

Das Selbst des Körpers – der Körper des Selbst

Christoph Asmuth

Mein Körper ist ein schutzlos Ding,
ein Glück, daß er mich hat.
Ich hülle ihn in Tuch und Garn
und mach' ihn täglich satt. [...]

Mein Körper ist voll Unvernunft,
ist gierig, faul und geil.
Tagtäglich geht er mehr kaputt,
ich mach' ihn wieder heil. [...]

Mein Körper ist so unsozial.
Ich rede, er bleibt stumm.
Ich leb' ein Leben lang für ihn.
Er bringt mich langsam um.

Robert Gernhardt

Gegenwärtige Entwürfe zur Leiblichkeit des Menschen favorisieren einseitig die Ganzheit und Authentizität des Körpers oder, je nach Ausrichtung, des Leibs.¹ Dabei wenden sie sich vor allem gegen das neuzeitliche Paradigma der naturwissenschaftlichen Methode, das in der Regel mit dem Namen Descartes' etikettiert wird. Dieser Zug in der gegenwärtigen Diskussion schmückt sich mit den Insignien einer selbstkritischen Aufklärung und versucht nicht nur, die Reflexion und die Selbstbezüglichkeit für den Körper zurückzugewinnen, sondern alle ›authentische‹ Selbstbezüglichkeit im Körper zu begründen. Damit sind diese Ansätze insgesamt antiintellektualistisch, antikognitivistisch, antiszientistisch und antilingualistisch. Im Namen des Körpers wird von Intellekt, Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache der Freiraum des Körperlichen zurückgefordert. Mir geht es um zweierlei:

1. Um eine Rehabilitierung des Dualismus; die substanzontologische Variante werde ich als inadäquaten Erklärungsversuch ablehnen, aber einen transzen-

¹ Für Korrekturen und wertvolle Hinweise danke ich Simon Gabriel Neuffer und Elena Gußmann.

dental begründeten Perspektivdualismus verteidigen und in seiner Sachhaltigkeit begründen.

2. Ich werde ein transzendentalphilosophisches Modell vorstellen, nach dem Einheit und Duplizität bereits im *Körperbegriff* angelegt sind, insofern sich der Mensch mit dem Körper zugleich im Modus von Selbsthabe und Selbstsein selbst begreift.

Eine Theorie der Selbstbezüglichkeit verbleibt nicht notwendigerweise in der Sphäre rein transzendentaler Begründungsstrukturen, sondern kann die Selbstzuschreibung des Menschen durch den Körperbegriff kritisch durchleuchten und strukturell erhellen. Seit Helmuth Plessners *Stufen des Organischen* ist der Begriff der *exzentrischen Positionalität* in vielen Diskussionszusammenhängen präsent.² Plessner entwickelte dort scharfsinnig den Unterschied von Körperhaben und Körpersein. Zu Recht wird stets darauf hingewiesen, dass sich diese für den Menschen konstitutive Differenz bei Plessner nicht aus dem gesamten Stufengefüge seiner anthropologisch orientierten spekulativen Biologie herauslösen lasse. Das möchte ich ebenfalls nicht tun. Ich will vielmehr einen ganz anderen Aspekt starkmachen, nämlich die *kulturelle Bedeutung* des Körperbegriffs hervorheben und *zugleich* für eine Theorie radikaler Selbstbezüglichkeit streiten. Daher möchte ich in folgendem Aufsatz nur ganz lose an Plessner anknüpfen. Denn mich interessiert an dieser Stelle weniger die biologisch-anthropologische Fundierung des Menschen als die Frage nach der Art der Selbstbezüglichkeit, die dem Körper zugeschrieben wird. Damit interessiert mich unter anderem auch das, was Plessner in den *Stufen des Organischen* vorbringt, allerdings aus einer anderen Perspektive. Dieses Interesse hat eine kritische und eine konstruktive Seite. Die kritische richtet sich gegen einen unbefangenen, unhinterfragten und seiner historischen Gewordenheit entkleideten *Körperbegriff*. Die andere Seite versucht mit den Resultaten voranzuschreiten und Körpertheorien überhaupt unter dem Aspekt der Selbstbezüglichkeit zu betrachten.

1 Das Interesse am Körper

In neuester Zeit wird viel für den Körper gestritten. So scheint es die Vorstellung zu geben, der Körper sei ein vernachlässigtes Thema, und vor allem die sogenannten Kulturwissenschaften müssten sich diesem vernachlässigten Thema widmen – schließlich habe ja jeder einen Körper.³ Das Körperthema reklamiert ein besonderes emanzipatives Interesse für sich. Es sei nun an der Zeit, nach dem *linguistic turn* und dem *pictorial turn* nun den *body turn* auszurufen.⁴ Jede Gegenwart wendet

² Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin [u. a.]: 1928.

³ Vgl. hierzu: Duden, Barbara: *Body history, a repertory*. Tandem, Wolfenbüttel: 1990 (= Reihe Tandem Kultur- und Sozialgeschichte, 1).

⁴ Von einem *body turn* spricht z. B. angesichts der steigenden Zahl von Veröffentlichungen und Forschungsprojekten zum Körperbegriff der Soziologe Robert Gugutzer (vgl. ders.: *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: 2004; ders.: *Body Turn*. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld: 2006; vgl. ferner: Lorenz, Maren: *Leibhaftige*

gern. Das gelingt ihr aber nur, indem sie sich gegen etwas wendet. Das ist meist das Vergangene. Und tatsächlich scheint die emanzipative Körpertheorie ein weites Feld vorzufinden. Thematisch ist vom Körper in der weitverzweigten Tradition wenig zu lesen. All das, was uns so brennend interessiert, das Begehren, die Triebe, die Affekte, die Bewegung, die Performanz, kommt niemals in einer Theorie des Körpers vor. Es beschleicht uns der Verdacht, die ganze Geschichte der Menschheit sei einseitig aus der Perspektive des Geistigen geschrieben, aus der Sicht desjenigen ›Ichs‹, das uns – wie in Robert Gernhardts eingangs zitiertem Gedicht – von seinem Körper erzählt. Emanzipation bedeutet, dem eine Stimme zu geben, der keine hat. Dem Körperlichen Ausdruck zu verleihen, muss daher das vornehmste Ziel einer emanzipatorischen Körpertheorie bilden. Auf die Geschichte gemünzt, komme nun alles darauf an, eine Unterdrückungsgeschichte des Körpers zu arrangieren.

Das Ensemble von Argumenten, das sich zusammenfindet, um eine Geschichte des Körpers zu inszenieren, ist vielfältig. Viele Argumente sind nachvollziehbar und zu bejahen. Dass sie trotzdem zu einer schiefen Gesamtlage führen, liegt an begrifflichen Vorentscheidungen. Hierzu gehören an prominenter Stelle Argumente aus den *gender studies*, die Gender/Sex als soziales Konstrukt auffassten und damit Front machten gegen jede Form biologistischer Festlegung. Die kulturelle Varianz der Geschlechtsidentität (gender) des Menschen wird von seiner biologischen Zugehörigkeit zum Gattungswesen (sex) einerseits begrifflich unterschieden, andererseits wird die biologische Zugehörigkeit (sex) aber mit der Geschlechtsidentität (gender) als vergeschlechtlichter Körper (sex) indifferenziert. Dadurch wird Sexus dem Feld kommunikativer Praktiken und damit der Repression präfigurierter Geschlechtsidentitäten und der Emanzipation von ihnen geöffnet. Ziel ist es dabei, die sexuelle Zugehörigkeit sowie kulturelle Praktiken und Differenzierungen von *biologistischen* Argumentationen zu befreien. Identifizierungen können nicht aufgrund biologischer Befunde getroffen werden. Judith Butler schreibt: »Es reicht nicht aus, die Auffassung zu vertreten, dass es kein vordiskursives ›biologisches Geschlecht‹ gibt, das den festen Bezugspunkt darstellt, von dem aus oder mit Bezug auf den die kulturelle Konstruktion des sozialen Geschlechts vor sich geht. Mit der Behauptung, das biologische Geschlecht sei bereits durch die Geschlechtsidentität kulturell konstruiert, ist längst nicht erklärt, wie die ›Materialität‹ des biologischen Geschlechts zwangsweise erzeugt wird. Von welchen Zwängen werden Körper als ›sexuierte‹ Körper materialisiert, und wie haben wir die ›Materie‹ des biologischen Geschlechts und die von Körpern allgemein als ständig wiederholte und gewaltsame Eingrenzung der kulturellen Intelligibilität zu verstehen? Welchen Körpern wird Gewicht beigemessen – und warum?«⁵ Judith Butler plädiert für eine diskurstheoretisch ausgerichtete und sprachphilosophisch gewendete Theorie des Körpers.⁶ Großen Einfluss gewinnen hier die verschiedenen Strömungen der Psychoanalyse, die eine Emanzipation des Körperlichen ebenso fordern wie sozio-

Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte. Historische Einführungen, Tübingen: 2000).

⁵ Butler, *Körper von Gewicht*, S. 16.

⁶ Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Gender Studies, Frankfurt a. M.: 1997.

logische Projekte, welche das Ansetzen subtiler Hebel von Macht und Herrschaft am Körper beschreiben und kritisieren.

Die Geschichte, die dieses Ensemble von Argumenten erzeugt, ist eine Unterdrückungsgeschichte des Körpers. Die Körperlichkeit des Menschen sei in Philosophie, Medizin, in Natur- und Gesellschaftstheorie vernachlässigt worden. Häufig beginnt diese Geschichte mit Platon, der nicht nur als erster Leib-Seele-Dualist gilt, sondern zugleich auch als kardinaler Leibverächter. Die Geschichte des Christentums wird als Leibunterdrückungsgeschichte rekonstruiert. Die Verdrängung der Sexualität, ihr Auswandern in den Bereich des Anstößigen, sei ein Werk der christlich-griechischen Tradition. Mit Descartes sei dann eine weitere Stufe der Verachtung des Körpers eingetreten: Sein verschärfter Dualismus habe zu einer völligen Entgeistigung des Körpers und damit zu seiner völligen Degradierung geführt. Nur mehr das Geistige habe Wert, das Körperliche hingegen sei wertlos. Der Körper werde zum bloßen Objekt für den Wissenschaftler, für den Arzt. Es bilde sich ein besonderer wissenschaftlicher oder ärztlicher Blick auf den Körper aus. Der Mensch in diesem sich neu etablierenden Menschenbild sei nicht mehr Körper, sondern *habe* nur noch einen Körper.⁷

Der Eigenwert des Körpers, seiner Funktionen, Bedürfnisse und Begehren, seine Subjektivität seien auf diese Weise aus dem Fokus der Wissenschaften ausgewandert und haben, vor allem was die Philosophie betrifft, eine völlig intellektualistische Theorie hervorgebracht, in welcher der Körper als Subjekt keine Rolle mehr spielen könne. Ganz Geist, sei der Körper höchstens noch das Andere der Vernunft, eine abzulehnende Irrationalität. Besonders gut sei dies am Werk Kants zu beobachten, dessen wichtigstes Buch, die *Kritik der reinen Vernunft*, den Körper völlig verdrängt habe. Bisweilen versteigen sich manche Apologeten des vernachlässigten Körpers sogar dazu, in selbst berufener Küchenpsychoanalyse Kants sogenannten »verwachsenen Körperbau« und sein Junggesellendasein für den eklatanten Mangel an Körperlichkeit in seinen Hauptschriften verantwortlich zu machen. Erst mit Feuerbach, Marx und Nietzsche, so diese Geschichtserzählung, verschafften sich erste Gegenstimmen Gehör. Durch die Psychoanalyse Freuds sei dann ein weiterer Schritt in Richtung einer Emanzipation des Körpers geschehen.

Natürlich ist an dieser Geschichte etwas dran. Vor allem das 19. Jahrhundert zeichnete sich durch seine bürgerliche Leibfeindlichkeit aus. Gerade die Zeit, in der sich der Protest gegen die Leibunterdrücker formiert, ist das Zeitalter wirklicher Leibunterdrückung. Schaut man mit grobkörnigem Blick auf dieses Jahrhundert, so erkennt man vier wichtige Entwicklungen, die zwar schon früher beginnen, aber erst hier wirkungsmächtig in die europäischen Zentralgesellschaften durchschlagen: (1) Das 19. Jahrhundert entwickelt die bürgerliche Gefühlswelt, mit einem ganzen Arsenal typischer Empfindungen und Empfindlichkeiten (z. B. die romantische Liebe); (2) es ästhetisiert die bürgerliche Lebenswelt im großen Stil (Auflösung und Kopie adliger Lebensformen); (3) es setzt die körperliche Welt (der Industrie- und Agrararbeit) massiv von der bürgerlichen Gesellschaft ab; (4) es begründet eine wissenschaftliche Welt, in der neben der Physik nun auch Che-

⁷ Vgl. Butler, Judith: *Körper von Gewicht*, S. 23.

mie, Biologie und vor allem die Medizin eine revolutionäre Entwicklung nehmen: der Körper wird isoliert, wird klinisch.⁸

Mit diesen vier groben Kennzeichnungen ist der Rahmen gezogen, der im Großen Ganzen auch für unseren Gefühlshaushalt, unsere Vorstellungen von Hygiene,⁹ Schweiß, Sex und Liebe ausschlaggebend ist, auch und gerade dann, wenn wir uns herrschenden, scheinbar eingeborenen Vorstellungen aufklärerisch entgegenstellen. Unsere Zeit ist, um es klar zu sagen, trotz sexueller Revolution, wissenschaftlicher Aufklärung, trotz psychoanalytischer Tiefeninfiltration und postmoderner Libertinage unkörperlicher und verkopfter als manches vergangene Jahrhundert, als manche untergegangene Kultur. Für Literatur und Musik, für unsere Auffassung von Kunst, unsere Ambivalenz im Umgang mit den Wissenschaften, unsere Vorstellungen von Glück, Partnerschaft und Liebe, für unser Verhältnis zu Gott, zur Natur, zur Zeit, zu Staat, Gesellschaft und Arbeit bildet das 19. Jahrhundert eine Art Wasserscheide. Unser Blick in die Vergangenheit über das 19. Jahrhundert hinaus ist deswegen schwer getrübt. So ist das Bild, das Platon als einen Leibverächter vorstellt, nur das Negativ der Vorstellung von einer sittlichen Antike, die man seit der Mitte des 18. Jahrhunderts – wie ein Idealbild – für die eigene bürgerliche Moral fruchtbar machen wollte. Sittlicher Reinheit entsprach im 19. Jahrhundert eine körperlose Moralität. In bloßer Umkehrung dieses Vorurteils fühlten sich manche berufen, nun Platon anzuklagen, den Verlust des Körpers bereits in der Antike eingeleitet zu haben. Nichts könnte irreführender sein. Die klassische griechische Antike kennt diesen einseitigen Akzent auf das Körperliche nicht, sei es in der Ablehnung oder der Befürwortung. Das Körperliche wird dort nicht abgewertet, nicht die Lust, nicht die Schönheit und auch nicht die Sexualität. Allerdings gibt es klare Normen, starke Grenzen, und, wie Platon zeigt, ein Eigenrecht des Geistigen.

Eines der wichtigsten Momente im 19. Jahrhundert ist die Isolation des Körperlichen, ohne die seine Abscheidung, seine Verachtung und seine intellektuelle Vernachlässigung, seine Verbergung und – wie man heute sagen muss – seine pharmazeutisch-technische Verbesserung gar nicht denkbar wären.¹⁰ Es ist eine sehr moderne Sichtweise, den Körper des Menschen vom Menschen getrennt zu betrachten. Ich bin mir gar nicht sicher, ob Descartes seine Aufspaltung in eine *res cogitans* und eine *res extensa* in den Zusammenhang einer Isolierung des Körpers vom Menschen eingeordnet hätte. Selbst La Mettries provokante These einer menschlichen Maschine dürfte nicht die Isolation des Körpers vom Menschen, sondern einen veränderten Blick auf den Menschen selbst, nämlich als eine Maschine, zum Ziel gehabt haben. Mit einem Wort: Bis ins 19. Jahrhundert, ja, bis in die Gegenwart hinein wird der Mensch als körperliches Wesen betrachtet, das über

⁸ Vgl. Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt a. M.: 2006.

⁹ Zum Hygienediskurs vgl. Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a. M.: 2001.

¹⁰ Vgl. Asmuth, Christoph: »*Enhancement – einige Problemfelder aus philosophischer Sicht.*« In: *Suchttherapie. Prävention, Behandlung, wissenschaftliche Grundlagen 12 (2011)*, H. 4, S. 159–163.

geistige Fähigkeiten verfügt, als ein animal rationales Wesen. Ganze Berge medizinischer Traktate haben seit der Antike immer den Menschen in seiner körperlich-geistigen Einheit zum Gegenstand; noch Descartes wendet sich mit großer Aufmerksamkeit der Frage nach den Affekten zu, weil gerade sie die Ganzheit des Menschen betreffen.¹¹

Demgegenüber schreibt die Forderung nach einer Geschichte des Körpers sogar paradoxerweise dessen Isolierung fort. Sie ist das Produkt einer im 19. Jahrhundert geborenen ambivalenten Vorstellung vom Körper, die sich in nicht unerheblichem Umfang einer Inspiration der christlichen Spätzeit, nämlich der zumeist protestantischen Konfession des aufgeklärten Bürgertums verdankt. Die Sublimierung des Körperlichen, seine Kontrolle, die Ästhetisierung des gesamten Lebens ist nichts anderes als die Umsetzung dieses Moralisierungsprozesses. Die Isolationsstrategie hatte Feinde, zuerst wohl Intellektuelle, wie Schopenhauer, der früh spürt, dass hier substantielle Irrwege beschritten werden. Der Körper ist nicht ein Teil des Menschen, nicht ein Aspekt des Menschen, dem man besondere Aufmerksamkeit widmen könnte, so als gäbe es außer dem Körper noch etwas Zusätzliches, etwa die Vernunft, die Sprache, die Wissenschaft.

Indes ist die geschichtliche Gewordenheit von Körperkonzepten darüber hinaus eine methodologisch überaus spannende Feststellung. Es scheint, folgt man dieser Überlegung, a priori unmöglich, etwas über *den* Körper schlechthin aussagen zu können. Immer muss ein Blick auf die Geschichte, die Körpergeschichte, Geistgeschichte, Leibgeschichte, Seelengeschichte erst erweisen, wovon die Rede ist. Auch dieses Konzept ist neu, insbesondere was den Körper betrifft. Der Körper sei ein sprachliches, soziales, kulturelles Konstrukt. Damit geht die negative Behauptung einher, der Körper sei an sich selbst unbestimmt oder unterbestimmt. Von *dem* Körper allgemein könne nicht gesprochen werden, sondern nur von den Diskursen und Praktiken, in die er unablösbar eingebunden ist. Die biologische Grundlage sei als solche völlig eingeschmolzen in unserer Konstruktion. Man könne nicht vom Körper schlechthin sprechen; das sei nichts Festes, Für-sich-Seiendes, keine Sache, aus deren Eigenschaften Schlüsse zu ziehen seien.¹²

Die Tatsache selbst ist kaum zu bestreiten: Unsere Auffassung von dem, was wir als körperliche Wesen sind, bestimmt unseren Umgang untereinander und mit der Welt. Aber die Behauptung geht weiter und führt zu einigen Verwicklungen. Als die Sprache der Griechen noch nicht über einen Begriff des Körpers (*σῶμα*) verfügte, hätten die Griechen auch noch keinen Körper gekannt; sie hätten strenggenommen keinen Körper gehabt.¹³ Hier stellt sich die Frage, was es für den Körper

¹¹ Descartes behandelt in seinem Werk *Traité des passions de l'âme* (Paris 1649) die sechs Grundaffekten, die zu verschiedenen Mischformen untereinander kombiniert werden können (Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*, franz.-dt. übers. Klaus Hammacher, Hamburg: 1984).

¹² »Die soziale Welt [...] konstruiert den Körper [...].« (Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling, Irene Kraus: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M.: 1997, S. 167). Vgl. ferner: Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater*. Die Selbstdarstellung im Alltag. München/Zürich: 1983.

¹³ Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: 1946.

bedeutet, ein sprachliches, soziales oder kulturelles Konstrukt zu sein. Offenbar ist die Grenze zum Unsinn hier besonders nah, und es kommt darauf an, intuitive Einsichten und argumentative Resultate genau zu trennen und aufzuzeigen, wo ihre Grenzen liegen und unter welchen Hinsichten sie sinnvoll sein können.

Beiden Tendenzen, die der Authentizität des Körperlichen und die der kulturellen Konstruktion, muss eine Theorie entgegengesetzt werden, welche die Selbstbezüglichkeit des Körpers betont. Und dies vor allem im Horizont der Geschichtlichkeit. Ein erster Blick zeigt: Natürlich ist der Körper in der Geschichte nicht vergessen worden, und er ist auch nicht entwertet und verachtet worden. Unsere heutige Sicht auf das Verhältnis von Körper und Geist legt uns nur ein anderes Körperkonzept nahe. Wir thematisieren den Körper unter anderen Prämissen und unter anderen Rubriken. So schreiben wir Affekte, Triebe und Begierden heute weitestgehend unserem Körper zu; wir begreifen z. B. den Sexualtrieb als ein biologisches oder auch soziales Phänomen, das wir *im Zusammenhang mit dem Körper* diskutieren. In der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts findet man dieses Phänomen unter dem Begriff der Seele und ihrer Affekte. In diesem Zusammenhang klingt es wenig sinnvoll, zu sagen, die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts hätten ihren Körper schlechtweg vergessen, weil sie die Körperlichkeit des Menschen nicht eigens zum Thema gemacht hätten. Sie hatten einfach eine andere Auffassung vom Menschen, aber jedenfalls keine unkörperliche.

2 Homer – körperlose Helden: Wider die Authentizität des Körpers

Ich möchte jetzt einen kleinen Ausflug in das archaische Griechenland unternehmen. Ich tue das nicht als Fachwissenschaftler. Ich beziehe mich vielmehr auf einen Text von Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, aus den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, der meiner Auffassung nach erstaunliche Dinge über den Körperbegriff zu sagen hat.¹⁴ Am Beispiel der homerischen Heldenepen nämlich – das liegt an der kulturellen Fremdheit und der historischen Bedeutung des Textes – lässt sich vor allem die Frage nach der Konstruktivität stellen. Körperbegriffe werden; sie sind vorderhand nichts Fixiertes, ein für alle Mal Fertiges, nichts a priori Gültiges. Betrachtet man die Resultate des Philologen Bruno Snell, der schon sehr früh erkannte, dass wir es beim griechischen Denken über den Geist und auch über den Körper mit Konstrukten zu tun haben, so wird nachvollziehbar, dass ein Körperbegriff erst im Laufe der Zeit entstehen musste. Wie merkwürdig erscheint es aber dabei, dass wir nicht sagen können, die Griechen hätten keinen Körper gehabt, obwohl sie offenkundig im strengen Sinne keinen ›Körper‹ hatten. Ihr Körper war für sie vielmehr ein Aggregat von Gliedern, denen Kräfte einwohnen. Bruno Snell geht von der Annahme aus, dass die homerischen Griechen noch kein Wort für ›Körper‹ besessen hätten. ›Soma‹, das im späteren Griechisch analog mit Körper oder Leib gebraucht werden kann, bedeutet hier noch ›Leiche‹, also den

¹⁴ Ibid., insb. S. 15–36.

toten Körper. Snell weist darauf hin, dass auch dieser Ausdruck nur konkret gebraucht wird, also als Leiche eines konkreten Helden, nicht aber abstrakt.¹⁵ Intuitiv einleuchtend ist auch der Hinweis Snells auf die Darstellungen der archaischen Kunst jener Zeit, der sogenannten geometrischen Periode, wie man sie vielfältig auf Vasen und anderen Keramiken ab dem 8. vorchristlichen Jahrhundert findet. Berühmt etwa ist die Dipylon-Vase, die in einer antiken Begräbnisstätte vor dem Stadttor Athens gefunden wurde. Die abgebildeten Menschen – auch Tiere finden sich hier in ähnlicher Weise wiedergegeben – bestehen aus Kombination von Gliedern, die Gelenke sind als Nahtstellen dargestellt, die überausgeprägte, muskulöse Glieder miteinander verbinden. Die Oberkörper sind dreieckig, die Taillen sind kaum vorhanden. Der Körper dieser Menschen besteht nur aus ihren Gliedern, deren Zusammenhang nur lose dargestellt ist. Sie ähneln eher einer Gliederpuppe.

Was sich hieran zunächst zeigt, ist die Tatsache, dass es keinen authentischen Körper gibt. Der Körper ist nichts unmittelbares, unhintergebares. Weder die Bewegung des Körpers noch seine Vollzüge können einen Status für sich beanspruchen, der es erlaubt, den Körper in eine grundlegende Position zu bringen. Es ist unmöglich, die Körperlichkeit gegen die Intellektualität auszuspielen. Der kurze Blick auf die homerischen Menschen zeigt, dass der *Körper* ein Konzept ist. Dies ist keine anthropologische Konstante, sondern entwickelt sich im Laufe der Zeit. Ich glaube, dass das Körperkonzept eine Antwort auf ganz bestimmte Anforderungen ist, die, blickt man etwa auf Platon, aus wissenschaftlichen Gründen notwendig wird, nämlich dann, wenn man erklären will, wie dauerhaftes Wissen trotz körperlicher Hinfälligkeit begründet werden kann. Dieses Bedürfnis stammt nicht aus der Zeit Homers, sondern kommt erst in der sogenannten griechischen Aufklärung zur Geltung, in der die Frage nach Gründen nicht mehr mythologisch, sondern durch Prüfung und Rechenschaftgeben beantwortet wird.

Daraus resultiert zunächst die Einsicht, dass ein unkritischer Ausgang von der *Leiblichkeit*, wie in der Phänomenologie, oder von der *Körperlichkeit*, wie in zahlreichen gegenwärtigen Körpertheorien, freiwillig oder unfreiwillig naiv ist. Diese Naivität ist dem Versuch geschuldet, zu der als abstrakt und objektivistisch empfundenen Wissenschaft vom menschlichen Körper eine Gegenposition zu entwickeln. Es wird dabei jedoch übersehen, dass Körper und Leib Konzepte sind, die auf der Selbstbeschreibung der Menschen beruhen. Es geht in der Frage von *Körper sein* und *Körper haben* also unmittelbar um Selbsthabe und Selbstsein. Die Verschleierung oder die Naivität besteht darin, dieses Zugleich von Körper und Selbst unterwandern zu wollen. Denn in Selbsthabe und Selbstsein spricht sich die Selbstbezüglichkeit des konzeptionellen Wesens des Menschen aus, der, indem er spricht, von sich spricht.

3 Descartes Dualismus

Die Frage nach Selbstsein und Selbsthabe in der Konzeption des Menschen als Körper ist immer verbunden mit der Frage nach einem dualistischen Theoriede-

¹⁵ Ibid.

sign. Diese Frage ist ein Streit, der viele Facetten hat. Als Stichwort ist hier die Ganzheitlichkeit zu nennen, die wie eine Kampfpapare all jenen entgegengehalten wird, die Momente, Aspekte oder Polaritäten des Menschen unterscheiden wollen. Dabei gilt sicherlich: Ein strenger Dualismus, der eine ontologische Trennung des Menschen, eine dingliche Zweiteilung in Form und Materie oder Seele und Körper verteidigt, ist wohl kaum je vertreten worden. Der Grund dafür ist sachlicher Natur. Entweder die Form oder die Seele ist selbst materiell, dann fielen der scharfe Dualismus weg, denn dann wären Körper und Seele gleichermaßen materiell. Ihr Unterschied wäre ontologisch ein Stufenunterschied, kein prinzipieller Gegensatz. Eine solche Auffassung findet man etwa in der Anthropologie der frühen Christen, besonders markant bei Tertullian.¹⁶ Oder aber Form und Materie, Seele und Körper wären immateriell. Dann wäre der Unterschied gleichfalls nur graduell, nicht prinzipiell. Eine solche Theorie lässt sich für den Neuplatonismus feststellen, für den die Materie Nichts ist, ein unendlicher Grad des Abfalls vom Einen. Hier gibt es keinen Dualismus, sondern nur Privation. Sind aber Form und Materie, Seele und Geist entgegengesetzt, dann sind Seele und Form keine Dinge, sondern das Gegenteil von Dingen. Ihre Entgegensetzung ist deshalb auch nicht ontologisch aufzufassen. Wie verhält es sich nun bei Descartes? Wenigstens Descartes wird doch wohl einen ontologischen Dualismus vertreten haben?

Descartes wird stets genannt, wenn es um den Beginn des neuzeitlichen Denkens geht. Zugleich ist sein Name mit der Erfindung des neuzeitlichen Dualismus unauflösbar verknüpft. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich hierbei um ein historisch berechtigtes Urteil oder um ein bloßes Vorurteil handelt. Diese Frage ist nicht in Hinblick auf historische Gerechtigkeit wichtig, sondern deshalb, weil sich die gegenwärtige Diskussion noch immer an Descartes bricht. Das gleiche gilt für die Philosophie der Subjektivität, die gegenwärtig gerne auf Descartes zurückgeführt wird. Ich weiche in beiden Fragen ziemlich stark von diesen Lesweisen Descartes' ab. Ich sehe hier weder einen ontologischen Dualismus inklusive Leibverachtung, sondern eher einen methodischen Dualismus, noch bin ich der Auffassung, dass die Subjektivitätstheorie in Descartes einen besonders starken Vertreter oder gar ihren Gründungsvater gefunden hätte, sondern sehe bei Descartes eher einen latenten Materialismus.

Tatsächlich ist es wohl das unaufgelöste Problem des Subjekts in der Gegenwart, das Descartes diese Ehre hat zukommen lassen: Es heißt, er habe die Entwicklung einer Philosophie des Subjekts auf den Weg gebracht. Für viele heutige Zeitgenossen ist dies eine zweifelhafte Ehre: Sie sehen Descartes als den Protagonisten eines unangenehmen Dualismus, deren eine Seite das neuzeitliche Subjekt und deren andere der vernachlässigte Körper ist. Insbesondere die französische Philosophie arbeitet sich an diesem Moment der Philosophie Descartes ab wie an einem Übervater. Dabei muss es durchaus fraglich bleiben, ab wann man bereit ist, von einer Theorie des Subjekts zu sprechen. Das hängt wohl stark davon ab,

¹⁶ Tertullian vertritt explizit die Auffassung, alles Wirkliche sei körperlich (*«Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.»*) und die Körperlichkeit der Seele sei nur dadurch distinkt, daß sie in einem besonderen Stoff bestehe. Vgl. Tertullian: *De Carne Christi*, hrsg. u. übers. hrsg. Ernest Evans, London: 1956, S. 42.

wie der eigene Begriff von Subjektivität geprägt ist. Zuweilen ist gar schon in Bezug auf Heraklits *logos* von Subjektivität die Rede.¹⁷ Andere werden erst bereit sein von Subjektivität zu sprechen, wenn auch von den konstitutiven Leistungen des Subjekts explizit gesprochen wird, also etwa bei Kant. Insgesamt kann man vielleicht die Aufregung etwas beruhigen, indem man einerseits darauf insistiert, die zugrundegelegte Begrifflichkeit zu klären. Andererseits kann die extraordinary Stelle, die Descartes in einer Geschichte des Subjekts einnehmen soll, etwas weniger stark konturiert werden, wenn man Descartes an andere Theorien anschließt, seien diese nun mittelalterlicher oder antiker Provenienz, stammten diese nun von den Philosophen der Renaissance oder des Humanismus.

In den *Meditationen* liest sich dieser Vorrang des Subjekts als eine Entdeckungsreise auf der Suche nach unmittelbarer Gewissheit. Der methodische Zweifel lässt zunächst das sinnlich Gegebene in seiner Unzuverlässigkeit aufscheinen. Dies ist ein seit Parmenides und Platon wiederkehrendes Motiv: Das, was uns unmittelbar vor Augen liegt, ist zugleich dasjenige, was am unzuverlässigsten ist, wenn man die Sache *erkennen* will. Auch der Körper, den ich habe, könnte nur geträumt sein. Ein Täuschergott, den Descartes behelfsweise einführt, kann dann die Möglichkeit plausibilisieren, dass selbst die allgemeinen Inhalte, wie Ausdehnung und Kraft und auch die Mathematik und Logik falsch sein könnten. Erst in der unbezweifelbaren Feststellung, dass ich selbst, wenn ich zweifle als dieser Zweifelnde nicht nicht sein kann, ergibt den erlösenden archimedischen Punkt, von dem her Descartes sein Lehrgebäude aufbauen kann.

Die Verkoppelung von Selbstgewissheit und Verschiedenheit vom Körper hat einen Riss zur Folge, der nun Innen und Außen trennt. Anders als Augustinus, der eine neuplatonische Instanzentheorie bevorzugte, behilft sich Descartes mit einer Substanztheorie, der man ihre mittelalterlichen Wurzeln noch durchaus ansehen kann. Descartes unterscheidet zwei Substanzen: eine *res cogitans*, die denkende, nicht ausgedehnte Substanz, und die *res extensa*, die ausgedehnte, nicht denkende Substanz. Interessant ist hier die metamethodologische Beobachtung, dass diese Trennung von Descartes nicht etwa nur vorgefunden wird, sondern dass sie methodologisch erzeugt wird, durch eine Tätigkeit des Denkens. Aus dieser Perspektive stellen sich die Überlegungen Descartes so dar, dass erst der Reflex des Denkens auf sich selbst die Trennung der denkenden Substanz von den ausgedehnten Körpern hervorbringt. Man könnte diese Beobachtung als Prozess ausdrücken: Indem erst das Denken sich auf sich selbst bezieht, wird die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* für das Denken wirklich. Darin spiegelt sich der Schritt von der Selbsthabe zum Selbstsein. Die Possessivität des Körpers führt zu der Annahme, er könnte auf einer Täuschung beruhen. Erst die Performanz in der Selbstbezüglichkeit des *Ich-denke*, lässt für Descartes die gewünschte Gewissheit aufscheinen. So ist es eine Selbstunterscheidung des Selbst, das Selbsthabe und Selbstsein in sich selbst unterscheidet. Possessivität und Performanz stehen dabei nicht nebeneinander als mögliche gleichgewichtete Aspekte, sondern die Performanz des *Ich-denke*

¹⁷ Emil Weerts verhandelt z. B. den Logos-Begriff Heraklits unter der Überschrift »Die Subjektivität« (vgl. Weerts, Emil: *Heraklit und Herakliteer*. Berlin: 1926, S. 26).

garantiert die Gewissheit des Selbstseins, dies allerdings nur in der sprachlichen Form der Selbsthabe: *Cogito sum*.

Solche Formulierungen finden sich zugeständenermaßen bei Descartes nicht. Descartes scheint vielmehr völlig darauf konzentriert zu sein, zunächst einen Unterscheidungsgrund gefunden zu haben, der es ihm ermöglicht, einerseits Gewissheit zu erlangen und andererseits einen Standpunkt gegenüber der sinnlichen Körperlichkeit zu beziehen. Der Hiatus zwischen Geist und Körper etabliert sich und wird damit zugleich zum Problem.

4 Der Körper – eine Gliedermaschine

So sehr man nun diese scheinbar gewaltsame Trennung bedauern mag, so darf man doch nicht übersehen, dass dieser Standpunkt des Denkens gegenüber der dinglichen und sinnlichen Wirklichkeit in gewisser Hinsicht überaus plausibel ist. Erst wenn sich das Element des Geistigen aus seiner Verstrickung mit dem Konkreten, dem Dies und Das, isolieren kann, um bei sich zu sein und sich als das zu erkennen, was es eigentlich ist und kann, gibt es sowohl eine Möglichkeit zur Begründung von Physik und Mathematik jenseits vom bloßen ziellosen Experiment, als auch eine Möglichkeit zur Begründung von Sittlichkeit und Staatlichkeit jenseits von Willkür und Diktatur. Dieses Anrecht des Allgemeinen in der Sphäre des Vernünftigen kann nur zur Geltung kommen, wenn die Möglichkeit einer Isolation, eines Für-sich-Bestehens gegeben ist. Das Geistige, man mag mir diese erst vagen Bezeichnungen hier nachsehen, muss seine eigene Andersartigkeit gegenüber der Dingwelt zuerst einmal formulieren, um zu Gewissheit, Methode und Struktur zu kommen. Zugleich deutet sich darin ein Menschenbild an, dass nicht auf bloße Dinghaftigkeit zu reduzieren ist.

Nun wäre es gerade in Bezug auf Descartes sicher ein Fehlschluss, aus dieser Trennung des Körpers vom Geist nun zu folgern, Descartes habe den Körper missachten müssen. Eigenartigerweise ist das genaue Gegenteil der Fall. Der menschliche Körper rückt in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Seine Teile zu verstehen ist eine ernste Aufgabe, seine Teile zu reparieren eine hohe Kunst. Methodologisch steckt dahinter ein Wandel des Körperverständnisses. Der Körper wird nun für Descartes zu einer Gliedermaschine:

»Ich stelle mir einmal vor, daß der Körper nichts anderes sei als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott gänzlich in der Absicht formt, sie uns so ähnlich wie möglich zu machen, und zwar derart, dass er ihr nicht nur äußerlich die Farbe und die Gestalt aller unserer Glieder gibt, sondern auch in ihr Inneres alle jene Teile legt, die notwendig sind, um sie laufen, essen, atmen, kurz, all unsere Funktionen nachahmen zu lassen, von denen man sich vorstellen könnte, daß sie aus der Materie ihren Ursprung nehmen und lediglich von der Disposition der Organe abhängen. Wir sehen Uhren, kunstvolle Wasserspiele, Mühlen und andere ähnliche Maschinen, die, obwohl sie nur von Menschenhand hergestellt wurden, nicht der Kraft entbehren, sich aus sich selbst auf ganz verschiedene Weise zu bewegen. Und wie mir scheint, könnte ich mir von einer Maschine, die – wie ich einmal annehme – aus der Hand Gottes angefertigt sein soll, nicht so viele

Bewegungsarten vorstellen noch ihr so viele kunstvolle Bildung zuschreiben, daß man sich nicht vorstellen könnte, daß sie nicht noch mehr davon besitzen kann. Ich werde mich also nicht dabei aufhalten, die Knochen, Nerven, Muskeln, Venen, Arterien, den Magen, die Leber, Milz, das Herz, das Gehirn zu beschreiben, noch all die anderen verschiedenen Teile, aus denen die Maschine zusammengesetzt sein muß. Denn ich unterstelle, daß sie ganz und gar den Teilen unseres Körpers gleichen, die dieselben Namen tragen und die man sich durch einen gelehrten Anatomen zeigen lassen kann.«¹⁸

Interessanterweise verändert Descartes hier die aus der biblischen Überlieferung bekannte Beziehung zwischen Gott und Mensch bei der Schöpfung signifikant. Der Mensch wird nicht nach dem Bilde Gottes gemacht, sondern nach dem Bild des Menschen. Die Gliedemaschine wird in Descartes Gedankenexperiment durch Verähnlichung, so weit es geht, dem Menschen angeglichen. Darin zeigt sich deutlich, dass Descartes bei seinen Überlegungen den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Das Gedankenexperiment dient der Erklärung der menschlichen Konstitution mit den Mitteln seiner Zeit, nämlich durch ein mechanistisches Erklärungsparadigma.

In der Zeit Descartes werden große Fortschritte in der Medizin verzeichnet. Descartes ist überzeugt, dass sie dazu beitragen werden, die Lebensbedingungen des Menschen zu verbessern. Er verspricht sich Verbesserungen, die zur Erhaltung der Gesundheit beitragen werden. Er ist optimistisch, dass die menschliche Maschine durch den medizinischen Techniker repariert werden kann, um so die Lebensspanne zu erweitern, bis der Mensch nahezu unbegrenzt leben kann. Er hält die Gesundheit für das wichtigste Gut von allen, denn sie sei die Grundlage aller anderen Güter des Lebens.¹⁹ Seine Vorstellung vom menschlichen Körper verdankt sich der Hoffnung, sein Funktionieren durch mechanische Prinzipien begreifen zu können. Der menschliche Körper ist nicht eine Maschine wie ein Roboter, sondern ungleich vollkommener, aber trotzdem den Regeln der Mechanik unterworfen. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass der Körper *in toto* der naturwissenschaftlichen Analyse zugänglich ist. Das ist eine Voraussetzung, die durchaus nicht selbstverständlich ist. Sie ersetzt nämlich das aristotelische Paradigma einer inneren Zweckmäßigkeit des Organischen durch eine kausaldeterministische Erklärungsweise. Es handelt sich bei Descartes um die Wende zu einer wissenschaftlich orientierten analytischen Medizin, hier zunächst vorgeführt am Paradigma der Mechanik. Descartes hatte das anatomische Beweismaterial vor Augen. Das Herz als Pumpe – Harvey hatte 1616 den Blutkreislauf entdeckt.

Unser Blick auf diese Zeit ist getrübt durch frankensteinische Phantasien, durch Züchtungsträume, die Maschinenhallen der industriellen Hochzeit oder Reinräume der Chipproduzenten. Descartes denkt nicht an Enhancement durch technisch-pharmazeutische Entwicklung. Seine Ideen greifen noch zurück auf die

¹⁸ Descartes, René: *Über den Menschen: (1632)*. übers. Karl E. Rothschuh, Heidelberg: 1969, S. 44.

¹⁹ Descartes, René: *Discours de la méthode, Sixième Parte* (Descartes, René, *Ceuvres et lettres*. Paris: 1953, S. 167).

Vorstellung einer natürlichen Konstitution des Menschen, die allererst zum Vorschein gebracht werden muss.

Es etabliert sich dadurch neben der Trennung von geistiger und körperlicher Substanz auch eine Trennung im Körper selbst. Einerseits kann der Körper unter der Perspektive des analytischen Mediziners betrachtet werden als eine Gliedermaschine, deren Mechanismus es zu enträtseln gilt, um ihn notfalls reparieren oder verbessern zu können. Andererseits kann der Körper unter der Perspektive der Empfindsamkeit, seiner inneren Regungen, seines Ausdrucks aufgefasst werden. Bei Descartes treten Körper und Leib auseinander. Wenn auch noch nicht terminologisch explizit. Aber die Schwierigkeiten deuten sich bereits an. Der *Körper* ist in diesem Sinne eine ausgedehnte Substanz, so wie er sich in den Augen eines Dritten darstellt, eine Folge der Selbsthabe. Der Blick auf den *Leib* kommt aus der Innenperspektive. Wohl kein Phänomen macht dies klarer als der Schmerz. Und natürlich interessiert sich Descartes brennend für Schmerzphänomene, weil sie den Zusammenhang von Körper und Seele aufzeigen. Der Schmerz ist ein Zustand des Körpers. Seine Physiologie muss sich aus der Gliedermaschine, aus ihren Teilen und ihrem Zusammenwirken erklären lassen. Aus Sicht der humanistischen Tradition der europäischen Medizin muss die bloß analytische Seite durch eine therapeutische ergänzt werden. Es muss also etwas gegen den Schmerz getan werden, indem man die Ursachen behebt oder indem man den Wirkzusammenhang unterbricht oder hemmt. Aus der Perspektive des Leibes ist der Schmerz unerträglich und unausweichlich zugleich, in seiner Intensität und Qualität unverträglich individuell, daher kaum zu verallgemeinern oder sprachlich zu fassen. Diese Differenzierung nimmt Descartes noch nicht vor. Aber er weiß natürlich, dass beide Seiten – *res cogitans* und *res extensa* – nicht voneinander abgetrennt existieren. Ihr Zusammenhang wird ihm allerdings zu einem theoretischen Problem.

5 Einheit von Körper und Geist

Nun lehrt gerade der Schmerz – und man kann hinzufügen, auch alle Affekte lehren dies –, dass Körper und Geist auf andere Art beieinander sind als Dinge in Dingen: In der 6. Meditation kommt Descartes darauf zu sprechen und gibt folgendes bekannte Bild.

»Es lehrt mich ferner die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich nicht nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Ding bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch bloßes Denken erfassen, wie der Schiffer durch das Gesicht wahrnimmt, wenn irgend etwas am Schiffe zerbricht, und ich würde alsdann, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedarf, eben dies in bestimmter Weise denken, ohne dabei die verworrenen Hunger- oder Durstempfindungen zu haben. Denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts

anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewußtseins.«²⁰

Körper und Geist sind für Descartes also auf eine ganz andere Art miteinander verbunden als etwa ineinander seiende Dinge, wie beispielsweise der Schiffer in seinem Schiff. Der Grund dafür liegt in den Empfindungen, also dem, was ich unter den Begriff der Leiblichkeit gefasst habe, insbesondere aber Hunger, Durst und Schmerz. Diese Konnotation ist einerseits aus einem systematischen Grund wichtig und andererseits aus einem historischen. Systematisch deshalb, weil Descartes die synthetische Einheit von Körper und Geist benennen kann. Er spricht nicht von einem Mangel an Nahrung oder Flüssigkeit, die sich an der Gliedermaschine bemerkbar macht, sondern von den Empfindungen der Gliedermaschine. Hier treten also offensichtlich Körper und Leib auseinander, zumindest was die Perspektive betrifft, unter der sie ausgesprochen werden.

Descartes begnügt sich hier mit der bloßen Faktizität des Zusammenhangs. Die *Erfahrung* lehrt es. Er beobachtet das synthetische Ganze, dass der Mensch ist. Dabei zerfällt der Mensch nicht in zwei getrennte Teile, Geist und Körper, sondern er ist phänomenal nur einer. Sein Schmerzempfinden, Hunger und Durst, zeigen, dass der Mensch sich nicht als Geist von sich als Körper trennen kann, selbst wenn er es, wie bei unerträglichem Schmerz, unbedingt will. Die Schwäche Descartes – und das ist ihm stets vorgehalten worden – bestehe in der vollständigen Disjunktion von Geist und Körper. Tatsächlich zeigt sich daran ein Rest noch mittelalterlichen Denkens, fasst er doch beide als Substanzen (*res*) auf. In einer historischen Perspektive muss man Descartes in Schutz nehmen: Der Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen/von der Pfalz zeigt, dass Descartes in seinen späten Lebensjahren die Auffassung vertrat, dass es sich bei der Dichotomie von Geist und Körper um eine gedankliche Unterscheidung handelt und nicht um real distinkte Entitäten.

»Erstens erwäge ich, dass wir gewisse primitive Begriffe haben, die gleichsam ursprünglich sind, nach deren Modell wir alle unsere anderen Erkenntnisse bilden. Und es gibt nur sehr wenig derartige Begriffe; denn nach dem Allgemeinen des Seins, der Zahl, der Dauer usw., die allem zukommen, was wir begreifen können, haben wir für den Körper im Besonderen nur den Begriff der Ausdehnung, aus dem die Begriffe der Gestalt und der Bewegung folgen; und für die Seele allein haben wir nur den des Gedankens, in dem die Wahrnehmungen des Begriffsvermögens und die Neigungen des Willens einbegriffen sind; für Seele und Körper zusammen haben wir schließlich nur den ihrer Vereinigung, von welchem der der Kraft abhängt, den Körper zu bewegen, auf die Seele zu wirken, indem er deren Gefühle und Leidenschaften verursacht. Ich erwäge auch, dass die ganze Wissenschaft der Menschen nur darin besteht, diese Begriffe richtig zu unterscheiden und jeden von ihnen nur den Dingen zuzuschreiben, denen er zugehört.«²¹

²⁰ Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: 1956, ³1977, S. 145 [102].

²¹ Descartes, René: *Briefe*. 1629–1650, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. von Max Bense, übers. von Fritz Baumgart, Köln u. a.: 1949.

Diese Textstelle ist äußerst interessant, nicht nur deshalb weil Descartes hier einen Apriorismus der Begriffe erklärt. Vielmehr zeigt sich hier, dass Descartes die begriffliche Konstruktion seiner Theorie, mithin den Modellcharakter seiner Grundtrennung von Körper und Denken hervorhebt. Es scheint ihm nicht entgangen zu sein, dass seine Theorie als ontologischer Dualismus missverstanden werden kann. Hier findet sich indes in aller Klarheit die Selbstzuschreibung eines methodischen Dualismus. Mit diesem Schritt weg von der Ontologie hin zur Methodologie scheint sich Descartes tatsächlich auf dem Weg zu einer neuzeitlichen Betrachtung von Wirklichkeit und Wissenschaft zu bewegen.

6 Der Körper als Konstruktion: Wider den kulturellen Relativismus

Der *Körper* ist eine Abstraktion. Körperbegriffe sind kulturelle Konstruktionen. Wie ordnet sich darin aber der individuelle Körper ein? Was ist mit *meinem* Körper? Der ist schließlich weder eine Abstraktion noch eine Konstruktion. Es zeigt sich eine Ambivalenz von Konstruktivität der Körperbegriffe und der Authentizität des eigenen Körpers/Leibs. Es ist aber die Frage, ob vom individuellen Körper her die Lücke geschlossen werden kann. Dazu ist als erstes zu fragen, ob das Nachdenken über den Menschen – sinnvoll und argumentativ – seinen systematischen Ausgangspunkt überhaupt von einer *Unmittelbarkeit* aus nehmen kann. Dabei ist zwischen Weltzugang und Selbstbeschreibung zu unterscheiden. Der Körper ist in seinem Weltzugang ausgezeichnet. Arthur Schopenhauer geht sogar so weit, den Körper nicht nur als einzigen unmittelbaren Zugang zur Welt, sondern zugleich als unmittelbaren Ausdruck des Weltprinzips zu begreifen. Für ihn ist das Selbstbewusstsein tatsächlich ein Epiphänomen, das nur vorgaukelt, etwas Substantielles beizutragen, während es faktisch – allerdings unbewusst – Organ des Körpers ist, der wiederum nichts anderes ausdrückt als den chaotischen Weltwillen, einen blinden Trieb, der nur will und nur Wollen will. Nach Schopenhauer jedenfalls ist der Körper ein Sein, das ein Selbst hat, eine Selbsthabe ganz anderer Form, der das Selbstsein polar entgegengesetzt ist.

Die bloße Unmittelbarkeit selbst aber bildet eine Grenze, denn sie ist allem Kognitiven unzugänglich, daher sowohl der direktiven Steuerung als auch jeder emanzipatorischen Anstrengung entzogen und somit sowohl der versklavenden Repression als auch der befreienden Aufklärung unerreichbar. Das ist der Grund dafür, dass die Unmittelbarkeit des Körperlichen in ideologisch zweckorientierten Konzepten wechselnde Konjunktur hat.²² Der Körper als solcher kommt indes – wie ein Blick auf historische Körperkonzepte zeigen kann – in keiner Theorie und letztlich in keiner Praxis als solcher vor. Das hieße nämlich, das Selbstsein wie die Selbsthabe zu unterlaufen. Der Körper ist immer bereits eingebettet in Formen der Selbstbeschreibung, die kulturell, gesellschaftlich, individuell und philosophisch argumentativ präformiert sind.

²² Vgl. Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: 1940.

Es ist vielfach gezeigt worden, dass der Weltzugang und die Selbstbeschreibung des Menschen nie ohne Konzeptualisierungen auskommen. In der historischen Perspektive zeigen sich die Auffassungen vom Körper/Leib in Abhängigkeit von anderen universellen philosophischen Entwürfen. Was der *Körper* ist, bestimmt sich durch die kohärenten Auffassungen, die sich der Mensch von der Welt bildet. Sie ist daher nicht unabhängig vom Nachdenken des Menschen über Welt, Gott und Gesellschaft. Daher ist die Position der unmittelbaren Leiblichkeit, eines ›Leib-Aprioris‹ oder einer Authentizität des Leiblichen zu korrigieren. Das berechnete Interesse dieser Positionen beruht in ihrer kritisch-ablehnenden Seite gegen den einseitigen Anspruch eines wissenschaftlichen Objektivismus, der sich einzig aus naturwissenschaftlichen Quellen (z. B. aus der Neurophysiologie) speist. Ihre Schwäche besteht darin, dass sie das Unmittelbare *deutet* und damit entweder das Irrationale zulassen oder Metaphysisches konzedieren muss.

Die Individualität des Körperlichen kann daher nur aufgefasst werden als eine den Menschen insgesamt auszeichnende jeweils jedem und daher allen zukommende Zentralperspektive. Diese Ichhaftigkeit des Welt- und Selbstbezugs ist weder kognitivistisch eingeschränkt noch egoistisch zugespitzt noch methodenindividualistisch eingeengt. Sie ist auf den Körper bezogen, konkret, und daher in der Bewegung wie im Schmerz gleichermaßen Gravitationspunkt ohne Ausdehnung. Sie ist für die Theorie aber nicht ohne die Anstrengung des Nachdenkens zu haben: Sie ist der Ort der Vermittlung selbst, *unmittelbare Vermittlung*, die letztlich die verschiedenen Bezüge des Menschen in seinen Weltzugängen und Selbstbeschreibungen zu vermitteln in der Lage ist.

Im ersten Teil des Aufsatzes habe ich mit einem historischen Blick auf längst vergangene geschichtliche Welten zu zeigen versucht, dass das Körperkonzept gemacht und hervorgebracht ist. Wichtig ist daran, dass es sich bei Körper und Geist, bei Leib und Seele um Differenzierung handelt, die aus bestimmten Gründen heraus getroffen wurden. Zunächst ging es um bloß kulturell-kultische Unterschiede. Erst mit Platon etabliert sich ein philosophisches Interesse an einer Abtrennbarkeit und Isolierung des Geistigen als ein notwendiger Schritt zur Verwissenschaftlichung der Weltsicht. Dieser Schritt ist eine konsequente Entwicklung einer auf Rechtfertigung und Argumentation sich stützenden Philosophie, die sich zudem ihrer selbst bewusst ist. Tatsächlich sprechen die Gültigkeit von Argumenten und deren Anspruch auf über- und unzeitliche Geltung für eine Isolierung des Geistigen. Wenn das Geistige immer unablöslich an einen konkreten Körper geknüpft wäre, so die Überlegung, müsste es so schnell vergehen und sich so schnell verändern wie die Körper selbst. Die Erfahrung zeigt das Gegenteil. Argumente, Theorien, Wissen und Fertigkeit überdauern den Einzelnen in seiner körperhaften Existenz und weisen über ihn hinaus. Für Platon ein wichtiges Indiz zur Überwindung einer Theorie, die – wie die des Protagoras – einzig von einem ewigen Fluss der Erscheinungen ausgeht, ohne ein wesentliches Sein, das ewig, unwandelbar und überzeitlich ist, anzusetzen. Hier scheint ein Sinn von Konstruktion auf, der die Differenz von Körper und Geist nicht in einen Substanzdualismus einmünden lässt. Konstruktion bedeutet dann mehr als eine bloße Erfindung. Konstruktion ist vielmehr der methodische Unterbau einer beginnenden Wissenschaftlichkeit. Das Gebäude, das durch diese Konstruktion errichtet wird, reicht bis in die Gegenwart

hinein und ist mit unserer technisch-wissenschaftlichen Welt unlösbar verbunden. Es geht dabei keineswegs um einen zu überwindenden, irreführenden Dualismus. Vielmehr erlaubt das Zu-sich-Kommen des Geistigen eine methodische Einsicht, die zugleich Einsicht in die Methode ist. Sie mündet in eine Erklärung des Wissens in seiner wesentlichen Eigentümlichkeit. Gerade weil das Körperkonzept mit der Auffassung von Selbstbezüglichkeit einhergeht, muss der Körper durch Selbstsein und Selbsthabe ausgedrückt werden. Denn er ist nicht das Andere der Vernunft, sondern ist durch die Vernunft, dadurch natürlich nicht durchgängig vernünftig.

Wir haben also einen doppelten Blick auf die Konstruktion von Körper und Geist, Leib und Seele. Einerseits ergibt sich die Konstruktion aus einer sachlich notwendigen, argumentativ nachvollziehbaren und philosophisch begründeten Isolierung des Geistigen, als eines für sich bestehenden und methodisch abgesicherten Bereichs der Wahrheit und der Wahrheitsansprüche. Andererseits erscheint die Konstruktion nur uns, in der Retrospektive, in der Abschattung gegen unsere scheinbar aufgeklärte Epoche. So erklärt die Konstruktion zweierlei: Erstens das Zu-sich-Kommen des Geistigen als einer isolierten Sphäre des Wissens und zweitens die Unhintergebarkeit des Kulturellen in seiner Historizität.

7 Der Mensch als Doppelwesen

Der Mensch wird offenkundig unter einem Doppelaspekt zu betrachten sein: als geistiges, mit Willen begabtes Wesen und als körperliches, biologisches Gattungswesen. Es scheint zunächst nur die Frage zu sein, wie man diesen Doppelaspekt zu werten habe. Ist der geistig-seelische Pol abtrennbar und etwas für sich, das neben dem Menschen als biologischen Körper zu stehen käme? Aus dieser Behauptung ergeben sich zahlreiche Probleme, warum sollte nicht deren Lösung in ihrem Gegenstück zu finden sein. Ein möglicher Weg liegt daher in der Betonung der Authentizität, der Eigentlichkeit und Unmittelbarkeit des geistig-seelisch-körperlich-leiblichen Gesamtwesens, als das uns der Mensch erscheint, wenn er in seinen wirklichen Vollzügen betrachtet wird.

Tatsächlich ist das kein möglicher *Lösungsweg*. Die Rekonstruktion des Zustandekommens dualistischer Auffassungen vom Menschen, zeigt nämlich gerade deren Notwendigkeit auf. Wir haben es nicht nur mit kultureller Diversität zu tun, sondern mit wissenschaftsinternen Entscheidungen. Gerade dann, wenn es darum zu tun ist, die Besonderheit des Menschen in allen seinen Lebensbezügen darzustellen, scheint mindestens seit der Zeit Platons ›Ganzheitlichkeit‹ gerade keine ›Vollständigkeit‹ der Beschreibungselemente zu garantieren. Insbesondere der Aspekt der Wissenschaft erfordert offenkundig eine gewisse Selbstständigkeit des Geistigen. Das Leib-Apriori ist gedacht als Gegenentwurf zum Siegeszug des wissenschaftlichen Objektivismus. Es mündet aber in einem schwachen Individualismus, von dem her weder die Gesellschaft noch der Mensch der Moderne beschrieben werden kann. So lässt sich von dort her zwar ein gewisses kritisches Potential formulieren; es kommt aber über die bloße Absichtserklärung eines besseren Diesseits nicht hinaus.

Andererseits kann der kulturelle Konstruktivismus nicht befriedigen. Er kennt kein Apriori, auch nicht das des Leibes. Er unterspült zwar ebenso die Absolutheit eines szientifischen Weltbildes, verbleibt aber in einer relativierenden, letztlich vergleichgültigenden Haltung gegenüber seinem Objekt: dem Körper. Ich möchte eine andere Antwort vorschlagen: Die vielfältigen, zum Teil erheblich divergierenden Aussagen über den Menschen sind zunächst einmal Selbstaussagen. Es handelt sich dabei um Selbstaussagen des Menschen. Der Mensch thematisiert sich selbst. Er spricht von sich, wenn er von seinem Körper spricht. Er schreibt sich etwas zu oder eben genau nicht. Es liegt deshalb allen Überlegungen über das körperliche Sein des Menschen immer ein versteckter Selbstbezug zugrunde, der sich potentiell oder aktual in Selbstsein und Selbsthabe ausdrückt.

Das hat auch Folgen für unsere Perspektive auf die gewesenen Selbstaussagen. Für uns Heutige ist es hochgradig interessant zu verstehen, wie das Verhältnis von sprachlicher Konstruktion und Realität beschaffen ist. In die Beschreibung der Konstruktion, ihrer Bedingungen und Grenzen, fließen nämlich die gegenwärtigen Begriffe genauso ein, wie sie erst möglich sind, aufgrund unserer heute gesprochenen Sprache. So ist strenggenommen die Aussage nicht ganz richtig, es gäbe in Bezug auf den Körper nichts Festes, Unhintergebares, sondern nur wandelbare kulturelle Konstrukte. Vielmehr ist es unser eigenes, unhintergebares Körperverständnis, das all diesen Rekonstruktionen von Konstruktionen implizit zugrunde liegt. Richtig bleibt dann zwar, dass es nicht sinnvoll ist, von einer ewigen, unvergänglichen Idee des ›Körpers‹ auszugehen; eben so unbezweifelbar richtig ist es aber auch, dass stets ein ›Körperbegriff‹ als Bezugspunkt vorausgesetzt ist, nämlich jeweils der eigene, gegenwärtige, sei dieser auch in seinem Bedeutungsgehalt durch eine kulturelle Praxis genährt und bestimmt. Das Nichtkonstruierbare, d. h. stets Vorausgesetzte, ist der eigentliche Ausgangspunkt der Betrachtung. Die Rekonstruktion der Konstruktion eines Begriffs geschieht nur auf der Basis einer Selbstkonstruktion. Beim Nachdenken über den Körper entsteht die nicht zu leugnende Ambivalenz allerdings dadurch, dass es dem Nachdenken unmöglich ist, auch nur für kurze Zeit seinen Körper zu verlassen, probierhalber gleichsam, um einen anderen Anzug zu probieren. Unsere Leibhaftigkeit, die wir nicht besitzen, sondern sind, hält uns gerade davon ab, neutral auf die Geschichte der Körperwerdung des Menschen zu schauen. Vom eigenen Körper kann man nicht abstrahieren, um zu erkunden, wie andere Körperkonstrukte sind. Hier liegt allen Differenzsetzungen der intellektuellen Abstraktionsfähigkeit ein scheinbar Identisches zugrunde, dessen Unbegreiflichkeit auch die Begrifflichkeit infiltriert.

Darin liegt zunächst eine objektive Perspektive auf den Menschen. In unserer Darstellung zeigte sich das in einer anthropologischen Grundtendenz, die darin besteht zu fragen, was der Mensch sei. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf ein besonderes Objekt, den Menschen, von dem die Frage ist, was er ist und welche Stellung ihm in der Welt zukommt. Die Antwort darauf scheint aber immer fehl zu gehen. Der Grund dafür liegt in der unbeachtet gebliebenen Selbstaussage des Menschen, wenn er sich selbst zuwendet. Dadurch kommt ein neuer methodischer Aspekt zum tragen. Die anthropologische Fragestellung wendet sich in eine transzendentalphilosophische. Nicht der Mensch steht im Mittelpunkt, sondern der Begriff des Menschen.

Leicht bemerkbar wird dieser Wechsel der Perspektive an einer anthropologischen Grundfrage, was den Menschen nämlich vom Tier unterscheidet. Wie und mit welcher Methode auch immer eine Antwort versucht wird, durch die Angabe bloßer Eigenschaften ist nicht zu einer befriedigenden Auskunft zu kommen. Wichtig ist nämlich das Faktum, dass nur der Mensch diese Frage stellt, dass das Woher und Von-wem der Frage gerade nicht gleichgültig ist. Sie fließen in die Antwort ein. Nur der, der sich vom Tier unterscheidet, kann die Frage stellen, worin sich Mensch und Tier unterscheiden.

Dieses Beispiel zeigt, dass es möglicherweise irreführend ist, den Objekt-Menschen der Anthropologie zum Maßstab der Antwort zu machen. Näherliegend ist die Frage nach dem Menschen, insofern er sich selbst als Mensch charakterisiert, als Ganzer und als Aspektwesen. Das *Als*, das in der Formel ‚etwas *als* etwas bestimmen‘ auftaucht, ist ein charakterisierendes *Als*. Es hebt etwas hervor, bestimmt etwas, indem ein besonderes Merkmal, ein besonderer Aspekt herausgehoben wird. Daher ist die gewendete Frage nicht mehr anthropologisch, sondern begrifflich-methodisch. Tatsächlich liegt auch der gewendeten Frage eine Struktur zugrunde, nämlich die der Möglichkeitsbedingungen der Selbstthematizierung. Dadurch ist die Frage nicht nur begrifflich gewendet, sondern auch transzendentalphilosophisch instruiert.

Das bedeutet nun, dass die Frage nach dem Körper in inhaltlich-methodologischer Perspektive beantwortet werden muss. Es heißt also nicht mehr: Aus welchen Teilen besteht der Mensch, und gibt es einen isolierten geistig-seelischen Pol, und was ist mit dem Körper? Vielmehr heißt es jetzt: Unter welchen Bedingungen beschreibt sich der Mensch selbst als ein Wesen unter vielfältigen Aspekten. Zunächst verliert die Frage dadurch ihre ontologische Härte. Ein auf dieser Basis reformulierter Dualismus hätte niemals zur Folge, dass der Mensch zu einem Zweikomponenten-Wesen würde. Die Aussage könnte dann im Extremfall nur heißen: Der Mensch beschreibt sich selbst unter zwei einander ausschließenden Aspekten. In zweiter Hinsicht, und vielleicht noch viel bedeutsamer, lässt sich herausstellen, dass das Selbstbewusstsein, welches der Selbstauslegung zugrunde liegt, immer schon vorausgesetzt ist, auch dann wenn über den Körper des Menschen gesprochen wird. Hier lässt sich lernen, dass Selbsthabe und Selbstsein bereits in der Grundstruktur des Selbstbewusstseins angelegt sind. Die Einheit des Selbstseins wird durch die Zweiheit einer Selbstobjektivierung in der Selbsthabe gerade nicht destruiert. Die Selbstbezüglichkeit findet im Körper nicht ihr Anderes. Im Gegenteil: Selbstbezüglichkeit ist geradezu konstitutiv für die beiden Modi des Körperlichen, nämlich Selbstsein und Selbsthabe. Erst in einer Perspektive, in der die Objektivität und Abstraktion gefordert ist, lassen sich diese Basistermini auch in einer Anthropologie darstellen. Erklärlich wird dadurch nicht nur, wie der ›Körper‹ des Menschen als Konzept eine Geschichte haben kann, sondern ebenso wie der Mensch sich selbst unter grundlegenden Aspekten erkennen kann. Der wissenschaftliche Blick auf den Menschen ist daher nicht der Feind der Leiblichkeit, sondern ein besonderer, geschichtlich gewordener, gleichwohl objektiv begründeter Aspekt der Selbstauslegung des Menschen.

Literaturverzeichnis

- Asmuth, Christoph: »Enhancement – einige Problemfelder aus philosophischer Sicht«, in: *Suchttherapie. Prävention, Behandlung, wissenschaftliche Grundlagen 12 (2011)*, H. 4, S. 159–163.
- Baeumler, Alfred: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin: 1940.
- Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*, in: Irene Dölling, Irene Kraus: *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. M.: 1997.
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Gender Studies, Frankfurt a. M.: 1997.
- Descartes, René: *Briefe*. 1629–1650, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. von Max Bense, übers. von Fritz Baumgart, Köln u. a.: 1949.
- : *Die Leidenschaften der Seele*, franz.-dt. übers. Klaus Hammacher, Hamburg: 1984.
- : *Discours de la méthode*, Sixième Parte (Descartes, René, *Œuvres et lettres*. Paris: 1953).
- : *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: 1956, ³1977.
- : *Über den Menschen: (1632)*. übers. Karl E. Rothschuh, Heidelberg: 1969.
- Duden, Barbara: *Body history, a repertory*. Tandem, Wolfenbüttel 1990 (= Reihe Tandem Kultur- und Sozialgeschichte, 1).
- Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt a. M.: 2006.
- Gernhardt, Robert: *Gesammelte Gedichte*. 1954–2004, Frankfurt a. M.: ⁴2005.
- Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München/Zürich: 1983.
- Gugutzer, Robert: *Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld: 2006.
- : *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: 2004.
- Lorenz, Maren: *Leibhaftige Vergangenheit*. Einführung in die Körpergeschichte. Historische Einführungen, Tübingen: 2000).
- Pleßner, Helmut: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin [u. a.]: 1928.
- Sarasin, Philipp: *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt a. M.: 2001.
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: 1946.
- Tertullian: *De Carne Christi*, hrsg. u. übers. hrsg. Ernest Evans, London: 1956.
- Weerts, Emil: *Heraklit und Herakliterateer*, Berlin: 1926.