteiligte Beobachter häufig mitlachen müssen.[7] Das Kitzeln sollte jedoch nicht zu lange andauern oder zu heftig sein, denn dann kippt die Situation und das Kitzeln wird zu einer unangenehmen Erfahrung für das Kind. Die kitzelnde Person darf zudem keinesfalls ein Fremder sein, ansonsten riefe die gleiche ‹Mechanik› der Bewegungen Schreien und Angstgefühle hervor, keinesfalls Lachen und Lustgefühle.

Die Wahl des spielerischen Kitzelns als paradigmatische Situation hat empirische und analytische Gründe. Empirisch gesehen tritt das Lachen ontogenetisch früh, bereits im ersten Lebensjahr auf; phylogenetisch gesehen lassen sich Vorformen des Lachens bereits in den Raufspielen der Schimpansen beobachten. Aus analytischer Sicht bietet sich das durch Kitzeln hervorgerufene Lachen als paradigmatischer Fall an, weil die vier entscheidende Strukturelemente des Phänomens deutlich hervortreten:

- Lachen bedarf des Anderen.
- Lachen ist ein körperliches Geschehen.
- Lachen ist eine Antwort auf eine Grenzsituation.
- Lachen ist ein ambivalentes Geschehen.

Lachen bedarf des Anderen.

In der skizzierten Situation wird deutlich, dass Lachen auf einen *äußeren Anlass,* konkret auf den Reiz des Kitzels antwortet. Lachen ist nicht schlicht Ausdruck einer inneren Verfassung, wie zum Beispiel das trällernde Pfeifen bei guter Laune oder der beschwingte Gang in heite-

Schütteln beantwortet wird; (3) das Kitzeln unter der Fußsohle, das zum Wegziehen des Fußes und nicht sofort zum Lachen führt, sondern erst wenn der Fuß festgehalten wird; (4) das Kitzeln von Muskelpartien und des Sonnensystems sowie (5) der metaphorische Gebrauch des Kitzel im Sinne des Kitzelns der Sinne (vgl. R. STOLLMANN, a. a. O., S. 54 f.).

7 Die empirische Forschung vermutet an dieser Stelle einen Lachdetektor und Lachgenerator. Letzterer wird durch den Lachdetektor aktiviert. Vgl. R. R. PROVINE, a. a. O., v. a. S. 149.

rer Stimmung.[8] Der Rückbezug des Lachens auf einen Anlass hat sicherlich dazu beigetragen, dass das Komische, Lächerliche oder Witzige im Zentrum bisheriger theoretischer Bemühungen stand und immer noch steht. Dies gilt selbst für die seit gut hundert Jahren bestehende empirische Forschung, in der nicht der Vorgang des Lachens, sondern Phänomene wie der Beitrag des Humors zur sozialen Dynamik, die humorvolle Persönlichkeit etc. im Mittelpunkt des Interesses stehen.[9]

Aber die Konzentration auf den Anlass des Lachens lenkt von einem entscheidenden Punkt ab: Niemand kann sich selbst durch Kitzeln zum Lachen bringen, niemand kann sich selbst einen Witz erzählen und darüber schallend lachen. *Das Lachen bedarf offensichtlich des Anderen* – und sei es in Form des geschriebenen oder gesprochenen Wortes.[10] Bestätigt wird diese Beobachtung durch die Erfahrung, dass ein absichtliches Wiederholen einer ehemals zum Lachen führenden Situation nicht automatisch erneut Gelächter hervorruft. Das Lachen hat eine andere Logik, so scheint es, als die eine bloße Antwort auf einen witzigen, komischen oder lächerlichen Anlass zu sein. Auch wenn es herauskitzelbar ist, ist es nicht erzwingbar, nicht Effekt einer mechanischen Ursache. In diese andere Logik gehört auch die Erfahrung, dass Lachen ansteckt: nicht nur das unschuldige Lachen des gekitzelten Kindes, sondern auch das Lachen im Theater oder in einer gelösten Runde.

Lachen ist ein körperliches Geschehen.

Wie unterschiedlich die Anderen auch agiert haben mögen – vom Kitzeln bis zum Erzählen eines Witzes – der dadurch hervorgerufene Vorgang ist jeweils der gleiche: Wir stoßen mit geöffnetem Mund unartikulierte Laute hervor, verändern unsere Mimik, haben manchmal sogar Tränen in den Augen und werden am ganzen Körper geschüttelt. Lachen ist ein körperliches Geschehen, das den Menschen überkommt, in das er hineingerät: «Der Mensch verfällt ins Lachen», wie es Helmuth Plessner in seiner bekannten Studie *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens* von 1941 zutreffend

8 Diese Einschätzung Joachim Ritters teile ich: Vgl. J. RITTER, *Über das Lachen. Subjektivität,* Frankfurt am Main1989, S. 62-92, S. 64.

9 Zur empirischen Forschung vgl. PROVINE, a. a. O., S. 19.

10 Das Lachen nach dem Aufwachen aus einem Traum widerspricht dieser Analyse nicht. Denn hier antwortet der Einzelne auf etwas, was für ihn in diesem Moment selbst ein äußerer Anlass ist: das ‹innere Ausland›.

formuliert hat.[11] Und dieses Überkommen oder Verfallensein – so ließe sich präzisieren – hat seine eigene Zeitlichkeit und Dynamik. Es kann abrupt abbrechen oder weiter konvulsiv aus dem Lachenden herausbrechen. Anfang, Verlauf und Ende des Lachens unterliegen nicht der Steuerung. Hierin unterscheidet sich das Lachen auch vom Lächeln, denn letzteres ist im Unterschied zum Lachen eine kontrollierte Ausdrucksweise.[12] Dabei fehlt dem Lachen – wie Plessner betont – im Unterschied zur Sprache oder zur Geste der Zeichencharakter.

Plessner hat diesen Prozess als einen der *Verselbstständigung des Körpers* gedeutet: «Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zu seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will».[13] Obwohl mir während eines herzhaften Gelächters, in dem das Lachen kaum noch zu stoppen ist, der Bauch schon weh tut, kann ich das Lachen doch nicht unterbinden. Und fast jeder und jede erinnert sich an eine Situation, in der das Lachen ihn oder sie überkommen hat, ohne dass er oder sie es hätte verhindern können. Selbst beim Versuch, es zu unterdrücken, kommt – einmal in Gang gesetzt – immer noch ein glucksendes Lachen zum Vorschein.

Aber die eigentliche Pointe der Plessnerschen Analyse liegt darin, dass genau diese Verselbstständigung des Körpers in der konkreten Situation von mir als sinnvoll im Sinne von situationsadäquat erlebt und von anderen in der Regel so verstanden wird.

Lachen ist eine Antwort auf eine Grenzsituation.

Die Angemessenheit des Lachens liegt – so Plessner – darin begründet, dass der Einzelne die Situation als Grenzsituation erfährt. Die Grenzerfahrung beruht dabei nicht auf mangelnder Geduld oder fehlenden Kräften, sondern der Einzelne weiß um die Mehrsinnigkeit der Situation, «und zwar so, dass das bindende und das abstoßende Moment dem

11 H. PLESSNER, «Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens», in: G. DUX/O. MARQUARD/E. STRÖKER (Hgs.), *Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften. Ausdruck und menschliche Natur*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1982, S. 273. Plessner spricht sogar von einem «anonymen Automatismus» (ebd., S. 333).

12 Lächeln ist folglich kein Unterbegriff zum Lachen (zum Lächeln vgl. ebd., S. 419-434.

13 PLESSNER, *Lachen und Weinen*, a. a. O., S. 274.

jeweiligen Anlass nicht in verschiedenen Hinsichten zukommen, sondern in derselben». Es ist diese Bindung durch «unausgleichbare Mehrsinnigkeit», welche die Situation zu einer Grenzsituation werden lässt, auf die der Mensch keine andere Antwort weiß als zu lachen. Nicht jede unbeantwortbare Situation ruft ein Lachen hervor. Unbeantwortbare Situationen provozieren nur dann ein Lachen als Antwort, wenn sie – so Plessner – weder für den Einzelnen bedrohlich wirken, noch sich in den «Zusammenhang irgendeiner Bewandtnis [...] einfügen [lassen]».[14]

Im Lachen bestätigt man die Situation und durchbricht sie zugleich – gegen einen Widerstand, wie Plessner argumentiert. «Nur dieser Widerstand erklärt die Spannung, die sich im Lachen löst, und er wiederum ist auf die Bindung bezogen, welche die Situation auf den Menschen ausübt.»[15] Hat sich das Lachen gelegt, ist die Spannung gelöst, so bleibt häufig ein Gefühl der Fülle zurück. Rainer Stollmann hat hervorgehoben, dass «der wichtigste Moment [...] der kurz nach dem Lachen [ist], auf der Schwelle zum normalen Ernst. Jetzt setzt sich das erschütterte Innere wieder zusammen. In diesem Moment lässt sich am besten unterscheiden, ob das, was einen zum Lachen gebracht hat, wirklich war oder Täuschung. War es wirklich, so hält es.»[16]

Lachen ist ein ambivalentes Geschehen.

Zunächst ist Plessner zuzustimmen: In der Regel wird die Antwort des Körpers als situationsadäquat erlebt und auch von den anderen Beteiligten so erfahren oder wahrgenommen. In solchen Situationen ist mit dem Lachen ein Moment von Entspannung oder *Erlösung* verbunden. Aber schon eingangs hatte ich darauf hingewiesen, dass die Situation

14 Vgl. ebd., S. 362f. und S. 366; «Situationen wie Kitzel, Spielen, Komik, Witz, Verlegenheit zeigen», wie es Plessner formuliert, «in ihrer Ambivalenz, Mehrdeutigkeit, Mehrsinnigkeit den Antagonismus zwischen Bindung und Abstoßung, Beantwortbarkeit und Unbeantwortbarkeit.» (ebd., S. 363).

15 Ebd.: S. 328. Vgl. auch: «Bestimmungen wie Ambivalenz, Mehrdeutigkeit, Mehrsinnigkeit, Sinnüberkreuzung sind auf diesen Antagonismus zwischen Bindung und Unbeantwortbarkeit bezogen» (ebd., S. 328).

16 Vgl. STOLLMANN, a.a.O., S. 63. Stollmann spricht in diesem Zusammenhang sogar von «Katharsis»: «War es nichts, bloße Ablenkung, Unterhaltung, so entsteht an Stelle des kathartischen Gefühls eine Leere; man fühlt sich dann, wie einer, dem etwas genommen wurde, nämlich das Quantum Lebenszeit, das wir auf die Vorführung, den Film verwendet haben. War es dagegen wirklich, so fühlen wir, dass etwas gegeben wurde.» (ebd.).

des lustvoll erlebten Kitzelns in eine Situation des Unbehagens und sogar in Schmerz kippen kann. Das Kind fängt an, sich zu wehren und oftmals sogar zu weinen. Hier zeigt sich die Ambivalenz des Lachens, welche die Alltagssprache bewahrt: Obwohl wir wissen, dass Lachen gesund ist, können wir uns krank und sogar tot lachen; oder wir platzen vor Lachen. Selbst vom Kitzeln wird berichtet, dass es als Foltermethode eingesetzt wurde und zum Tod – vermutlich aufgrund von Herzversagen oder einer Gehirnblutung – führen konnte.

An dieser Stelle gilt es, über Plessner hinauszugehen. Denn die Krisensituation zeugt von einer Ambivalenz des Geschehens selbst. Die Ambivalenz gründet in der Verselbstständigung des Körpergeschehens. Plessner selbst hat hervorgehoben, dass Lachen die «Ausdrucksform einer Krise»[17] ist, in der das körperliche Selbstverhältnis für den einzelnen Menschen auf dem Spiel steht. Im Moment nicht länger steuerbar entwickelt der Körper eine Eigendynamik, die in der Plessnerschen Perspektive aber gerade eine angemessene Antwort auf die als unbeantwortbar erlebte Grenzsituation darstellt. Damit – so Plessner – behauptet sich der oder die Einzelne in der Situation als Person: ein «Zugleich von Selbstpreisgabe und Selbstbehauptung».[18] Anders gewendet: Gerade durch die (nicht bewusst gesteuerte) Aufgabe des instrumentellen Verhältnisses zum eigenen Körper bewahrt der Einzelne seine Identität.

Aber warum erzeugt eine solche Preisgabe gleichwohl eine Krise? Hier trifft sich die Plessnersche Analyse mit der «Katastrophentheorie des Lachens» von Klaus Heinrich. Auch Heinrich unterstreicht, dass obwohl «Lachen, so sehr Auszeichnung der empirischen Subjekte auf den ersten Blick, [...] auf den zweiten Blick die empirischen Subjekte verschwinden [lässt]. Die konvulsivische Bewegung kennt nicht Subjekt noch Objekt».[19] Während Plessner von seinem Grundansatz her auf Ausgleich, Spielraum und Distanznahme orientiert ist, zielt Heinrich auf das Katastrophische des körperlichen Ausdrucksgeschehens. In den Worten von Klaus Heinrich beschwört das Lachen förmlich die Katastrophe: «Lachen kommt *von unten herauf;* wenn nicht, wirkt es ‹aufgesetzt› und ‹flach› [...]. In ‹gehobener› Unterhaltung deplaciert, mar-

17 PLESSNER, *Lachen und Weinen*, a. a. O., S. 211.
18 Ebd.: S. 364.
19 Vgl. K. HEINRICH, *‹Theorie› des Lachens. Lachen-Gelächter-Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln*, Frankfurt am Main1986, S. 17.

kiert Lachen den *Einbruch des Deplacierten*, [...] – eine Freisetzung gleichsam unterirdischer Energie ohne Rücksichtnahme auf die Balancierung von Oben und Unten.»[20] Im Unterschied zu Plessner unterstreicht Heinrich die für den Lachenden identiätsbedrohende Erfahrung der Verselbstständigung des körperlichen Geschehens.

Im Alltag scheint das Katastrophische nur selten präsent zu sein. Aber immer schon galt das Lachen auch als bedrohlich – für den Einzelnen im Lachkrampf und für andere in der Lachsalve. Geblieben ist in unserer Alltagssprache die Rede vom homerischen oder vom teuflischen Gelächter, in der das Abgründige und Katastrophische des Lachens zum Ausdruck kommt.

Wie lässt sich der Vorgang des Lachens nunmehr zusammenfassend beschreiben? *Lachen ist ein durch Andere hervorgerufenes und in seiner Dynamik nicht unmittelbar zu steuerndes ambivalentes körperliches Ausdrucksgeschehen ohne Zeichencharakter. Dabei antwortet der Körper auf eine vom Subjekt als unbeantwortbar erlebte Grenzsituation.*

II. Eigensinn des Körpers

Die verselbstständigte Antwort des Körpers zeugt von einer Desorganisation des alltäglichen körperlichen Selbstverhältnisses. Die in der Regel unhinterfragt funktionierende Einheit der körperlich existierenden Person wird in eine Richtung hin aufgelöst, nämlich zur Seite des ‹selbstständig› agierenden Körpers. Im Lachen zeigt sich folglich weder ein instrumentelles Selbstverhältnis, noch fungiert der Körper hier als Ausdrucksmedium oder Resonanzboden für Gefühle. Vielmehr ‹agiert› der Körper selbst.

Diesen Prozess der körperlichen Verselbstständigung erlebt das Subjekt zunächst als *Widerfahrnis*. Mit dem Begriff des Widerfahrnisses knüpfe ich an Wilhelm Kamlah an, der diesen Begriff als Gegenpart zum Handlungsbegriff in die philosophische Anthropologie eingeführt hat.[21] Widerfahrnis ist ein zweistelliger Prädikator, wie Kamlah betont:

20 Ebd., S. 37, vgl. auch S. 17 f. Neben die Katastrophenbeschwörung setzt Heinrich die Katastrophendarstellung: Das Lachen drücke auch die Erleichterung aus, spezifischen Katastrophen entronnen zu sein. Daher handle es sich um ein Auslachen im doppelten Sinne (vgl. v. a. Fußnote auf S. 36).

21 Unter den Begriff des Widerfahrnisses klassifiziert Kamlah sowohl die Handlungen anderer Menschen für uns wie auch Ereignisse (z. B. Krankheit,

Etwas widerfährt mir. Während Kamlah Fälle wie Handlungen anderer, einen Unfall, Schicksalsschläge, aber auch Banalitäten wie schlechtes Wetter vor Augen hat, plädiere ich dafür, diesen Begriff auch auf die Eigenaktivität des Körpers anzuwenden. Es handelt sich um Widerfahrnisse, weil Phänomene wie das Lachen von einer besonderen körperlichen Eigenaktivität zeugen und dabei jeweils ihre eigene Struktur und Dynamik zeigen.

Um die für das Subjektsein entscheidende Ebene körperlicher Eigenaktivität begrifflich fassen zu können, schlage ich den Begriff des *Eigensinns* vor. Dieser Begriff wurde von Oskar Negt und Alexander Kluge in ihrem Monumentalwerk *Geschichte und Eigensinn* in die historische und kulturtheoretische Debatte eingeführt – im Sinne eines Protests gegen die Enteignung der eigenen Sinne.[22] Wieder aufgenommen wurde der Begriff in unterschiedlichen, vor allem pädagogischen und geschichtlichen Kontexten. Alf Lüdtke hat beispielsweise in seinen Studien zur Alltagsgeschichte den Begriff auf das – wie er es nennt – «quertreibende Verhalten» einzelner Arbeiter bezogen. Damit beschreibt Lüdtke ein mehrdeutiges Handeln Einzelner, das sich nicht in die Logik des Entweder-Oder d. h. konkret nicht in die Logik von Klassenkampf oder Unterwerfung einordnen lässt.[23] Auch mir geht es nicht um ein Entweder-Oder, um eine «höhere Vernunft des Leibes» versus der begrenzten Vernunft des bewussten Subjekts. Eine solche Position

strahlendes Wetter, Zahnschmerz etc.), für die wir keine anderen Menschen verantwortlich machen können (vgl. W. KAMLAH, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim / Wien / Zürich 1973, S. 34 ff.). Kamlah verfolgt mit der Einführung dieses Begriffs das Ziel, noch über die pragmatische Wende in der Anthropologie und die damit verbundene Überschreitung der Bewusstseinsorientierung hinauszugehen.

22 Negt und Kluge bestimmen den Begriff im Anschluss an das Grimmsche Märchen *Das eigensinnige Kind* als «der auf einen Punkt zusammengezogene Protest gegen Enteignung, Resultat der Enteignung der eigenen Sinne, die zur Außenwelt führen» (O. NEGT / A. KLUGE, *Geschichte und Eigensinn. Geschichtliche Organisation der Arbeitsvermögen Deutschland als Produktionsöffentlichkeit Gewalt des Zusammenhangs*, Frankfurt am Main 1981, S. 766). Sie deuten das Märchen in diesem Sinne auch als lebendiges Begrabensein (ebd., S. 768).

23 Gernot Böhme hat zu Beginn der 90er Jahre für die «Anerkennung eines Eigensinns des Leibes» plädiert, den es «positiv zu entwickeln» gelte (G BÖHME, *Leib: Die Natur, die wir selbst sind. Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main 1992, S. 92).

liefe Gefahr, die zu Recht dekonstruierte abendländische Subjektposition durch eine andere Instanz zu ersetzen, der letztlich vergleichbare Attribute oder Funktionen wie die des rationalen Subjekts (Rationalität, Selbsttransparenz, Autonomie im Sinne vollständiger Unabhängigkeit etc.) zugesprochen werden.

Nun legt die Rede von Sinn oder Aktivität eine solche Position nahe. Aber der Blick in ein etymologisches Wörterbuch wie das Grimmsche legt offen, dass Eigensinn Beharrlichkeit, Hartnäckigkeit, um nicht zu sagen Starrsinnigkeit, meint.[24] Wendungen wie «des glücks hämscher eigensinn» oder «der eigensinn des Schicksals» verweisen gerade nicht auf ‹Sinn› im Sinne von ‹Bedeutung›, ‹Zweck› oder ‹Wert›. Vielmehr ließe sich an die Wurzel des Wortes ‹Sinn› anknüpfen. Ursprünglich bezeichnet ‹Sinn› eine Ortsbewegung.[25] Diese ursprüngliche Bedeutung zeigt sich heute noch in Worten wie ‹Uhrzeigersinn› oder in der Rede von ‹sinnen› oder ‹im Sinne haben›; verstanden als ‹einer Sache nachgehen› bzw. ‹auf-etwas-gerichtet-sein›.[26]

Demnach ließe sich unter dem Eigensinn eine beharrliche und gerichtete Bewegung verstehen, die sich der unmittelbaren Steuerung des Subjekts entzieht oder sogar widersetzt.[27] Dieses Widerfahrnis des Eigensinns meines Körpers markiert einen momentanen Bruch mit meinem alltäglichen körperlichen Selbstverhältnis, aber ich erfahre diesen Bruch und die damit einhergehende Verselbstständigung des Körpers gleichwohl als mir zugehörig. Auch wenn es mein Körper ist, der lacht, bin ich es, die lacht. In bestimmten Fällen markiert dieses Widerfahrnis das Hereinbrechen des Katastrophischen. Darin liegt die Ambivalenz der Antwort im Falle des Lachens.

24 Bezogen auf Personen wurde das Wort früher getrennt geschrieben, vermerkt das Grimmsche Wörterbuch und zitiert zwei Stellen: «eigen sinn und stolzer mut» oder «ach son, wie hast so ein aigen sin!» (Bd. 3, S. 100).

25 Das Grimmsche Wörterbuch gibt an, dass es sich um ein «dem deutsch-fries. Sprachgebiete eigenthümliches wort» handelt, wobei die «ursprüngliche bedeutung der wurzel [...] augenscheinlich die einer ortsbewegung [war]». Diese ältere Bedeutung der Richtung lebe, so das Wörterbuch weiter, auch nach der Übertragung in die geistige Sphäre in dem compositium *widersinn* weiter (vgl. Bd. 16, S. 1103).

26 Vgl. hierzu auch C. THIEL, «Sinn», in: J. MITTELSTRASS (Hg.) *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart / Weimar 1995, S. 810.

27 Zur vermittelten Steuerung und damit begrenzten Verfügbarkeit vgl. weiter unten.

Als Widerfahrnisse können unterschiedlichste körperliche Regungen erlebt werden: vom Schluckauf über Herzklopfen und einem plötzlichen körperlichen Zusammenbruch bis hin zu einem kreativen Einfall. Daher sind an dieser Stelle zwei Abgrenzungen erforderlich: zum einen eine Abgrenzung gegenüber körperlichen Phänomenen, die keine Relevanz für die Frage nach dem Subjektsein haben; zum anderen eine Abgrenzung von der Annahme, es handle sich um natürliche, im Sinne von ahistorischen und akulturellen Phänomenen allein aufgrund der Tatsache, dass sie körperlich verankert sind.

Zunächst zur ersten Abgrenzung, die ich an dieser Stelle lediglich andeuten kann: Stellt man, wie ich es gemacht habe, die eigensinnige Körperlichkeit des Lachens in den Mittelpunkt, so ließe sich fragen, worin der Unterschied zu anderen körperlichen Phänomenen wie dem oben erwähnten Schluckauf oder Herzklopfen liegt. In diesen Phänomenen zeigt sich gleichermaßen eine an die Lebendigkeit gebundene Aktivität des Körpers. In der Regel erlebe ich diese Aktivität auch als Widerfahrnis, so zum Beispiel das Herzklopfen, wenn ich mich das erste Mal zum Abendessen mit einem Menschen treffe, in den ich mich verliebt habe. So unangenehm oder auch aufregend angenehm das Spüren des beschleunigten Herzschlages auch sein mag, der Körper verselbstständigt sich in diesem Moment nicht. Er übernimmt hier die Funktion eines Resonanzbodens von (Verliebtheits-)Gefühlen, ‹agiert› aber nicht an Stelle des Subjekts hinter seinem Rücken. Ähnlich lässt sich im Falle des Schluckaufs argumentieren. Hier zeigt sich eine Form der Aktivität des lebendigen Körpers, die mir widerfährt und die in bestimmten Situationen als unangenehm oder sogar störend erlebt wird. Gleichwohl: Auch in diesem Fall gibt nicht der Körper eine Antwort auf eine Situation, in der ich mich befinde.

In beiden Fällen zeigt sich zwar eine Beharrlichkeit körperlicher Vorgänge, die sich meiner unmittelbaren Steuerung entziehen, aber mit dieser Beharrlichkeit ist keine eigene Gerichtetheit verbunden. Im Lachen jedoch offenbart sich der Eigensinn des Körpers in diesem zweifachen Sinne: sowohl in seiner nicht unmittelbar verfügbaren Aktivität als auch in der Gerichtetheit dieser Aktivität. Es handelt sich somit um ein Widerfahrnis eigener Art: Denn erst die Gerichtetheit der unmittelbar unverfügbaren Aktivität zeichnet die Ebene des körperlichen Eigensinns gegenüber Ebenen anderer körperlicher Aktivität wie Schluckauf oder beschleunigter Herzschlag aus.

Zur zweiten Abgrenzung: Das Lachen steht nicht außerhalb des Prozesses der abendländischen Geschichte, wie auf den ersten Blick die

Analyse der Strukturelemente meinen könnte. Dies gilt nicht allein für die Anlässe des Lachens. Dass diese historisch variieren, ist offenkundig. Wer heute Freuds *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewusste* von 1905 liest, kann ohne weitere Erläuterung bereits nach knapp hundert Jahren zum Teil nicht mehr erkennen, worin genau das Witzige liegt. Die lebensweltliche und historische Relativität des Komischen, Witzigen, Lächerlichen etc. sowie die Unterschiedlichkeit von Lachkulturen sind unstrittig. Manfred Pfister hat vier Tendenzen zur «Regulierung und Moralisierung» der Lachlust in der abendländischen Geschichte herausgearbeitet:

> «(1) Für ein gottesfürchtiges Lachen ist alles Heilige tabu, will es nicht unter das Verdikt der *Blasphemie* fallen. (2) Ein barmherziges Lachen klammert das Leid der Mitmenschen aus und respektiert das Verbot der *Schadenfreude* sowie der *Aggression*. (3) Das Lachen muss maßvoll bleiben, und dieses Verbot des *Exzesses* impliziert eine verstärkte Körperkontrolle über das Lachen und somit seine weitgehende Entkörperlichung oder seine Dämpfung zum Lächeln. Und (4) muss das Lachen unschuldig sein und alles *Obszöne* meiden.»[28]

Der dritte Punkt, die maßvolle Kontrolle des Lachens, zielt genau auf die Ebene körperlicher Eigenaktivität, die ich in meiner Argumentation ausgezeichnet habe. Das Ausdrucksgeschehen selbst, nicht nur der Anlass oder die Angemessenheit des Lachens, unterliegen dem «Prozess der Zivilisation», um mit Norbert Elias zu sprechen. Weil Geschichte «unter die Haut» (Barbara Duden) geht, ist der kulturelle Prozess der Modellierung des Geschehens immer schon mit dem individuellen Prozess verschränkt.[29]

Wie für die Ebene der Kulturgeschichte skizziert, lassen sich auch auf der Ebene der individuellen Geschichte Prozesse der Konstitution

28 M. PFISTER, «Inszenierungen des Lachens in der frühen und späten Neuzeit», in: E. FISCHER-LICHTE / A. FLEIG, *Körper-Inszenierungen: Präsenz und kultureller Wandel*, Tübingen 2000, S. 49.

29 Die Auszeichnung einer Ebene körperlichen Eigensinns widerspricht daher nicht der in den letzten Jahrzehnten geleisteten Forschung zur historischen, kulturellen und diskursiven «Konstruktion» des Körpers (von Norbert Elias über Michel Foucault bis hin zu der breit gefächerten Debatte um *sex* und *gender*, in der diese Frage immer mit verhandelt wird. Zur Auseinandersetzung mit dem Begriff der Materialität, wie er vor allem dekonstruktiven Ansätzen zu Grunde liegt, und der m. E. diese Ebene körperlichen Eigensinns begrifflich nicht erfassen kann vgl. A. BARKHAUS, «Der Körper im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», in: A. BARKHAUS / A. FLEIG, a. a. O., S. 27-46, v. a. S. 40 ff.

und der Veränderung des körperlichen Eigensinns beobachten. Um ein Beispiel zu nennen: Viele Menschen kennen Situationen, in denen man nicht anders konnte als zu lachen, obwohl es dem Einzelnen meist unmittelbar im Anschluss an das Lachen schon peinlich war – und zwar aus guten Gründen, beispielsweise weil der Witz eine frauenfeindliche Pointe hatte. Hier zeigt sich die *unmittelbare* Unverfügbarkeit des körperlichen Eigensinns, der jedoch keineswegs grundsätzlich unverfügbar ist. In der konkreten Situation konnte der einzelne Mensch nicht anders als darüber lachen. Aber dieses ‹Nicht-anders-können› bezieht sich allein auf die konkrete Situation; es ist kein ontologisch verankertes ‹Nicht-anders-Können› wie im Fall menschlicher Sterblichkeit. Je häufiger ich mir selbst das lediglich Herabsetzende und gerade nicht Komische in dieser Art von Witzen vor Augen führen, um so klarer werde ich in Zukunft die Eindeutigkeit bestimmter Situationen erkennen und nicht mehr lachen können.

III. Eigensinn und Subjektsein – ein Ausblick

Exemplarisch habe ich mit der Analyse des Phänomens «Lachen» eine Ebene körperlicher Eigenaktivität herausgearbeitet, auf der der Körper in seiner nicht unmittelbar verfügbaren beharrlichen Gerichtetheit stellvertretend für das Subjekt ‹agiert›. Aufgrund der Ambivalenz des Geschehens kann er sowohl eine das Subjektsein stützende Rolle spielen (wie in der Plessnerschen Perspektive) als auch eine für das Subjektsein gefährdende Rolle übernehmen (wie in der Heinrichschen Perspektive).

Aber von welchem Subjekt ist die Rede? Die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Kritik am traditionellen Subjektbegriff sollte in meinen Augen nicht zu einer Verabschiedung desselben führen, sondern zu einer Präzisierung dessen beitragen, was unter Subjektsein heute noch verstanden werden kann. In der Debatte um den Subjektbegriff ist bis heute die Frage offen geblieben, welche Bedeutung die Tatsache gewinnt, dass wir lebendige körperliche Wesen sind. Aber das Interesse für diese Frage wächst sowohl in der Philosophie[30] als auch in der

30 E. LIST, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige,* Wien 2001.

Soziologie[31]. Hier ordnet sich meine Frage nach der Auszeichnung eines körperlichen Eigensinns und seiner Bedeutung für das menschliche Subjekt ein. In Zeiten, in denen die Körperlichkeit des Menschen auf den Besitz seines Gehirns zu schrumpfen scheint, läuft eine solche Frage quer zu den bio- und medientechnologischen Zugriffen auf den lebendigen menschlichen Körper.

Nicht wie zuvor durch Darwin, Freud und Foucault – um einige Stationen der Debatte zu benennen – ist das Selbstverständnis des Menschen als vernunftgeleiteter Akteur bedroht, sondern seine Lebendigkeit steht auf dem Spiel. Im nachmetaphysischen Zeitalter hat sich der Dualismus radikalisiert: Aus dem *zoon logon echon* ist eine rationale Maschine geworden, wobei einerseits Vernunft auf Rationalität und andererseits Lebendigkeit auf Mechanik verkürzt wurde.[32] Wie eingangs diagnostiziert, haben wir damit ein Zeitalter erreicht, in dem technologisch eine solche Verkürzung menschlicher Existenz möglich und vielen auch wünschenswert erscheint. Daher ist es gut begründet, genau solche Phänomene körperlichen Eigensinns zu analysieren, welche die Lebendigkeit menschlicher Existenz zu Tage treten lassen.

Mit dem Lachen des Körpers – so möchte ich abschließend unterstreichen – habe ich ein Phänomen menschlicher Lebendigkeit analysiert, das im Unterschied zur Sterblichkeit oder zum Schmerz gerade nicht auf die Grenzen dieser Existenzweise im Sinne von Verletzlichkeit und Vergänglichkeit abhebt. In der abendländischen Tradition stehen solche Phänomene, die im individuellen Erleben negativ besetzt sind, nicht erst seit der existentialistischen Philosophie im Vordergrund. Im Fall des Schmerzes beispielsweise, der zutiefst als Widerfahrnis – oft auch als Fremdheit im eigenen Körper – erlebt wird, ist der Wunsch nach Beherrschung der Schmerzen und damit der körperlichen Eigenaktivität erklärlich und verständlich, sowohl um die Unerträglichkeit der Schmerzen zu mildern als auch um wieder handlungsfähig zu sein.

Jedoch vernachlässigt eine Konzentration auf solche Phänomene, die dem ‹ungestörten› Subjektsein entgegen stehen, genau jene körperlichen Widerfahrnisse, die – wie das Lachen – bestimmte Formen menschlichen Subjektseins aller erst eröffnen. Über das Lachen hinaus

31 Vgl. G. LINDEMANN, *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München 2002.

32 Vgl. hierzu U. POTHAST, *Lebendige Vernünftigkeit. Zur Vorbereitung eines menschenangemessenen Konzepts*, Frankfurt am Main 1998.

– so die weitergehende These – lassen sich auch andere Phänomene körperlichen Eigensinns ausweisen, z. B. in Entscheidungsprozessen, in Grenzerfahrungen oder im Erleben von Kreativität. Entscheidend ist: Das Widerfahrnis körperlichen Eigensinns lässt den einzelnen Menschen nicht unberührt, sondern verändert ihn. In dieser nicht unmittelbar verfügbaren Gerichtetheit körperlicher Eigenaktivität liegt eine philosophisch kaum beachtete und nicht systematisch analysierte Relevanz für das Subjekt. Es ist Aufgabe weitergehender phänomenologisch-anthropologischen Analysen zu zeigen, welche Phänomene körperlichen Eigensinns mit welchen subjektrelevanten Veränderungen einhergehen. Letztlich zielen diese Analysen darauf, den Begriff eines lebendigen Subjekts zu entwickeln, der sowohl Implikationen für das Selbstverständnis des Menschen als auch für die ethische Frage des Umgangs mit menschlicher Körperlichkeit birgt.