

„Leibniz“ in der neueren deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Bernhard Irrgang
Thomas Rentsch

Die Herausgeber:

Prof. Irrgang lehrt Technikphilosophie, Kulturtheorie der Technik, Grenzfragen
Biologie/Philosophie; Erarbeitung einer umfassenden Biophilosophie.

Thomas Rentsch ist Inhaber der Professur für Praktische Philosophie / Ethik an
der TU Dresden.

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2015

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Abstract Black Tech Background © Fotolia.com

Redaktion: Constanze Demuth

Satz: Michael Funk

Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-4769-5

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhalt

Bernhard Irrgang / Thomas Rentsch

Einleitung: Zur Leibphilosophie zwischen
Anthropologie und Phänomenologie 7

Die Neue Phänomenologie des Leibes

Hermann Schmitz

Die leibliche Grundlage des Personseins 13

Philipp Thomas

Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der
Paradigmen ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘ 29

Guido Rappe

Das Leibapriori im Kulturvergleich von antiken
griechischen und chinesischen
‚Techniken des Leibes‘ 45

Leib und menschliche Praxis

Bernhard Irrgang

Menschlicher Leib, personales Wissen, Praxis.
Zur Kritik der Leibkonzeption der
Neuen Phänomenologie 75

Thomas Rentsch

Leibapriori und Praxis 105

Zur Bedeutung von Leiblichkeit im Rahmen der Paradigmen ‚Wahrnehmung‘ und ‚Identität‘

Philipp Thomas

Zu Beginn möchte ich eine anschauliche Szene schildern und damit das Thema ‚sinnkonstitutive Paradigmen‘ erläutern: Während der Arbeit an einigen Kapiteln meiner Habilitationsschrift stieß ich mich an der idealistischen Tradition, in der viele unserer Denker stehen. Es schien fast unmöglich, aus der Zentrierung auf das *co-gito*, auf Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie auszubrechen. Zu dieser Zeit las ich den Bericht *Eine islamische Reise: Unter den Gläubigen* des Nobelpreisträgers V. S. Naipaul. Naipaul schildert in diesem Buch, wie er unmittelbar nach der geistlichen Revolution im Iran 1979 das Land bereist. Dabei besucht er auch die heilige Stadt Qom, circa 160 km südlich von Teheran, an deren berühmter Universität 14.000 angehende islamische Geistliche studieren. Durch Glück und Zufall gelingt es Naipaul, mit dem berühmten Ayatollah Shirazi, der von einem Leibwächter mit Maschinenpistole bewacht wird, ein Interview führen zu dürfen. Dieses Interview nun gerät zu einer großen Enttäuschung, denn es kommt zu gar keinem echten Gedankenaustausch. Vielmehr scheinen für den großen Gelehrten die Fragen Naipauls stets bloß Stichworte zu kleinen Vorträgen zu sein. Diese Vorträge bewegen sich, von immer neuen zufälligen Ausgangspunkten beginnend, stets in einem geschlossenen Ganzen, das, obwohl hermetisch abgeschirmt, scheinbar keine Antwort schuldig bleibt. Kritisch, ja verzweifelt schreibt Naipaul schließlich über dieses Interview: „Und immer wieder [...] rutschten wir an seiner Theologie entlang bis zum Wirrwarr seiner Gewissheiten.“¹

Ob Naipauls Urteil gerechtfertigt ist oder nicht, möchte ich nicht diskutieren. Naipaul zieht gar nicht in Betracht, dass ein fremdes Denken auch im Rahmen der einfachen Worte eines Interviews fremd bleiben muss und dass es vielleicht eines langen Studiums bedarf, um hier überhaupt einige Grundzüge verstehen zu können. Mich beschlich bei Naipauls Bericht aber der Gedanke, dass die geschilderte Szene uns selbst einen Spiegel vorhalten kann.

¹ Naipaul, Vidiadhar Surajprasad: *Eine islamische Reise: Unter den Gläubigen*, München 2002, S. 88.

Wie mag es einem Angehörigen einer anderen Kultur ergehen, wenn er an ein philosophisches Seminar einer Universität kommt und mit einem Mal mit der klassischen Tradition unserer Philosophie konfrontiert wird? Doch in diesem Kontext geht es mir gar nicht um Interkulturalität, sondern um die Veranschaulichung eines generellen (also auch intrakulturellen) Problems, nämlich der spezifischen Unverständlichkeiten und Fremdheiten innerhalb unserer eigenen Philosophie und Wissenschaft, die durch das Nebeneinander sinnkonstitutiver Paradigmen entstehen (das interkulturelle Beispiel soll ein intrakulturelles Phänomen veranschaulichen). Es ist die Erfahrung, für mich etwa auch bei der Lektüre von Philosophen wie Husserl und Heidegger, dass Fragen offen bleiben, dass uns aber keine Gelegenheit dazu gegeben wird, diese Fragen überhaupt zu formulieren, weil uns kein Vokabular zugestanden wird, in welchem wir die kritischen Fragen allererst artikulieren könnten.

Vermutlich ist diese Erfahrung, dass Fragen offen bleiben, für die es kein Vokabular gibt, die Erfahrung einer Grenze, welche gegeben ist durch ein sinnkonstituierendes Paradigma, daher könnte man auch sagen, diese Erfahrung ist die Erfahrung einer möglichen Welt (als Möglichkeit von Sinn). Von Anfang an (und hier passt Naipauls Beispiel nur zur Hälfte) muss das Sowohl-als-auch betont werden, das heißt die Fremdheit einerseits ebenso wie andererseits die Bedeutung erschließende Kraft sinnkonstituierender Paradigmen.

Die Erfahrung von Fremdheit lässt sich insbesondere auch dann machen, wenn man versucht, über Leiblichkeit zu philosophieren. Doch nicht die Leiblichkeit ist das Fremde, sondern die Philosophie, die Leiblichkeit nicht zu denken vermag. Wer über Leiblichkeit nachdenkt, und zwar nachdenkt vor dem Hintergrund der deutlichen und lebendigen Erfahrung leiblicher Phänomene, der kann mitunter gerade das Abgeschlossene, die Totalität bestimmter Traditionen der Philosophie empfinden. Es kann einem durchaus so vorkommen, als sei Leiblichkeit die *terra incognita* weiter Teile der Philosophie – ein blinder Fleck, der als solcher nicht einmal gesehen wird. Wichtige Paradigmen der Philosophie verfügen über kein Vokabular für Leiblichkeit. Diese bleibt innerhalb solcher Paradigmen ohne Bedeutung oder es handelt sich um eine sehr eingeschränkte Bedeutung.

Der folgende Gedankengang wirft im ersten Teil einen Blick auf spezifische Schwierigkeiten der Phänomenologie mit dem Leib. Hier möchte ich kritisch zeigen, wie schwierig es ist, Leiblichkeit unter den engen Vorgaben des Wahrnehmungsparadigmas zu denken – bei allem Reichtum der Leibphänomenologie hat diese auch etwas Steriles. Im zweiten Teil versuche ich, Leiblichkeit anders zu thematisieren, nämlich zusammen mit der Frage nach Subjektivität und Identität. Die Fragestellung des zweiten Teils lautet: Was gewinnt denkerisch Leiblichkeit (und was gewinnt Subjektivität), wenn Subjektivität zumindest auch leiblich gedacht wird, etwa in der Formel von der Leiblichkeit als negativer Identität? Den Gedankengang abschließen wird eine Art Rahmenfragestellung: Wie kann Leiblichkeit überhaupt philosophisch angemessen thematisch werden? Angemessen, das heißt so, dass Leiblichkeit als Phänomen möglichst unverkürzt gedacht werden kann – aber auch so, dass die Problemhöhe der Philosophie gewahrt bleibt, also etwa kein Rückfall in falsche Unmittelbarkeit oder in einen unkritischen Szientismus geschieht.

Leiblichkeit und Wahrnehmung. Der Leib in der Phänomenologie

Edmund Husserl schreibt in den *Ideen I*, „jede originär gegebene Anschauung [sei] eine Rechtsquelle der Erkenntnis“.² Daraus ergibt sich die Frage: Wie bietet sich Leiblichkeit originär dar für Bewusstsein? Eine mögliche Antwort ergibt sich aus der Epoché der Generalthesis als Seinsetzung.³ Diese Urteilsenthaltung stellt bezogen auf die keineswegs voraussetzungslosen naturwissenschaftlichen Konzepte des Körperlichen ohne Zweifel ein emanzipatorisches Potenzial dar. Die Urteilsenthaltung kann aber bezogen auf eine Philosophie der Leiblichkeit dazu führen, dass nur solche Aussagen über Leiblichkeit möglich sind, die in einem existenziellen Sinn unbeteiligt getroffen werden. Im Kontext des Epochégedankens zeigt sich also sogleich die Gefahr eines Phänomenverlusts hinsichtlich dessen, was Heidegger als „Jemeinigkeit“

² Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: Ders.: *Husserliana*, Bd. III, 1, hrsg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976, S. 51.

³ Vgl. ebd., §§ 31, 32.

bezeichnen wird. Ein anderer Gedankengang führt weiter: Husserl unterscheidet absolute (täuschungsfreie) Gegebenheitsweise der *cogitatio* und relative Gegebenheitsweise des *cogitatum*.⁴ Bezogen auf Leiblichkeit lässt sich meines Erachtens zur ersten Gegebenheitsweise sagen, dass man sich zum Beispiel im Schmerz selbst spürt, als Leib, der man selbst ist. Das *cogito* bekäme so auch eine leibliche Bedeutung. In den *Ideen I* taucht Leiblichkeit als Phänomen nur sehr indirekt und marginal auf – Husserls Radikalität eröffnet der Leiblichkeit hier kein sinnkonstitutives Vokabular.

In den *Ideen II* geht Husserl keinen entscheidenden Schritt weiter. „Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding [...]; andererseits [...] empfinde ich ‚auf‘ ihm und ‚in‘ ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungsempfindungen in den Fingerspitzen.“⁵ Leiblichkeit wird hier als Doppelrealität untersucht, auf diese Bestimmung Husserls geht die übliche Unterscheidung von Körper und Leib zurück. Mit dem Hinweis auf die, wie ich sagen würde, Leiblichkeit des *cogito* wird hier erneut, allerdings noch sehr schwach, Heideggers Gedanke der „Jemeinigkeit“ vorbereitet: In der Empfindung „Leib“ (nicht „Körper“) ist einem der eigene Leib originär gegeben, das heißt auch, ununterscheidbar vom *cogito* und damit vom erlebenden Ich – die Leibgegebenheit ist im Grunde eine Selbstgegebenheit, auch wenn Husserl dies noch nicht so formuliert.

Husserls philosophische Intrinspektion zeigt weiter, wie die Geschehnisse im Bewusstsein auch ständig durch Wünsche, Triebe, Ängste usw. begleitet beziehungsweise geprägt sind. Hier zeigt sich ein, wie Husserl sagt, „dunkler Untergrund“ des geistigen Ich.⁶ „[...] [D]urch alles Leben des Geistes geht die ‚blinde‘ Wirksamkeit von Assoziationen, Trieben, Gefühlen als Reizen und Bestimmungsgründen der Triebe, im Dunkeln auftauchenden Tendenzen etc., die den weiteren Lauf des Bewusstseins nach ‚blinden‘ Regeln bestimmen.“⁷ Dieser Untergrund, der irgendwie zum *cogito* dazu-

⁴ Vgl. ebd., § 46.

⁵ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: Ders.: *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 145.

⁶ Husserl, *Ideen II*, S. 276.

⁷ Ebd., S. 277.

gehört, ist selbsttätig (das eigentliche Ich ist ihm gegenüber passiv) – so ergibt sich schon bei Husserl eine Art leibliche Ur-Intentionalität: „In der Sphäre dieser Passivität, dieses von selbst sich Machens oder neu Kommens ([...] das Ich kann hinsehen, vorfinden [...]) haben wir eine Ursphäre der Intentionalität, einer uneigentlichen, weil von keiner eigentlichen ‚Intention auf‘ die Rede ist, wozu es des Ich bedarf.“⁸

In den *Ideen III* wird dieser leibliche Aspekt des *cogito* noch in Richtung der Dingwahrnehmung erweitert. Dem irgendwie auch leiblich verfassten *cogito* ist es möglich, Natur, zum Beispiel Tiere, analogisch nachzuvollziehen (ein rein geistiges *cogito* könnte das nicht). Husserl entwickelt hier die Idee einer Wissenschaft des Leibes, die er Somatologie nennt⁹ – und damit den Ansatz einer phänomenologischen Naturphilosophie, die ich in meiner Dissertationsschrift ansatzweise auszuführen versucht habe.¹⁰

Husserls Art und Weise, Leiblichkeit philosophisch zu bedenken, ist ein gutes Beispiel für die anfangs genannte idealistische Tradition. Tatsächlich hat man das Gefühl, auf diese Weise bleiben Fragen im Kontext der Leiblichkeit offen und können aufgrund fehlenden Vokabulars nicht gestellt werden. Ein Beispiel ist die Frage nach der Kreatürlichkeit. Die Ich-Instanz tritt bei Husserl stets dem dunklen Grund gegenüber, dadurch gelingt der Gedanke nicht, das Ich werde gerade zuinnerst durch Unverfügbares ausgemacht – und für dieses Unverfügbare drängt sich der Begriff Natur auf. Leiblichkeit in der Bedeutung von Kreatürlichkeit ist Husserls Denken notwendig fremd – und damit ist Kreatürlichkeit (etwa im Sinne von Endlichkeit oder auch einer *creatio continua*) aus dieser möglichen Welt ausgeschlossen. Jenseits des *cogito* und seiner leiblichen Aspekte (wie in der Phänomenologie) kann es Natur dann nur noch im Sinne der Naturwissenschaft geben.

Nun zu Martin Heidegger, einem weiteren Zeugen der Tradition des Wahrnehmungsparadigmas. Ich führe hier nur den Kontext der Fundamentalontologie an. Bei Heidegger wird Leiblichkeit

⁸ Ebd., S. 335.

⁹ Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in: Ders.: *Husserliana*, Bd. V, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 8.

¹⁰ Vgl. Thomas, Philipp: *Selbst-Natur-Sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Berlin 1996, S. 45ff.

im Zuge des ontologischen Apriori thematisch: Nicht mehr nur das *cogito* möchte Heidegger in *Sein und Zeit* untersuchen, sondern die Frage nach dem Sein selbst stellen, nicht mehr das intentionale Geschehen der Akte des reinen Bewusstseins beleuchten, sondern Dasein als seinsverstehende Existenz und von dort aus die Frage des innerweltlich entdeckten Seins erforschen. Wie kann Leiblichkeit fundamentalontologisch gedacht werden? Einerseits ist dies nur innerweltlich möglich, also etwa im Spannungsfeld von Zuhandenheit und Vorhandenheit. Oder aber Leiblichkeit wird in ihrer Hineingehörigkeit in das seinsverstehende Dasein gedacht, das bedeutet dann, dass der Mensch immer zuerst seinsverstehende Existenz ist und nur als solche auch leiblich – jedem möglichen ontischen Leibapriori ordnet Heidegger hier also konsequent ein ontologisches Apriori des Daseins vor dem Leib vor.¹¹ Damit ist die Situation kaum anders als bei Husserl: Leiblichkeit im Sinne einer Natur, die wir selbst sind, verfügt innerhalb des Wahrnehmungspadigmas über kein sinnerschließendes Vokabular. Leiblichkeit und Natur werden nur im Horizont des Verstehens beziehungsweise im Horizont von Welt gedacht – nicht einmal Husserls Idee einer Somatologie, eines leibvermittelten Vermögens des mit Natur mitgehenden vorprädikativen Verstehens wird thematisch. „Natur ist das prinzipiell Erklärbare und zu Erklärende deshalb, weil sie prinzipiell unverständlich ist; sie ist das Unverständliche schlechthin, und sie ist das Unverständliche, weil sie entweltlichte Welt ist.“¹² Heideggers Schüler Hans Jonas hat seinem Lehrer Naturvergessenheit vorgeworfen: „Auch Heidegger also brachte die Aussage ‚ich habe Hunger‘ nicht in den Griff der Philosophie.“¹³ Drei Jahre nach der Fertigstellung von *Sein und Zeit*, in der Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 spricht Heidegger, angeregt von Jakob von Uexkülls Zoologie, erstmals ausführlich vergleichend über belebte und unbelebte Natur und über den Menschen.¹⁴ Leitend ist auch hier die Frage nach dem Sein. Sein wird jetzt gedacht über Welthabe,

¹¹ Vgl. ebd., S. 77ff.

¹² Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1976, S. 298.

¹³ Jonas, Hans: *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 1993, S. 21.

¹⁴ Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929/30), in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983.

letztlich also über Seinsverständnis. Es geht darum, inwiefern belebte und unbelebte Natur im Vergleich zum Menschen für sich selbst und für Welt weniger offen sind. Heidegger führt hier das schon in *Sein und Zeit* benannte Programm aus, Leben (im Sinne von ‚am Leben sein‘) könne nur „auf dem Wege einer privativen Interpretation“, also vom Dasein her bestimmt werden.¹⁵ Leiblichkeit bedeutet im Horizont der Philosophie Heideggers entweder etwas in strengem Bezug auf Seinsverständnis, gemäß der Frage nach der primären Entdecktheitsweise – oder Leiblichkeit bedeutet, gemäß der Frage, wie etwas für sich selbst und wie Welt für es offen ist, so etwas wie verminderte Welthabe (nämlich im Vergleich zu Dasein vermindert).¹⁶ Welche Struktur bedingt nun den blinden Fleck der Leiblichkeit in der Fundamentalontologie? Zusammenfassend kann man sicher sagen, dass es gerade das ontologische Apriori ist, welches die Rede vom (ontischen) Leibapriori nicht zulässt. Genauer müsste die Diagnose lauten: Heideggers Seinsbegriff, der sich stets in der Nähe zu Begriffen wie Seinsverständnis, Offenheit, Welt, Lichtung etc. hält, bestimmt Sein letztlich in der Tradition des Erkennens, des Wahrnehmens, des *cogito* – und lässt so nur bestimmte Bedeutungen, nur einen bestimmten Sinn von Leiblichkeit zu, während andere Sinnschichten durch dieses sinnkonstitutive Paradigma gerade verschlossen bleiben.

Abschließend sehr kurz noch zu einem dritten Phänomenologen, zu Maurice Merleau-Ponty: Von der beginnenden Leiblichkeit des *cogito* bei Husserl geht hier die Weiterentwicklung zu dem, was ich ansatzweise eine Ichhaftigkeit des Leibes nennen möchte. Neben einer Untersuchung der Quasitranszendentalität des Leibes in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* entwickelt Merleau-Ponty eine Art Subjektstatus des Leiblichen, dies wird etwa an folgender Textstelle deutlich: „Die erotische Wahrnehmung ist keine *cogitatio*, die ein *cogitatum* vermeint: durch den Leib hindurch meint sie einen anderen Leib, sie hält sich in der Welt, sie vollzieht sich nicht im Bewusstsein. [...] So ist [...] die Geschlechtlichkeit [...] Intentionalität, die der Bewegung der Existenz selbst folgt und mit ihr sich erhebt und zurückfällt.“¹⁷ Kritisch und mit Blick

¹⁵ Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 50.

¹⁶ Vgl. auch Thomas, *Selbst-Natur-Sein*, S. 69:

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin 1966, S. 188; vgl. auch Thomas, *Selbst-Natur-sein*, S. 99ff.

auf das Wahrnehmungsparadigma muss man aber sagen, dass sich dieser Subjektstatus hauptsächlich auf eine Wahrnehmungswelt bezieht: Der Leib wird Subjekt – doch in einer Welt, die letztlich die alte Subjekt-Objekt-Welt des Wahrnehmens, Erkennens und Handelns ist.

Zusammenfassend zum ersten Teils meiner Überlegungen: Phänomenologie folgt einem erkenntnis- und wahrnehmungstheoretischen Paradigma. Auch in Heideggers ontologischem Apriori ist dieses präsent als Seinsverständnis und noch in Merleau-Pontys Ichhaftigkeit des Leibes geht es um Habe von Welt im Horizont der Wahrnehmung. Leiblichkeit wird entsprechend diesem Paradigma thematisch, das sich zwar als begrenzt, aber doch auch als sehr fruchtbar erweist: Leiblichkeit wird bestimmt als apriorische Struktur am *cogito*, als dunkler Untergrund der Person, ja sogar als ursprüngliche Intentionalität. Dasselbe sinnkonstituierende Paradigma, welches fruchtbare Entdeckungen ermöglicht, fungiert zugleich als Grenze möglicher Bedeutung.

Leiblichkeit und Identität. Unverfügbare Subjektivität jenseits des Wahrnehmungsparadigmas

Als Fragestellung des zweiten Teils meiner Überlegungen hatte ich genannt: Was gewinnt denkerisch Leiblichkeit (und was gewinnt Subjektivität), wenn Subjektivität zumindest auch leiblich gedacht wird, etwa in der von mir an anderer Stelle vorgeschlagenen Formel von der Leiblichkeit als negativer Identität? Von der Wahrnehmung überzugehen zur Subjektivität und von der Subjektivität zur negativen Identität gewissermaßen als von einem zu einem anderen Paradigma, das heißt überzugehen von der Frage der Phänomenologie – Wie wird Wahrnehmung von Leiblichkeit mitkonstituiert? – zu der neuen und anderen Frage: Wie gehört Leiblichkeit zu Identität, wie geht Leiblichkeit ein in einen breiten Begriff von Subjektivität?

Zunächst einige Klärungen der begrifflichen Zusammenhänge: Subjektivität verstehe ich im Vergleich zu Identität als allgemeineren Begriff, man denke etwa an die phänomenologische Entdeckung der Gleichursprünglichkeit von Ich und Welt bei Heidegger oder Merleau-Ponty, die mit Identität zunächst nichts zu tun hat. Ein Identitätsaspekt der Subjektivität ist dann aber bei verschiedenen Prozessen der Selbstrepräsentation im Zusammenhang von

Fragen des Typs „Wer bin ich, wer möchte ich sein?“ angesprochen. Der Begriff Identität seinerseits ist keineswegs auf leibliche Identität beschränkt; dennoch kann ein deutlicher Leiblichkeitsaspekt der Identität benannt werden, etwa wenn wir vom Leib als derjenigen Natur sprechen, die wir selbst sind (Gernot Böhme). Was Negativität beziehungsweise die Negativität der Identität betrifft, also sehr allgemein gesagt die Struktur der Unverfügbarkeit dessen, was uns ausmacht, so ist Leiblichkeit wiederum nur ein Aspekt, der für diese Struktur steht (zum Beispiel leiblich geprägte Stimmungen, Verletzbarkeit), daneben stehen etwa kulturelle, sprachliche und andere Aspekte der Unverfügbarkeit (Negativität) von Identität.

Ich möchte nun unmittelbar die Frage behandeln, welche neuen Bedeutungen von Leiblichkeit sich im Horizont der Begriffe Identität und Negativität ergeben. Ich werde so vorgehen, dass ich zunächst eine mögliche Systematik des Identitätsbegriffs vorschlage (der Identitätsbegriff in der theoretischen Philosophie muss dabei allerdings unberücksichtigt bleiben). Anhand dieser Systematik lassen sich dann im Anschluss beispielhaft verschiedene neue Bedeutungen von Leiblichkeit aufzeigen. Zunächst zur Systematik: Identität kann (a) gedacht werden als diachrone personale Selbigekeit (etwa in der Frage: „Bin ich noch der- / dieselbe?“), (b) als Selbstrepräsentation, vermittelt über eine externe Instanz („Was macht mich eigentlich aus?“), (c) als einstelliges Prädikat („Bin ich wirklich schon ich?“) und (d) als Nicht-Identität, etwa in der Tradition Adornos oder Foucaults, das heißt im Umkreis des Gedankens, dass Fremdsein eine mögliche Existenzform darstellt.¹⁸

Nun zu beispielhaften neuen Bedeutungen von Leiblichkeit im Kontext des Identitätsparadigmas: (a) Ein erster Begriff von Identität mit langer philosophischer Tradition ist die diachrone personale Selbigekeit, also der in der Philosophie schon früh angesprochene Umstand, dass man trotz aller Änderungen über die Zeit die- oder derselbe bleibt. Derek Parfit hat diesen Identitätsbegriff erneut zugespitzt, indem er in Gedankenexperimenten die numerische Identität abzukoppeln versucht hat von der Identität qua Er-

¹⁸ Zur Systematik vgl. Thomas, Philipp: *Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität*, Freiburg/München 2006, S. 24ff.

innerungskontinuität.¹⁹ Parfit plädiert bekanntlich für eine Konzentration auf Erinnerungskontinuität. Tatsächlich erscheint auch im Rahmen meiner Überlegungen diachrone personale Identität qua Erinnerungskontinuität für Subjektivität konstitutiv, insofern hiermit ein Niederschlag von Erfahrung, etwa auch in intersubjektiver Hinsicht, bezeichnet wird. Welche Rolle spielt dabei Leiblichkeit? Leiblich ist diachrone personale Identität vor allem negativ bestimmt. Zum einen: Als leiblich existierende Wesen verändern wir uns unaufhaltsam, Zeit ist für uns in leiblicher Hinsicht unhintergebar. Zum anderen hat diese Negativität, nämlich der leiblich bedingt prekäre Status diachroner Identität, gewissermaßen noch eine Rückseite – die Tradition spricht dies mit dem Gedanken der *creatio continua* an. Dass und wie wir uns als leibliche Wesen selbst erhalten, aber auch passiv erhalten werden, dies geschieht nicht als bewusster Akt und ist gewissermaßen nicht unser Verdienst. Man könnte auch sagen: Insofern mit diachroner personaler Selbigkeit zumindest auch kreatürlich-leibliche Selbsterhaltung angesprochen ist, wird ein Moment von Passivität als Kern unserer Identität sichtbar. Dieses Moment von Passivität gehört zur Struktur der Negativität. Hier zeigt sich eine erste Facette der Leiblichkeit im Kontext des Identitätsparadigmas: Im Rahmen der diachronen personalen Identität könnte man Leiblichkeit insofern negative Identität nennen, als uns sowohl zeitlich unsere Endlichkeit als auch eine uns widerfahrende Selbsterhaltung ausmachen.

(b) Zur Identität als Selbstrepräsentation vermittelt über eine externe Instanz: Als externe Instanz, welche die Selbstrepräsentation eines Individuums vermittelt, tritt Verschiedenes auf. Über seine Funktion in einer Gesellschaft etwa kann ein Individuum seine Identität im Sinne einer Rolle bestimmen. Die Geschichte im Rahmen einer starken geschichtsphilosophischen Konzeption kann ebenfalls ein sinnhaftes Ganzes sein, in das ich mich und meine Aufgabe identitätsstiftend einzeichnen kann. Eine externe Instanz kann weiterhin eine Erzählung als Kontext einer narrativen Identität sein. Dabei tritt die Narration als äußere Instanz auf, welche das erzählende Ich mit dem erzählten Ich vermittelt. Als weiteres Beispiel für eine externe Instanz sind ethische Prinzipien oder moralische Güter zu nennen, über die jemand seinen Standpunkt defi-

¹⁹ Vgl. Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1984.

niert, etwa in dem möglichen Satz: „Nur dann ist meine Handlung ganz meine eigene, nur dann bin ich ganz ich selbst, wenn ich nach diesen oder jenen Prinzipien handle oder wenn ich diesen oder jenen moralischen Gütern zu ihrer Verwirklichung ver helfe.“ Auch Leiblichkeit kann nun die Rolle einer externen Instanz einnehmen, über die eine Selbstrelation vermittelt ist. Mit Ricoeur ließe sich hier von Alterität sprechen,²⁰ denn der Leib ist zunächst etwas durch und durch Fremdes gegenüber einer *cogito*-Subjektivität. In Prozessen der Selbstrepräsentation wird Leiblichkeit als Alterität für Identität durchaus konstitutiv, sei es identifizierend oder sei es, dass das Selbst sich in bewusstem Gegensatz zum selbsttätigen und unverfügbaren Leib definiert. Im Falle von Krankheit etwa kann Selbstrepräsentation eher im Sinne einer Distanz bestehen (in kämpfendem Widerstand) oder in einer Art Übernahme der Krankheit in die eigene Identität. Das spezifisch Negative als Bestimmung von Identität hat hier vor allem eine dialektische Bedeutung im Sinne der Figur der doppelten Negation: In einer ersten schon selbstbezüglichen Negation wird eine innere Differenz und Spaltung gedacht, etwa Leiblichkeit als das Fremde, als Alterität. In einer zweiten Negation wird diese Entzweiung ihrerseits negiert. Zum Beispiel könnte dabei entdeckt werden, dass und inwiefern sich die beiden Anderen konstitutiv aufeinander beziehen, voneinander abhängig sind, letztlich eine Einheit bilden, eine Einheit freilich, die eine innere Andersheit aufweist. Im Zusammenhang mit Prozessen der Selbstrepräsentation zeichnet sich mithin eine weitere Facette der neuen Bedeutung von Leiblichkeit jenseits des Wahrnehmungsparadigmas ab: Als externe Instanz einer Selbstrelation kann Leiblichkeit in Identität so eingehen, dass diese, verglichen mit der Stärke des *cogito*, stets eine gebrochene Identität, eine Identität der inneren Andersheit oder Fremdheit und in diesem Sinne negative Identität ist.

(c) Nun zum dritten Begriff von Identität – als einstelliges Prädikat: Im Gegensatz zur Selbstrepräsentation geht es hier um so etwas wie ein emphatisches Selbstsein, veranschaulicht etwa durch die Frage an sich selbst: „Bin ich wirklich schon ich?“ Sicherlich liegen hier klischeehafte und verflachte Elemente einer therapeutischen Kultur nur allzu nahe, dennoch lassen sich mit diesem Ver-

²⁰ Vgl. Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

ständnis auch wichtige leibliche Phänomene verständlich machen, die nur sehr schwer zugänglich sind und vermutlich gar nicht zugänglich über das Wahrnehmungsparadigma. Ich denke etwa an Folgendes: Fragen wir bezogen auf das Ganze unserer Lebensspanne, welche Prozesse und Praktiken uns als die „individuellen Fälle“, die wir sind, letztlich gesund sein lassen, dann können wir den Eindruck gewinnen, als seien alle theoretischen Konstrukte letztlich unzureichend, als folgten medizinische wie diätetische Diskurse stets neuen Moden, die als die theoretischen Konstrukte, die sie sind, für den Fall der je eigenen leiblichen Existenz nicht viel aussagen. Dem gegenüber gibt es das Feld der mit sich selbst zu machenden leiblichen Erfahrungen, zeitlich ausgestreckt über die Spanne des Lebens und von einer größeren Kontinuität als die einander ablösenden medizinischen Moden und Diskurse. Leiblichkeit lässt sich jetzt geradezu als Erkenntnisvermögen in eigener Sache verstehen, allerdings nicht als privilegiertes Introspektionswissen. Vielmehr muss alles selbst ausprobiert werden, um zu erfahren, welcher Weg gangbar ist, oder, in einem starken Identitätsvokabular, um dem Fall von Leiblichkeit, der man selbst ist, näher zu kommen, um leiblich man selbst zu werden und in einem emphatischen Sinne selbst gesund zu sein. Der Leib als Erkenntnisorgan in eigener Sache „erkennt“ freilich nicht diskursiv, sondern blind, stumm, außer- und vordiskursiv. Im Kontext des Begriffs von Identität als einstelligem Prädikat und bezogen auf das genannte Beispiel – welche neuen Bedeutungen von Leiblichkeit werden sichtbar? Leiblichkeit wird in diesem Beispiel zu einem Konstituens von Identität, insofern ein leiblicher Aspekt von gelingendem, und in diesem Sinn auch gesundem Leben benannt ist. Zugleich erfährt Identität eine negative Bestimmung, insofern sich eine wichtige Bedeutung von Identität im Bereich des Nichtdiskursiven zeigt, eine Bedeutung, über die wir nicht verfügen, weder theoretisch erklärend noch praktisch herstellend: Selbstwerdung hat auch eine leibliche Komponente, und damit eröffnet sich ein ganz eigener Blick auf Leiblichkeit.

(d) Schließlich zur Leiblichkeit im Kontext von Nicht-Identität: Fremdsein als Existenzform, in der Tradition von Adornos Nicht-Identischem, aber hier eigens bezogen auf Leiblichkeit, das kann zunächst Widerstand bedeuten: Widerstand etwa gegen Identitätsforderungen im Bereich des Leiblichen – seien dies nor-

mative Standards der Schönheit, der Vitalität, der Jugendlichkeit, der geschlechtlichen Orientierung oder der leiblichen Normalität und Gesundheit. Dazu zählt auch der Widerstand gegen (wie ich es nennen möchte) den Terror des Bedeutens, das heißt gegen eine totalisierte Psychosomatik, gegen das Missverständnis, die Sprache des Körpers sei vollständig lesbar, sei diskursiv verstehbar. Solche Nicht-Identität im Leiblichen als bewusste Existenzform verlangt den Mut zum Nichtwissen und die Einsicht in die Grenzen des Verfügens und des Konzeptualisierens. Doch weitreichender noch scheint mir eine Bedeutung leiblicher Nicht-Identität, die unter Zuhilfenahme eines psychoanalytischen Begriffs veranschaulicht werden kann: Bestimmte Prozesse der Identitätsfindung lassen sich auch beschreiben als Durchgang durch die, beziehungsweise Verarbeitung der narzisstischen Kränkung, die das Leibsein durchschnittlich insgesamt darstellt: nämlich im Sinne der Trias *Unvollkommenheit*, *Unverfügbarkeit* und *Endlichkeit* beziehungsweise *Sterbenmüssen*. Auf diesem Feld jedes heroische Klischee (das durchaus identitätsstiftend sein kann) zu verabschieden, zugunsten von Nicht-Identität im Sinne einer Integration von Endlichkeit im umfassendsten Sinn des Wortes, dies kann wohl heißen, in einem bestimmten Sinn menschlicher zu werden. Beziehungsweise stärker noch, es kann heißen, in einem emphatischen Sinn allererst Mensch zu werden: nämlich gegenwärtig und zugleich solidarisch sein zu können im Bewusstsein der Endlichkeit. Auf diese Weise, also im Zuge eines Durchgangs durch eine strukturelle Kränkung, im Zuge der Integration von Endlichkeit, kann Leiblichkeit eingehen in Identität und Subjektivität – und dabei wird jenseits des Wahrnehmungsparadigmas eine ganz eigene Bedeutung möglich, hier die Bedeutung von Leiblichkeit als einer Facette negativer Identität.

Zusammenfassend für den zweiten Teil möchte ich Folgendes festhalten: Die Fragestellung des zweiten Teils lautete: Was gewinnt denkerisch Leiblichkeit (und was gewinnt Subjektivität), wenn Subjektivität zumindest auch leiblich gedacht wird, etwa in der Formel von der Leiblichkeit als (einem Aspekt) negativer Identität. Entlang einer möglichen Systematik des Identitätsbegriffs habe ich beispielhaft zu zeigen versucht, in welcher Weise Leiblichkeit in Identität eingehen kann. Damit sollte zugleich deutlich werden, wie jenseits des Wahrnehmungsparadigmas, nämlich im Kontext der Begriffe Subjektivität, Identität und Negativität, neue

(das heißt zunächst einfach: andere) Bedeutungen des Leiblichen gewonnen werden können. Ein Beispiel: Oben hatte ich das Unvermögen der Phänomenologie kritisiert, Leiblichkeit etwa auch als Kreatürlichkeit denken zu können. Bei Husserl ist Leiblichkeit noch fast durchgehend räumlich bestimmt, sie ist vor allem lokalisierte Taktualität. Wenn zuletzt dagegen Leiblichkeit im Horizont des Identitätsparadigmas formal als Passivität oder Negativität und inhaltlich in den beschriebenen Facetten ins Zentrum von Subjektivität rückt (zum Beispiel als Identität der inneren Andersheit oder im Sinne der Integration von Endlichkeit), dann kann Leiblichkeit zumindest ansatzweise auch die Bedeutung dessen annehmen, was die Tradition (im Kontext wieder anderer Paradigmen) Kreatürlichkeit genannt hat. Der Wechsel des sinnkonstitutiven Paradigmas macht diesen Bedeutungswandel möglich.

Eine Schlussbemerkung: Anfangs hatte ich V. S. Naipauls Bericht aus der heiligen Stadt Qom zitiert. Dabei sollte die von Naipaul empfundene Fremdheit gegenüber einer herrschenden Tradition (als einer für den Außenstehenden hermetischen Welt) als Analogie fungieren zur Empfindung von Fremdheit innerhalb unserer Kultur gegenüber einem herrschenden Paradigma – etwa gegenüber dem Wahrnehmungsparadigma der idealistisch-philosophischen Tradition, wenn es um die für diese Philosophie so schwierige und fremde Frage von Leiblichkeit geht. In den beiden Teilen des Gedankengangs habe ich dann deutlich zu machen versucht, wie Leiblichkeit im Kontext des Wahrnehmungs- und des Identitätsparadigmas jeweils verschiedene Bedeutungsfacetten zeigt. Als eine Art Rahmenfragestellung hatte ich genannt: Wie kann Leiblichkeit überhaupt philosophisch angemessen zum Thema werden? Und mit „angemessen“ war gemeint, dass Leiblichkeit als Phänomen möglichst unverkürzt gedacht wird und zusätzlich, dass die Problemhöhe der Philosophie gewahrt bleibt, also etwa kein Rückfall in falsche Unmittelbarkeit oder in einen unkritischen Szientismus geschieht.

Meine Schlussthesen zu dieser Rahmenfragestellung lauten: Erstens: Es gilt zu erkennen, dass man Leiblichkeit stets nur innerhalb sinnkonstitutiver Paradigmen denken kann. Auch in jedem vorphilosophischen Sprechen über leibliche Phänomene sind sinnkonstitutive Paradigmen wirksam (heute wohl meist naturwissenschaftliche), diese werden aber nicht ausgewiesen oder reflektiert.

Ähnliches gilt für populärwissenschaftliche Kontexte. Bedeutungsgrenzen zu beschreiben muss daher in jedem Kontext als Vorteil oder Fortschritt gelten. Zweitens: Wir brauchen keine spezielle Leibphilosophie. Zum einen wäre die Gefahr einer falschen Unmittelbarkeit beziehungsweise eines naiven Szientismus zu groß. Zum anderen ist Leiblichkeit kein fester Phänomenbestand, kein objektiv-physikalisch oder subjektiv-empfindungsmäßig definierbarer Raum, der eine Leibphilosophie vorzeichnen würde – dies wird schon an der zeitlichen Dimension von Leiblichkeit deutlich, Leiblichkeit könnte geradezu als Bedingung menschlicher Zeitlichkeit gelten. Hier gilt es zu erkennen: Schon dasjenige, was jeweils als leibliches Phänomen gelten kann, was Leiblichkeit ist und was nicht, ist abhängig vom sinnkonstituierenden Paradigma. Gleichwohl ist der Ruf nach einer eigenen Leibphilosophie verständlich; er scheint mir aus dem Erlebnis der Schwierigkeiten zu resultieren, die klassisch-philosophische Paradigmen mit leiblichen Phänomenen haben (siehe oben). Drittens: Um uns über Leiblichkeit einerseits unverkürzt zu verständigen, brauchen wir alle uns zugänglichen sinnkonstitutiven Paradigmen: philosophische, religiöse und naturwissenschaftliche gleichermaßen. Und um hier andererseits die philosophische Problemhöhe zu wahren, brauchen wir ein paradigmengreifendes Denken – aber gerade nicht additiv mit dem Ziel eines *big picture*, sondern kritisch im Sinne philosophiegeleiteter Interdisziplinarität mit dem Ziel der laufenden Einsicht in Bedeutungsgrenzen. Maurice Merleau-Ponty sagt in diesem Sinne etwa über den Naturalismus: „Es gibt eine Wahrheit des Naturalismus, doch ist diese Wahrheit nicht der Naturalismus selbst.“²¹

Literatur

Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30)*, in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983.

Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*, in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1976.

²¹ Merleau-Ponty, Maurice: „Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie“, in: Ders.: *Vorlesungen I*, übers. v. Alexandre Métraux. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. IX) Berlin/New York 1973, S. 98.

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1984.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: Ders.: *Husserliana*, Bd. III,1, hrsg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: Ders.: *Husserliana*, Bd. IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in: Ders.: *Husserliana*, Bd. V, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.
- Jonas, Hans: *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice: „Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie“, in: Ders.: *Vorlesungen I*, übers. v. Alexandre Métraux. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. IX), Berlin / New York 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin 1966.
- Naipaul, Vidiadhar Surajprasad: *Eine islamische Reise: Unter den Gläubigen*, München 2002.
- Parfit, Derek: *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.
- Thomas, Philipp: *Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität*, Freiburg/München 2006.
- Thomas, Philipp: *Selbst-Natur-Sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie*, Berlin 1996.