

(F. Bockrath, Humboldt - Universität Berlin)

Körperfremdheit

In der über die Grenzen Deutschlands hinaus bedeutsam gewordenen 'Dialektik der Aufklärung' von Horkheimer und Adorno behaupten die Autoren: „Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird.“¹ Im Sinne dieser kategorischen Aussage ist also von einer einseitigen Aufhebung der - von Plessner noch als konkret vermittelt gefaßten - Erfahrung des Leib-Seins und Körper-Habens auszugehen.² Zumal die „neuere Kultur“, so Horkheimer und Adorno weiter, „kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann“, insofern er vom Geist, als „dem Inbegriff der Macht und des Kommandos“, beherrscht und kontrolliert wird. Die leibliche Existenz des Menschen, die unwiderruflich verloren ist, tritt im fortschreitenden Prozeß der Zivilisation nurmehr als „Haßliebe“ gegen den Körper in Erscheinung, der als Verbotenes, Verdinglichtes und Entfremdetes zu begehren ist.³

Diese Diagnose über die Erniedrigung des Menschen zum bloßen *corpus*, das heißt zum unbeseelten Gegenstand, die zugleich die Kehrseite der Befreiung des europäischen Individuums bezeichnet, thematisiert den Körper ausdrücklich unter der Kategorie der Fremdheit beziehungsweise der Entfremdung. Und es gibt inzwischen eine große Zahl insbesondere soziologisch orientierter Studien, die sich in ähnlicher Weise mit diesem Thema beschäftigen. Doch neben dieser notwendigen Kritik der Körperfremdheit, die gegen jede Romantisierung des Leibes von vornherein sich wendet, interessiert uns vor allem die Perspektive ihrer möglichen Weiterführung. Denn festzuhalten bleibt, daß die Strategien der körperlichen Disziplinierung etwa in der Pädagogik, der Medizin, der Ökonomie oder auch im Sport gerade dort gescheitert sind, wo die Trennung von Körper und Seele, oder mit Descartes: von *res extensa* und *res cogitans*, am radikalsten vertreten wird.⁴ Selbst wenn der gelehrige, analysierte, instrumentalisierte und abgerichtete Körper ein Zeugnis seiner Unterwerfung abgibt und Descartes' einseitige Auflösung des Dualismus nachhaltig zu bestätigen scheint, rufen gerade die Versuche, ihn als totes Ding zu begreifen und gänzlich stillzustellen, ihn um so eindringlicher in Erinnerung.⁵ Diese Erinnerung mag kaum ausreichen, um den Körper in den Leib zurückzuverwandeln. Sie hält jedoch die Dialektik zwischen beiden aufrecht, so daß es sich lohnt, auch die andere Seite des Verhältnisses genauer in den Blick zu nehmen.

¹Horkheimer / Adorno 1972, S. 248.

²Vgl. dazu insbesondere Plessner 1981 und 1982.

³Horkheimer / Adorno 1972, S. 247.

⁴Vgl. beispielsweise die Arbeiten von Foucault 1986 - 1990 und 1994; Virilio 1996 und Zur Lippe 1974. Für die sportwissenschaftliche Diskussion vgl. u.a. König 1989. In diesen Arbeiten wird allerdings die Disziplinierung des Körpers als gelungen charakterisiert, insofern die Ansprüche der Vernunft in einem kritischen Sinne als totalitär entlarvt werden. Wenn an dieser Stelle von einem Scheitern der Disziplinierungsstrategien gesprochen wird, so nicht, um die Entwertung und Verwertung des Leibes zu verharmlosen, sondern im Gegenteil, um auf das anthropologische Spannungsverhältnis von Körper und Leib hinzuweisen und für die weitere Diskussion fruchtbar zu machen.

⁵Descartes selbst war sich der „unmittelbaren Gefahren“ für den angestrebten Sieg des Vernunftwillens durchaus bewußt. Vgl. etwa Descartes 1965, S. 10 - 13.

1. Der Leib als das Andere der Vernunft

Insbesondere mit Nietzsche tritt ein neuer Modus der Vernunftkritik in Erscheinung, in dem versucht wird, die philosophische Leibvergessenheit zu revidieren. Dies überrascht nicht, wenn man bedenkt, daß die Philosophie in ihrer langen Geschichte - von wenigen, vor allem vorsokratischen Ausnahmen einmal abgesehen -, den Menschen primär als Vernunft- beziehungsweise Bewußtseinswesen begreift, wodurch er schon per definitionem in eine besondere Stellung gegenüber der Natur gesetzt wird. Nachdem auch die sogenannte Naturphilosophie, die noch ein Bewußtsein über die Vermittlung des Menschen mit der Natur besaß, mit der zunehmenden Verselbständigung der naturwissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung verlor, bedurfte es wohl einer radikalen Kehrtwendung, um den *bios theoretikos* an die von ihm mitverübte Verdrängung leiblicher Erfahrungen zu erinnern.⁶ Nietzsches Versuch einer Neubestimmung des Menschen, seine Kritik an den humanitären Idealen der Vernunft als Ausdruck einer „schlaffen Instinktentrübung“, ist geradezu als mahnender Hinweis auf den nach seiner Ansicht „vergessenen Ursprung“ der menschlichen Existenz zu verstehen.⁷ Und auch heute, nachdem die Evolutionstheorie, die Psychoanalyse, die evolutionäre Erkenntnistheorie sowie die sogenannten Biowissenschaften uns ausführlich über die Naturbestimmtheit des Menschen aufgeklärt haben, fällt es immer noch schwer, das „Andere der Vernunft“⁸ als das Eigene zu erkennen.

Doch worin besteht nun dieses Andere der Vernunft, das zugleich als Eigenes uns aufgetragen ist? Ursprünglich war „das Andere“ in der Theologie beheimatet, wo es auf einen Gott verwies und damit den Menschen in ein geordnetes Verhältnis setzte. Heute jedoch, wo dieses Verhältnis seine sakrale Aura verloren hat, steht es eher für das, was dem Alleinvertretungsanspruch der Vernunft sich entzieht. Als das Unbewußte, Unterdrückte und Verdrängte hält es unter der Überschrift des Exotischen, Fremden, Chaotischen oder Wahnsinnigen programmatisch Einzug auch in den Fächern, die traditionell eher der allgemeinen, gesetzgeberischen Kraft des rationalen Denkens sowie der postulierten Autonomie des Subjekts vertrauen.⁹ In diesem Zusammenhang fällt auf, daß durch die eingeleitete Selbstbegrenzung der Vernunft, die vor dem Dilemma steht, auf sich selbst verwiesen zu sein, um ihre eigenen Ansprüche zu erkennen, zumindest der Blick für neue Themen und Problemfelder geöffnet wurde. Bezogen auf unsere Fragestellung bedeutet dies, daß der menschliche Leib als das Andere der Vernunft erkannt wurde - und zwar nicht nur als theoretisches Konstrukt oder, wie Böhme sagt, als „widerstreitendes An - Sich“, sondern als erfahrbare Natur.¹⁰ Folgt man dieser Ansicht, so wird sehr schnell deutlich, worin die mögliche Erweiterung vor allem gegenüber den Ansätzen besteht, in denen ausschließlich vom toten

⁶Der Prozeß der Abtrennung der Naturphilosophie von den Naturwissenschaften setzt Böhme zufolge bei Newton ein und findet in Kants Schrift über die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ von 1786 einen Abschluß, insofern dort eine eigenständige Naturerkenntnis qua Wissenschaft ausdrücklich hervorgehoben wird. Vgl. dazu Böhme 1992, S. 29 f.

⁷Vgl. dazu insbesondere Zarathustras Vorrede in Nietzsche 1983, S. 279 - 304.

⁸So der gleichlautende Titel des Buches von Böhme und Böhme 1983.

⁹Während subjektbezogenen Disziplinen wie beispielsweise Kunst, Literatur und Psychoanalyse dieser Schritt naturgemäß leichter fiel, da er ihrem Gegenstand entsprach, ist in anderen Fächern noch ein deutlicher Rückstand erkennbar. Das Selbstverständnis des Menschen als Vernunftwesen im Sinne der europäischen Rationalitätsvorstellung dominiert trotz aller (selbst-)kritischen Einwände noch immer die überwiegende Zahl der geführten Diskurse. Und je stärker die Verstandeserkenntnis als alleiniger Maßstab verteidigt wird, desto weniger gerät dabei der Verlust in den Blick, der sich einstellt, wenn andere Erkenntnismöglichkeiten wie zum Beispiel die Sympathie- oder Empathiefähigkeit von vornherein ausgeschlossen werden. Vgl. dazu Feyerabend 1979, 85.

¹⁰Vgl. Böhme 1992, S. 77.

Körper noch die Rede ist. Indem der Leib als eigene Natur begriffen wird, ist er erst in seiner spezifischen Differenz gegenüber den abstrakten Ansprüchen des ordnenden Logos faßbar.

2. Der Leib als die Natur, die wir selbst sind

Es bleibt jedoch die Frage, worin die spezifische Differenz beziehungsweise das Nichtidentische des Leibes als das Andere der Vernunft sich zeigt. Die Antwort hierauf bleibt ambivalent. Denn einerseits ist der menschliche Leib etwas Gegebenes oder Vorgegebenes und gehört damit zu den selbstverständlichen Erfahrungen des Menschen. Andererseits liegt in der Selbsterfahrung des eigenen Leibes bereits die Möglichkeit der Fremderfahrung, insofern der Leib des anderen beziehungsweise der eigene Leib als fremder betrachtet wird. Die hierin zum Ausdruck kommende Differenz zwischen dem Sein und dem Haben des Leibes, die nach Plessner die „exzentrische Position“¹¹ des Menschen bezeichnet, ist jedoch nicht als absolute Unterscheidung zu verstehen. Schließlich ist leicht nachweisbar, daß auch der vorgegebene, scheinbar selbstverständliche Leib immer schon als geschichtlich gewordener zu begreifen ist.¹² Folglich müssen auch die vermeintlich ursprünglichen und direkten Leiberfahrungen als abgeleitete und vermittelte begriffen werden. Allerdings gilt ebenfalls - und darin liegt vielleicht das Besondere, Differente und damit auch philosophisch Bedeutsame des menschlichen Leibes -, daß er eben nicht nur ein Ensemble der gesellschaftlichen, sondern immer auch der natürlichen Verhältnisse ist. Und so einfach diese Feststellung auf den ersten Blick erscheinen mag, eröffnet sie den sogenannten Leibphilosophien doch ein relativ neues, keineswegs marginales Feld, das hier zumindest in groben Zügen skizziert werden soll.¹³

Im Unterschied zu der cartesianischen Bestimmung des Menschen als Doppelwesen aus Körper und Geist - wobei letzterer auch durch Begriffe wie Bewußtsein (Kant), Seele (Platon), Wille (Schopenhauer) oder Gemüt (J. Böhme) ersetzbar ist, ohne die grundsätzliche Zweiteilung aufzuheben -, entwirft der Phänomenologe Hermann Schmitz eine Philosophie, die „vom Leibe her“ den Menschen, seine Geschichte und seine Kultur zu begreifen versucht. Der menschliche Leib ist nach dieser Auffassung weder ein bloß signalaufnehmendes noch ein gedankenverarbeitendes Instrument, sondern Schmitz begreift die unterschiedlichen Formen der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis als dynamische Vorgänge einer „leiblichen Kommunikation“.¹⁴ Bei der Vermittlung zwischen Ich und Welt steht das leibliche Spüren im Mittelpunkt des Interesses. Denn anders als beim perzeptiven Körperschema, wo etwa das Sehen und Tasten immer schon gegenständlich gefaßt ist, bezeichnet das

¹¹In seiner Untersuchung über die Grenzen des menschlichen Verhaltens am Beispiel des Lachens und Weinens schreibt Plessner: „Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin ist) - auch wenn er von seiner irgendwie 'darin' seienden unsterblichen Seele überzeugt ist - und *hat* diesen Leib als diesen Körper. Die Möglichkeit, für die physische Existenz derart verschiedene verbale Wendungen zu gebrauchen, wurzelt in dem doppeldeutigen Charakter dieser Existenz selbst. Er hat sie, und er ist sie.“ Plessner 1982, S. 238.

¹²Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Elias (1997) über die Veränderungen der menschlichen Selbstverhältnisse im Prozeß der Zivilisation.

¹³Zu den phänomenologisch orientierten Leibphilosophien, die sich ausführlich mit Fragen des lebensweltlich bestimmten Handelns, der leiblichen Existenz und des leiblichen Spürens beschäftigen zählen unter anderem die Arbeiten von Plessner (1981; 1982), Sartre (1962), Merleau - Ponty (1966; 1976) und Schmitz (1965; 1992).

¹⁴Vgl. Schmitz 1992, S. 13.