

X. Leiden und Leib

1. Allgemeine Vorbemerkung

Wie im Methodenkapitel betont reicht die phänomenologisch-deskriptive Analyse über die Grenze des Anschaulich-Anschaubaren nicht hinaus. Damit ist zwar ein tragfähiger Grund für alles Erkennen gelegt, aber auch eine Grenze gezogen, die unendlich viel ausschließt. Zu solchen Gegenständen, die phänomenologisch nicht mehr direkt erreichbar sind, gehört alles, was nur indirekt erfahrbar bzw. erschließbar ist, so vor allem der Leib in seiner totalen Materialität, dann selbstverständlich die Natur, das Unbewusste, der Andere, das Unendlichkleine und Unendlichgroße und die Kausalität im Allgemeinen. Denn niemand kann das Sein der Materie außerhalb des Bewusstseins wahrnehmen, vielmehr muss es aus den Spuren der Sinnesempfindungen erschlossen werden; ebenso wenig kann das Unbewusste als solches angeschaut werden, weil es, wenn in seinem Inhalt erkannt, nicht mehr unbewusst ist. Dieser einfache, aber grundlegende epistemologische Umstand, der oft missachtet wird, stellt den Hauptgrund dafür dar, dass eine Philosophie des Leibes, die sich – wie z.B. bei *Merleau-Ponty* (1965) und *Fuchs* (2000) – ausschließlich auf die Phänomenologie stützt, notwendig unzureichend ist, denn der Leib ist nicht nur das, was erlebt wird, sondern reicht weit darüber hinaus, vor allem in Hinsicht seiner wirkmächtigen Quellen. Und drittens überschreitet das Problem der Kausalität, also die Frage, wodurch und wie etwas entsteht, alle Phänomenologie, da die phänomenologische Analyse nur Gegebenes bzw. die Bedingungsverhältnisse des Gegebenen beschreibt, soweit sie im Anschaubaren vorliegen. Das aber bedeutet, dass sie sich nur auf das beziehen kann, was schon da ist. Was noch nicht da ist bzw. erst entsteht (oder auch vergangen ist oder überhaupt nicht erscheinen kann), kann sie logischerweise nicht ergründen, dazu bedarf es einer neuen Methode, eben der bereits vorgestellten regressiven Analyse.

Schon der Begriff des »Erleidens« oder der »Affektion« transzendiert daher streng genommen jegliche Phänomenologie: Zwar kann sie noch beschreiben, wie z. B. auf einen Sturz ein Knochenbruch, auf eine Demütigung eine Depression folgt, aber wer oder was dieses rein zeitliche Folgeverhältnis verursacht, d. h. entstehen lässt, kann sie nicht mehr genügend aufklären. Darum ist das Leiden in seiner vollen Gestalt, d. h. unter Miteinbeziehung seiner unbewussten, seiner physisch-materiellen und seiner welthaft-kausalen Wechselwirkungsverhältnisse nicht mehr rein phänomenologisch erhellbar, sondern verlangt notwendig eine transempirische Methode und Wissenschaft, die nicht nur die wesenhaft unselbständigen, weil im und durch das Erleben konstituierten Erscheinungen, sondern die realen, d. h. dem Erleben gegenüber selbständigen, Seinsverhältnisse zu ergründen sucht. Mit den angegebenen drei Themenkreisen – mit dem Unbewussten, dem Leib und der Kausalität – überschreiten wir daher die Phänomenologie des Leidens. Trotzdem scheint es sinnvoll, in einem ersten Anlauf die phänomenologische Grenze des Leidens, also die Leiblichkeit, das Unbewusste und die Verursachung des Leidens, zu untersuchen. Eine zureichende Durchklärung dieser drei Gegenstandsbereiche kann allerdings erst eine Metaphysik des Leidens mit der regressiven Analytik leisten. Beginnen wir mit dem uns Nächsten: mit dem Leib.

2. Der Leib als Quelle des Leidens

Der Mensch wohnt in der Welt in einem Haus, in das er nicht einzieht, sondern in dem er erwacht und sich vorfindet: Dieses Haus ist der Leib, sein Leib. Einen Zustand vor oder außer diesem Haus kennt er nicht, es ist ihm vor- und mitgegeben, ja er erfährt sich immer schon als Leib, in und mit seiner Leiblichkeit. Sie ist darum das erste »Feld« seines Daseins, gewissermaßen der erste Möglichkeitsraum, in den er sich hineinstreckt und durch diese »leibhafte« Urbewegung seiner selbst inne und habhaft wird.

Da dieser Leib nun weder ein bloßes solipsistisches Phantasiegebilde noch eine bloße Selbstsetzung und Selbstobjektivation eines idealistischen Subjektes ist, sondern eine volle physische Weltrealität, die schon vormenschlich da ist und vormenschlich entwickelt und organisiert wurde, zuletzt als Primatenleib, ist der Mensch im vollen Sinne ab ovo ein »Weltding«, ein lebendiger Körper, eine physische

Realität. Und als ein solcher lebendig organisierter Körper untersteht er allen physischen, d. h. physikalisch-chemischen und biologischen, Gesetzmäßigkeiten und ist allen physischen Widerfahrnissen dieses Kosmos ausgesetzt. Nichts gibt es im realen Universum, das nicht direkt oder indirekt auf ihn wirken könnte: Hartes und Weiches, Schweres und Leichtes, Warmes und Kaltes, Helles und Dunkles, Süßes und Bitteres, Förderliches und Schädliches, Schönes und Hässliches, Erhebendes und Bedrückendes, Klärendes und Verwirrendes.

Zum Widerfahrnis kann darum alles werden, nicht nur Unlustvolles, Schädliches, Nutzloses, Widriges, sondern auch Angenehmes, Schönes, Förderliches. Zum Leid wird ein Widerfahrnis vom Gesichtspunkt des Leibes aus, wenn es seiner inneren Ordnung, seiner Hinordnung auf seine Umwelt und seinen Bedürfnissen und Intentionen widerspricht. Stolpert ein Mensch, dann ist es nicht erst sein Ich, das reagiert und das Gleichgewicht wiederherzustellen versucht, sondern die vormenschlichen Instinktätigkeiten »springen an« und »wissen« genau, was zu tun ist. Unordnung und drohende Gefährdung werden ausbalanciert, schon vom Leib her, instinktiv, also vormenschlich und dennoch intentional.

Recht betrachtet ist der lebendige Organismus unentwegt Störungen seiner geordneten Weltbezogenheit und seiner inneren Kohärenz ausgesetzt; und recht betrachtet ist er ständig tätig, seine »Interessen« zu wahren. Ja der vormenschliche Organismus ist auf eine Unzahl von Störungen vorbereitet, ist gewappnet, von der zellulären Ebene bis zu komplexen instinkthaften Bewegungsmustern. Und trotzdem entgeht er tief greifenden Störungen nicht, die ihn »zu Fall« bringen, behindern, beeinträchtigen, erschöpfen, verletzen, beschädigen, krank machen, entstellen und töten. Die Geschichte des Lebens ist eine Geschichte der überwundenen und nicht überwundenen Verletzungen und Krankheiten, und es liegt auf der Hand, dass der Mensch, ja das Leben schlechthin, dem Leib die Möglichkeit, krank zu werden, verdankt. Denn der Leib öffnet uns zur Welt, bietet eine »Außenseite«, die allem zugänglich ist, ja er ist das Medium aller Einwirkungen und Wechselwirkungen im Weltgeschehen. Ohne ihn, etwa gedacht als reine Geister, könnten wir für andere Subjekte nie zum Objekt werden. Es ist der Leib, der uns zu Weltobjekten macht, aber er ist es auch, in, mit und durch den wir als Subjekte in die Welt wirken und in der Welt erscheinen können.

Damit nicht genug, dass der Leib der Schauplatz endloser »Welt-

kämpfe« ist, er ist auch noch in sich selbst ein Quell vieler Leiden. Denn er wird geboren, er ist unreif, er wächst, reift, altert, er hat Grenzen, er verlernt, er vergisst, er irrt sich, er verwirrt nicht selten die Vielzahl seiner nicht immer leicht zu koordinierenden Funktionen. Alles das nicht durch äußere Widerfahrnisse, sondern aus sich heraus. So mündet fast schon zwangsläufig das Altern in Behinderung, Schwächung, Dysfunktion und Krankheit, gleichsam ganz natürlich. Vor allem für den Menschen (wohl kaum für das Tier) ist darum das Altern nicht ganz unberechtigt eine Art »natürliche Krankheit«.

Auch das ist noch nicht alles. Der Leib des Menschen, und zwar nur des Menschen, ist nicht nur von außen und aus der Mitte seiner biologischen Lebensquellen (die etwa das Altern bewirken), sondern vielleicht am massivsten vom Ich her störfähig, von seiner personalen Mitte, seiner leiblichen Exzentrizität, die über den Leib hinaus reicht und aufgrund der anfänglichen und lange anhaltenden seelisch-geistigen Unreife des Ich, der Person, des Bewusstseins zum Hauptstörfaktor des menschlichen Lebens wird oder doch werden kann. Tiere erkranken nicht psychosomatisch, psychiatrisch und psychosozial (außer im domestizierten Exil), die menschliche Existenz aber kann die Spannung zwischen Person und Leib nie vollständig schlichten, sie bleibt eine ewige Aufgabe und latente Gefahr, und das um so mehr, als der Gegensatz zwischen der radikalen Endlichkeit des Leibes und der Potential-unendlichkeit des personalen Bewusstseins, des Geistes (im nicht nur rationalen Sinne) unaufhebbar ist. Wie viele Schlafstörungen haben nicht ihren Grund in der Unruhe, Sorge, Angst, Grübeleien des Ich? Hier ist der Leib und sein vitales Leben schutzlos der wahrlich nicht geringen Wirkungsmacht des Ichs, der Person, des Geistes ausgeliefert, und zwar »von innen« her, aber nicht von einem vitalen Innen, sondern aus der Dimension des personalen Seins, das wohl im Leibe lebt, auch im Leibe erwacht, aber nicht dem Leibe entstammt und in seiner »Tiefe« und »Höhe« über den Leib hinausreicht.

Hiermit verknüpft sich ein Nächstes, in dem sich das Widerfahrnis aus der äußeren, physischen Welt mit dem Widerfahrnis aus der personalen Welt verbindet: die Welt der symbolischen Kommunikation. Wenn der Vater dem Sohn mit Worten droht, dann bedient er sich zwar des Mediums der physischen Welt, er vermittelt aber seelisch-geistige Gehalte, die, wenn sie aufgenommen werden (was eine Leistung ist!), ihre störende Wirkung primär nicht im Leib, sondern im Erleben des Betroffenen tun, so etwa, wenn der Sohn Angst vor Strafe entwickelt,

die sich dann auch im Leibe auswirken kann, obschon nicht muss, schon gar nicht notwendig in schädlicher Weise. Es ist wichtig festzuhalten, dass zwischen personalem Erleben und Leib eine Art Kapazitätsdifferenz besteht. Während die »Seele« schon längst schwer geschädigt sein kann (das sehen wir oft bei Kindern), fängt der Leib die Störung durch allerlei Kompensationen noch auf und erkrankt oft viel später, eben dann, wenn seine Regulationsressourcen erschöpft sind. Eine echte tiefe seelische Kränkung erzeugt nicht sogleich ein Magengeschwür (ja nicht einmal notwendig eine leibliche Missempfindung), aber wenn sie sich wiederholt oder lange anhält und psychisch nicht bewältigt werden kann, sodass die seelische Erregung (etwa als Angst, Ärger, unterdrückter Hass etc.) ohne Unterlass auf die leiblichen Empfindungen, Strukturen und Funktionen einströmt, dann reißt irgendwann ein leiblicher Zusammenhang und der Mensch wird krank. Wo am Anfang eventuell nur Sprache stand, steht am Ende physischer Schaden. Die Wucht der zwischenmenschlichen Symbolik und ihre Wirkung bis tief in den Leib hinein kann gar nicht überschätzt werden – denn sie kann töten! Nur, hier ist nicht primär der Leib die Quelle der Schädigung, auch wenn sie ohne ihn nicht möglich wäre, da er alle symbolische Kommunikation vermittelt.

Auch das ist noch nicht alles, gibt es doch noch eine wahrlich geheimnisvolle Dimension, die zum Quell des Leidens werden kann und die sich des Leibes bedient: das personale Unbewusste, wie es sich in den Träumen, in Fehlleistungen, psychoneurotischen Symptomen usw. offenbart. Dieses Unbewusste ist streng gegen das vitale Unbewusste, also die letzten (metaphysischen) Quellen der leiblichen Triebe, Bedürfnisse und Instinkte abzugrenzen, wiewohl sich beide engstens verbinden und wechselwirken. Wohl alle neurotischen und primär psychosomatischen Störungen speisen sich aus diesem Unbewussten, dessen Natur von der Psychoanalyse zu erhellen versucht, aber im Wesentlichen aufgrund einer naturalistisch-monistischen Trieb-Libidotheorie verfehlt wurde. Doch auch die verschiedenen Schulen der modernen Phänomenologie und der Neurobiologie scheitern vor diesem Seinsrätsel, wenn sie es auf den Leib, den Organismus und sein »implizites Unbewusstes« zurückzuführen suchen. Sobald ich etwas esse, produziert der Leib (mir) unbewusst Speichel, Magensäure usw. Dies ist gewiss keine Leistung meiner Person als Ich, als Subjekt, während ein Versprecher, mit dem sich ein Verbrecher »sinnvoll« demaskiert, nicht dem Leib, sondern seiner personalen Sinnsphäre entsteigt, die

bis in ein Un- oder Unterbewusstes reicht, dessen Existenz und Essenz selbstverständlich weder empirisch noch phänomenologisch direkt erkannt und daher nur durch ein geeignetes rückfragendes und rückschließendes Verfahren ermittelt werden können. Das aber durchaus! (vgl. *Brandenstein* 1975, Kap. 6, S. 75: »Das Unbewusste«; *Wandruszka* 2008: »Der Traum und sein Ursprung«, Kap. D). Die Störungsmöglichkeiten, die von diesem personalen Unbewussten ausgehen und das psychophysische Dasein betreffen können, sind grenzenlos und reichen vom harmlosen Tic bis zum Voodootod.

3. Der Zugang zum Leib: seine immanent-transzendente Wirklichkeit

Es wäre nicht abwegig, am Sinn der Frage nach dem Zugang zum Leib, zu meinem Leib und zum Leib des anderen zu zweifeln. Denn, so ließe sich gegenfragen, ist der Leib, vor allem je meiner, nicht gerade die Voraussetzung, das Medium aller Zugänge wozu auch immer? Wir erwachen im Leib, so hieß es weiter oben – aber erwachen wir denn nicht nur in ihm, sondern auch mit ihm, am Ende gar durch ihn? Wenn dem so wäre, könnten wir dann jemals ein Wissen vom Leib, eine Objektivation seiner Realität erreichen? Nun, gegen diesen Zweifel lässt sich dreierlei einwenden.

Zuerst: Wenn wir vom Leib in seiner Totalität rein gar nichts wissen könnten, dann wäre jede Rede von ihm sinnlos, ja sie hätte wohl nie anheben können. Das wäre etwa so, als wollten wir von der Sinneswahrnehmung eines Tieres sprechen, für deren Existenz wir nicht den geringsten Hinweis hätten, sodass sie nicht einmal indirekt und auf langen Umwegen erschlossen oder doch wenigstens vermutet werden könnte. Irgendetwas müssen wir also vom Leib wissen können, fragt sich nur was und wie.

Zum zweiten gibt es keineswegs nur, wie man heute oft sagen hört, das Wissen in objektivierter, gegenständlicher Form. Wäre dem so, dann könnten wir von uns selbst, d. h. im strengen und engen Sinne von je meiner Aktivität, Tätigkeit, meiner »Vollzüglichkeit«, nichts wissen. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall, weil wir uns auch ungegenständlich-reflexives Wissen eröffnen können, d. h. auch solche Wirklichkeiten erleben, erfahren und erkennen können, die in keiner Weise gegenständlicher (sondern eben »inständlicher«) Natur sind und

dem Erkennenden gar nicht gegenüberstellbar, dennoch aber (reflexiv) einsehbar sind.

Und drittens könnte es sein, dass wir vom Leibe zwar einiges, auch einiges Wesentliches, aber (wenigstens durch direkte Anschauung) nicht alles erfahren und erkennen können. Und genau das ist erweisbar, denn es gibt drei Quellen der Leiblichkeit, die nur erschlossen, aber wesentlich nicht angeschaut werden können, sie seien schon hier aufgezählt. Erstens sind alle jene Wirk- und Aktivitätsquellen verborgen, die den Leib zeugen, aufbauen, die seine Bedürfnisse initiieren und die Trieb- und Instinktvorgänge »betreiben«. Kein Mensch weiß, wie, woher und wodurch eine Farbempfindung, eine Sexualempfindung, eine Hungerempfindung, ein Schmerz entstehen. Sie steigen aus dem Leib, aus seiner »dunklen Tiefe« auf und kommen gleichsam über uns. Es ist nicht das Ich, die Person, das personale Subjekt, das die Leibempfindungen und Leibregungen bewirkt, und die neurophysiologischen, überhaupt physiologischen Prozesse sind nur (notwendige) Bedingungen, aber erweisbar keine hervorbringenden Ursachen, keine aktiv bewirkenden Gründe der leiblichen Regungen. Wer oder was tut dies aber dann? Das ist empirisch und phänomenologisch nicht aufklärbar, das kann jedoch durchaus erschlossen werden. Zweitens tauchen in unserer gesamten Leiblichkeit unaufhörlich ichhafte oder doch wenigstens ichverbundene, also personale Phänomene auf, von deren Herkunft und Zustandekommen wir uns ebenfalls unmittelbar keine Rechenschaft geben können. Zu ihnen zählen die Träume, aber auch der Gedanken-, Vorstellungs-, Phantasie-, Erinnerungs-, Gefühlsstrom, der sich wie unwillkürlich im Erleben einstellt. Das Meiste davon habe ich nicht gewollt, sondern es »kommt einfach« und ist »einfach da«. Woher, wie, wodurch, ja jetzt müssen wir fragen, durch wen wird es aber in mein Erleben gesetzt? Eine Leibempfindung wie ein Kribbeln mag noch eine apersonale Quelle zum Wirkgrund haben, aber die unwillkürlich einschießende Erinnerung an meinen verstorbenen Vater, das plötzlich auftauchende Bild eines Baches aus der Kindheit lassen sich apersonal, nichtichhaft, instinkthaft nicht denken. Und drittens erleben wir den Leib zwar als räumliche Wirklichkeit, als Körper, aber doch grundverschieden von allen Körpern (und Leibern!), die uns umgeben: An je meinen Leib bin ich nämlich im Unterschied zu allen anderen Körpern und Leibern dieses Universums von Anbeginn und unaufhebbar gebunden. Wer oder was bindet mich da, hat mich gebunden, sogar gegen meinen Widerstand? Da

erweisbar alle drei Quellen der Leiblichkeit existieren, da je meine Leiblichkeit ohne diese Quellen unmöglich wäre, und da sie alle drei erweisbar nicht-gegenständlicher Seinsart sind, eben weil sie originäre Aktivitäts-, Tätigkeits- und Wirkquellen darstellen, kann die Leiblichkeit nicht bis auf ihren Grund durchschaut, bestenfalls erahnt und erschlossen werden. Folgt daraus aber, dass wir nichts von ihr wissen können? Das ginge zu weit. Warum?

Wir sind unmittelbar Leib, sind Leiblichkeit und das erlebend, also wissen wir um sie, irgendwie, in irgendeiner Weise des Inneseins, des Leibhabens, des unmittelbaren und doch intentional vollzogenen (deshalb nicht notwendig reflexiv bewussten) Spürens oder Spürbewusstseins. Ohne solche *Spürakte* könnte sich der Leib gar nicht zeigen, wäre nicht erlebbar, und also sind diese spezifischen subjektiven Wahrnehmungsakte des Spürens die »transzendente« Voraussetzung der Leib-erfahrung. Umgekehrt blieben diese Spürakte leer und könnten sich nicht vollziehen, wenn sich der Leib ihnen nicht eröffnete und mit seinen spezifischen Empfindungsqualitäten darböte. Darin zeigt sich wiederum, dass wir als Erlebende eo ipso Subjekte sind, selbsttätige, in diesem Sinne substanziale Wesen, die sich sowohl auf Anderes als auch reflexiv auf sich selber richten und beziehen können und dabei eine direkte, wenn auch immer perspektivische Anschauung des Erschauten vollziehen. Ja es lässt sich beweisen, dass zum Sein des Erlebens, des Erlebenkönnens überhaupt notwendig die Fähigkeit gehört, auch sich selbst erleben zu können. Zwar erwacht im Falle des Menschen das reflexive Erleben, das Sichselbstwissenkönnen, später als das Erleben des Anderen, der Welt, aber daraus, wie oft geschieht, zu schließen, es könne auch ein Erleben ohne Fähigkeit zur Reflexion, ohne Sicherleben geben (etwa beim Tier oder beim Kleinkind) ist erweisbar falsch. Kurzum: Wir können uns selbst als Nicht-Gegenstände, als »Inständliches«, damit auch in unserer eventuell bestehenden leiblichen Ungegenständlichkeit erfahren und erkennen. Und schließlich haben wir es im Falle der Leiblichkeit keineswegs nur mit einer ungegenständlich-inständlichen, sondern sogar wesentlich mit einer gegenständlichen, dinghaften Wirklichkeit zu tun, die im Erleben sehr wohl gegenüberstellbar ist, und zwar (von ihren Quellen abgesehen) sogar in ihrer Totalität.

Was aber ist uns da zuallererst gegeben? Was erleben wir, wenn wir vom Leib, von der Leiblichkeit sprechen? Der Leib in seiner spezifischen Wirklichkeit taucht noch nicht mit dem Erleben überhaupt

auf, denn es gibt ein durchaus leibfreies Erleben z.B. von Gedanken, Vorstellungen, Erinnerungen, Phantasien, Wünschen, Hoffnungen, Sorgen, Vorsätzen usw. wie etwa im Traum¹ oder in der weltvergesenen Phantasie. Wohl lässt sich demnach ein Subjekt denken, das nur um solche Dinge weiß, aber dann würden wir annehmen müssen, es wüsste nichts vom Leib, ja es besäße einen solchen überhaupt nicht. Nein, der Leib taucht da auf, vor allem mein Leib, wo ich mich an *ganz bestimmte sinnliche Qualitäten gebunden* fühle – an die Schwere des Leibes, seine Wärme und Kälte, an den Atem und seinen Rhythmus von Enge und Weite, an Druck, Spannung und Entspannung in den verschiedenen Leibesregionen, an Hunger, Durst, Müdigkeit, Ermattung, Frische, Ausscheidungsdrang, Wollust, Kribbeln, Jucken, Schmerzen, an das Pochen des Herzens, das Klopfen von Adern, das Strömen des Blutes und vieles, vieles, ja endlos vieles mehr. Der Leib erscheint zunächst als ein *dynamisch-bewegtes und doch irgendwie festes und umgrenztes Ganzes von organisch verbundenen und ineinander übergehenden Empfindungsqualitäten*, von »Gespürtem«, das mit seiner Qualität (Schwere, Klang, Farbigkeit, Hunger etc.) gleichsam randvoll gefüllt und im Gegensatz zu eher »abstrakten« Gegenstandsbestimmungen wie Räumlichkeit, zahlenhafter Gliederung, Zeitlichkeit und sonstigen formalen Bestimmtheiten der Leibwirklichkeit eigentümlich »farbig«, »lebendig«, sinnlich-anschaulich, konkret und einzeln-individual ist. Denken wir uns probatorisch alle Empfindungsqualitäten des Leibes weg, sowohl die epikritischen als auch die protopathischen, die »äußeren« wie die inneren, die nahen wie die fernen, die Lokal- wie die Vital- und Drangempfindungen, dann bleibt nichts vom Leib übrig bzw., es ist unmöglich, von ihm noch irgendetwas bzw. etwas Weiteres zu erfahren. Kurz: Die spezifischen Qualitäten der Leiblichkeit, die sinnlichen Empfindungen, die uns in der unmittelbaren Spürwahrnehmung aufgehen, sind der erste, unmittelbare und direkte Zugang zum Leib. Eine Leibgegebenheit vor dieser Erfahrung, also a priori vor der sinnlich-gespürten Erfahrung, ist unmöglich. Wohl wird der Leib als ganzer erfahren und nicht erst

¹ Die erlebte Leiblichkeit im Traum ist natürlich nicht die reale, sondern nur eine phantasmagorierte Leiblichkeit und deswegen eigentlich gar keine Leiblichkeit. Wir sind auch nicht unmittelbar in unserem Erleben an sie gebunden, was viele Träume beweisen, in denen der »Leib« sich fundamental verändert, auflöst, stirbt, wiederaufersteht usw.

aus den einzelnen Sinnesqualitäten sekundär zusammengesetzt, da hat *Scheler* (1954, S. 410) Recht,² und natürlich erfolgt diese Wahrnehmung intuitiv, d. h. unmittelbar und mit einem ganzheitlich-umfassenden »Griff«, aber sie bedarf der qualitativen Basis der »Empfindnisse« (*Husserl*, s. Kaulbach 1980, S. 183), und eben diese sind wesentlich gegenständlicher Natur, auch die allgemeinen Vitalempfindungen der Frische, Kraft, Müdigkeit, die keine subjektiven Vollzüge, Akte, Zustände, sondern entweder gegenständliche Zustände oder gegenständliche Prozesse sind. Darum ist es ein phänomenologisches Vorurteil, das jeden Zustand und jeden Prozess als Akt oder Aktäquivalent ansehen will. Auch die Dunkelheit der Nacht ist ein Zustand, der Aufgang der Sonne ein Prozess, deswegen aber noch nicht ein subjektiver Selbstvollzug, ein Akt oder selbstaktiver Zustand. Die Frage, welche Qualitäten wir zuerst wahrnehmen, ob es vielleicht sogar eine allererste, allerunterste, fundamentale und den gesamten Leib einheitlich umfassende Empfindungsqualität, einen solchen primären gegenständlichen Empfindungszustand gibt, werden wir später versuchen zu klären. Es spricht vieles dafür.

Mit der leiblichen Erfahrungsbasis der gegenständlichen Empfindnisse ist natürlich nicht geklärt, wie wir erlebnismäßig zu ihnen kommen, wer oder was sie erzeugt und uns gibt. Sicher ist nur, dass wir selbst es nicht sind, die das zu leisten vermögen. Ein von Geburt an Blinder kann sich keine Farben erzeugen – Analoges gilt für alle Empfindungsqualitäten; sie sind personal nicht erzeugbar. Aber wie und woher stammen sie dann? Vom Gehirn, wie es heute heißt? Das führt leicht erweisbar zu Zirkelschlüssen und Selbstwidersprüchen. Die Quellen der Empfindnisse sind zunächst verborgen, und das sollte nicht durch vorilige »Erklärungen« und das ihnen zugrunde liegende Kausalbedürfnis übersprungen werden. Halten wir dieses Nichtwissen aus!

Am deutlichsten wird der Zugang zu unserer Leiblichkeit, wenn sich der Leib in seiner spezifischen Seinsweise aufdrängt oder entzieht. Das ist besonders der Fall bei den Trieb- und Drangempfindungen: Hunger, Durst, Atemnot, Ausscheidungsdrang, Schläfrigkeit, Schmerz, Erschöpfung, »Einschlafen« der Glieder, Appetitverlust usw. lassen sich nur mühsam unterdrücken bzw. hervorholen und beweisen so ihre dynamische Präsenz, ja im Falle der sich aufdrängenden Empfindungen

² Der Leib »fundiert, oder seine unmittelbare Totalwahrnehmung fundiert sowohl die Gegebenheit Leibseele wie die Gegebenheit Leibkörper.«

ihren an das Ich, an die Person gerichteten »Willen«, dem Leib, seinen Intentionen und Bedürfnissen zu genügen. Denn es ist die sehr wunderbare Eigenart der menschlichen Leiblichkeit, dass sie die handlungsmäßig zu erreichende Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse im Gegensatz zum Tier aufgegeben und an die Person, das personale Ich abgegeben hat. Nicht der Leib isst, wenn er Hunger hat, sondern ich muss dafür sorgen, dass der Hungerempfindung und dem Nahrungsbedürfnis entsprechend Speise zugeführt wird. Diese Handlung ist keine Instinkthandlung mehr, kein »Gattungsakt«, sondern ein Ichakt, der auch verweigert, verschoben, variiert werden kann und im Übrigen verstanden und erlernt werden muss. Hier steht das Ich im Dienst des vitalen Lebens.

Damit wird Weiteres offenbar: Wohl ist der Leib eine erlebte Realität, ein Phänomen, aber er entstammt und agiert aus nicht erlebbaren Tiefen und Hintergründen. Vor allem ist er ein selbständiges Wesen, eine material eigenständige Wirklichkeit, die auch existiert, ja sich erhält, atmet, verdaut, Blut verteilt usw., wenn ich völlig bewusstlos bin wie im Tiefschlaf. Das, was ich von meiner Leiblichkeit erlebe, ist das, was erlebbar ist, bewusst werden kann. Insofern ist sie aber nicht mehr selbständig, sondern abhängig von meiner Aufmerksamkeit, Intentionalität, Wahrnehmung, meiner Kognition, meinen Emotionen, Vorstellungen, Konzepten usw. Was der Leib in sich, als an sich seiendes, selbständig-substanzielles Gebilde ist, ja worin seine Selbständigkeit überhaupt besteht, kann schon aus rein logischen Gründen nicht erlebt und erfahren werden. Dies muss und kann erschlossen werden, eine wahrlich sehr schwierige und tief schürfende Analyse, die durchschlagend wohl erstmals *Brandenstein* (1966, S. 261–288) in seiner Wirklichkeitslehre (Metaphysik) geleistet hat und dort ausführlich studiert werden kann. Hier möge der Hinweis genügen, dass sowohl die wirkenden Quellen des leiblichen Geschehens als auch die Leibgebundenheit je meines Erlebens und Bewusstseins als auch die anzunehmende, direkt nur im Handeln erfahrbare widerständige Selbständigkeit der Leiblichkeit notwendig eine Transzendenz implizieren, die sich zwar in die Immanenz des Leiberlebens erstreckt, aber nicht unmittelbar erfahren werden kann, nichtsdestotrotz zwingend vorausgesetzt werden muss, wenn wir den Leib nicht bloß als Phantasma, als reines Bewusstseinsgebilde deklarieren wollen. Im Übrigen wäre jede Kommunikation und Wechselwirkung mit der Welt, zumal mit anderen Subjekten unmöglich, wenn der Leib nur

bewusstseinsimmanent (wie z.B. im Traum!) existierte. Verhielte es sich so, fehlte das Medium, das der Leib neben der sonstigen physischen Umwelt darstellt und das zwischen Subjekten vorliegen muss, damit sie einander begegnen können. Die *unmittelbare* Wirkung eines Subjektes auf ein (gleichrangig) anderes Subjekt wäre nämlich mit der Zerstörung der Subjektivität des Letzteren verbunden. Der Leib ist die notwendige Voraussetzung von Weltexistenz und Weltwechselwirkung, letztlich von aller Kommunikation, und er allein garantiert die Unantastbarkeit der personalen Freiheit und Würde. Genau darin aber manifestiert sich seine Bewusstseinsstranszendenz, Bewusstseinsübersteiegenheit. Damit wird klar, dass der Leib in seiner gesamten Realität notwendig eine jede Phänomenologie, also auch die hier vorgelegte, übersteigt. Doch soll wenigstens die Grenze angegeben werden, über die der Leib als volle Realität hinausreicht, des Weiteren die Methode benannt werden, mit der dieser Ausgriff möglich ist. Darauf komme ich wiederholt zurück.

4. Die Grundstruktur des Leibes: sinnliche Fülle, dynamische Ordnung, substantielle Medialität

Die deutsche Sprache besitzt für eine der fundamentalsten Realitäten, ja in gewissem Sinne *die* fundamentale Realität des menschlichen Daseins ein Wort, das andere Sprachen auffälligerweise nicht vorweisen. Es ist das Wort »Leib«, das sich im Mittelalter aus dem Wort »lip« herausgebildet hatte und dort nicht nur Leib, sondern überhaupt Leben bedeutete. Hierin offenbart sich eine tiefste Wahrheit und Weisheit, die es allerdings philosophisch zu heben und zu klären gilt. Was meint hier Leben? Und wie hängen Leib und Leben zusammen? In jedem Fall ist der Leib ein besonderer Körper, nämlich ein lebendiger Körper. Aber was heißt dies genauer? Als »lebendiger Raum« ist der Leib irgendwie zugleich aktiv und passiv, Vollzug und Erleiden, Wille und Vorstellung (*Schopenhauer*, s. Kaulbach 1980, S. 182), Subjekt und Objekt, innen und außen, raumloses Zentrum und räumlich entfaltete Peripherie, er ist ein zugleich ungeteiltes und doch räumlich teilbares Dasein (*Hegel*, s. Kaulbach 1980, S. 182), ja er ist erlebnismäßig eine *Ur- und Grundgegebenheit*, die nämlich des primordialen Einwohnens, besser noch, wenn auch sprachlich unschön, des *primordialen Eingewohntseins eines subjektiven Seins*, das weder auf bloß physikalische Körper noch

auf das reine Ich oder die Person zurückgeführt werden kann (haben doch auch Tiere einen Leib!).

Und trotzdem wird im Falle des Menschen diese unableitbare Urgegebenheit des Leibes nur dadurch erlebbar, dass sie genommen, angeeignet und »konstituiert«, d. h. rezeptiv aufgenommen und nachgestaltet, »rekonstruiert« wird. Das wird schon dadurch bewiesen, dass wir z. B. so sehr in abstrakte, etwa mathematische Gedanken versunken sein können, dass wir die eigene Leiblichkeit (obschon im Hintergrund stets da) als erlebte Wirklichkeit völlig aus dem inneren Auge, ja aus dem Spürbewusstsein verlieren. Damit aber beinhaltet die menschliche Leiblichkeit eine unaufhebbare innere Differenz, eben die von Urgegebenheit und Urogenommenheit, von Geworfenheit und Entwurf, von Auferlegtheit und Konstitution – Zweiheiten, die eine innigste Lebenseinheit in Lebenszweiheit bilden. Und nur aufgrund dieser Lebenszwei-einheit kann sich der Mensch an seinen Leib gebunden fühlen, denn ohne diese Differenz (die natürlich immer schon da ist, aber erst später explizit bewusst wird) wären wir wie die Tiere: differenzlose Leiblichkeit, bloß tierischer Leib. Und in der Tat, das Tier, so unterstellen wir, kann sich gar nicht an seinen Leib gebunden und ausgeliefert fühlen, und somit haben wir es hier mit einem Spezifikum der menschlichen Existenz zu tun: An nichts anderes fühlen wir uns so unmittelbar gebunden wie an den eigenen Leib, an bloße physikalische Körper nicht, nicht an andere Leiber, nicht an ideale, z. B. gedachte Körper, nicht an andere Personen. Wenn dem aber so ist, drängt sich erstens die Frage nach dem innersten Verknüpfungspunkt dieser Gebundenheit auf, zweitens die Frage, wie sie zu denken ist, und drittens wie es dazu kam. Am schönsten lässt sich diese fundamentale Gebundenheit des Erlebens im Leib wohl als Einwohnung, Einfleischlichung (Inkarnation) umschreiben, eben als je mein Leib-Sein, »Sein« hier passiv und aktiv zugleich genommen. Nur im Falle des Menschen dürfen wir darum die Formeln aufstellen: Ich vollzieht sich als Leib, Leib vollzieht sich als Ich. Was aber heißt hier Leib genauer?

Zuallererst dies: Leib heißt, ein sinnlich-dynamisches, raumzeitliches Ganzes aus organisch ineinander gewobenen Teilen zu sein, belebt, durchpulst von Bewegung, Strebung, Bedürfnis, Tat. Diese Belebtheit ist das, was wir Vitalität nennen, eine Qualität, die den ganzen Leib umfasst und durchgreift, eine *grundlegende Gemeinempfindung*, der wir uns in der Regel gar nicht bewusst werden, so nah, so selbstverständlich ist sie da. Und doch ist sie spürbar, durchaus, ganz

präzise, etwa als Kraft, Frische, Wohlfühlen oder vielleicht noch prägnanter im Entzug als Unwohlsein, Schwäche, Erschöpfung, Ermüdung, Kraftlosigkeit, Adynamie, Antriebslosigkeit. Handelt es sich hierbei um etwas typisch Menschliches? Aller Wahrscheinlichkeit nicht. Alles Leben ist leibhaft, alles Leben erlebt sich ganzheitlich, schon das der Amöbe, vielleicht sogar des Virus und der plasmalosen DNA. Ja wir dürfen annehmen, dass die ganzheitliche Gesamtempfindung der eigenen Leiblichkeit bei einer Amöbe viel »klarer« da ist als bei uns, da der Amöbe die reich gegliederte Komplexität unserer Leiblichkeit abgeht. Schon die Vielfalt der einzelnen Sinnesorgane ist mit einer Fülle von lokalen Sinnesempfindungen verbunden, die den einfachen Tieren sicher fehlt und wechselnd prägnante Inseln (*Schmitz* 1965, S. 25–28) des Leibempfindens bilden. Von dieser Gemeinempfindung ist manches zu sagen. Sie ist zunächst räumlich-ganzheitlich, nicht lokal begrenzt, nicht organgebunden; sie ist wohl auch kein Drang (wie der Hunger etc.), sondern stellt eher den sinnesqualitativen Untergrund, Boden, Träger aller lokalen und spezifisch triebhaften Empfindungen dar. Variabler zeigt sie sich schon in der Zeit, eben z. B., wenn sie geschwächt wird oder vergeht, aber sich auch wieder erfrischt und »auflädt«, z. B. nach einer herzhaften Mahlzeit oder wenn sich ein Halberfrorener aufwärmt und von ihrer sinnlichen Kraft durchströmt wird. Dagegen muss entschieden betont werden, dass die Gemeinempfindung keineswegs, wie *Scheler* (1947, S. 12) etwa von der Pflanze annimmt, ein Gemeingefühl ist. Sie ist überhaupt kein Gefühl, das immer ein Akt oder subjektiver Zustand ist, sondern die Gemeinempfindung ist eine objekthafte Empfindung, kein Akt, kein subjektiver Selbstvollzug, sondern das qualitative Moment der gegenständlich-basalen Zuständlichkeit des Leibes. Als solche muss sie akthaft vom erlebend-wahrnehmenden Subjekt gespürt werden, weswegen es eine empfindungshaft indifferente Leiblichkeit im Sinne *Schellers* (1954, S. 413 ff.) nie geben kann. Alles Leibliche ist stets total konkret, qualitativ, sinnlich, einzeln (was das Dumpfe, Unscharfe, Strahlende z. B. von Schmerzen nicht ausschließt). Ob die Pflanze schon Empfindungen hat (was *Scheler* ablehnt, 1947, S. 12 ff.), etwa auch eine umfassende Gesamtempfindung aufweist, ist sicher schwer zu entscheiden. Da sie nicht wie das Tier zentriert und zu einer geschlossenen Ganzheit verdichtet ist, dürfte ihr Empfindungsleben weitaus lockerer, durchlässiger und als Ganzheit nur schwach ausgeprägt sein, aber doch wohl nicht prinzipiell fehlen. Im Gegensatz dazu kommt der basalen Gesamtem-

pfindung des Tierorganismus, schon des Einzellers, eine besondere Funktion zu: Sie hebt das Lebewesen als ganzes qualitativ von seiner Umwelt ab, definiert im Raum einen absoluten Ort, zentriert und individualisiert das Lebewesen und spannt auf diese Weise zwangsläufig eine einmalige Perspektive auf (point de vue, *Leibniz*, s. Kaulbach 1980, S. 179), die bedingt, dass die Umwelten zweier Lebewesen nie gleich sind. Wir sehen: Sowohl qualitativ als Gemeinempfindung als auch quantitativ-geometrisch als Ort, Raum, Größe, Gestalt, Perspektive formiert sich das Lebewesen in neuer Weise gegenüber der Umwelt. Das ist aber nicht alles. Auch logisch-funktional bzw. kontextuell-relational stellen sich neue Strukturen ein. Denn mit jedem Lebewesen wird durch seine qualitativ-quantitativ-kontextuelle Eigenart eine spezifische Umwelt herausgehoben und organisiert: Schon der Malaria-Einzeller hat eine andere Umwelt als der Amöbenruhr-Einzeller. All das leistet die erste und fundamentale Urqualität des Lebens, die Gemeinempfindung, die auch noch bei den höchsten Lebewesen, wenn auch unendlich »überbaut«, da ist und im »Gemeinsinn« gespürt und erlebt werden kann. Ohne diese Ganzheitsempfindung verschwände das Leben, und die nach *Locke* fälschlicherweise primär genannten quantitativen Eigenschaften des Lebens verlören ihre Basis, was beweist, dass die Qualität, die sinnliche Empfindung im Falle der Leibwirklichkeit das Erste und Grundlegende ist.

In diese oft verkannte ganzheitliche Gemeinempfindung gliedern sich mit der Zunahme der organismischen Komplexität immer mehr neue Sinnesqualitäten, Empfindungen ein, sicher schon beim Einzeller, etwa beim hochkomplexen Pantoffeltierchen. Es kommen die Lokalempfindungen der einzelnen Sinnesorgane hinzu und die Drangempfindungen der einzelnen, sich immer differenzierter entwickelnden Leibbedürfnisse, sodass sich ein dynamisch-wogendes, meist zyklisch rhythmisiertes, dennoch fest gegliedertes Empfindungsleben ausbildet, das aufgrund der zunehmenden Differenziertheit, Komplexität und Dynamik der leiblichen Prozesse, Funktionen und Gestalten neue, tiefere Dimensionen eröffnet und vermittelt. Mit der Zunahme der Vernetzung, der sinnhaften Bezogenheit offenbart sich nämlich immer stärker und reicher das, was wir mit *Nietzsche* (s. Kaulbach 1980, S. 183) und *Merleau-Ponty* (s. Kaulbach 1980, S. 184) die *leibliche Intentionalität*, das leibliche Sein-zur-Welt (etre au monde) nennen können. Lebewesen streben, wollen, weisen zurück, suchen aus, verwerfen, probieren usw. Mit der Zunahme der differenzierten Gestaltbildung

kommt es dann immer offensichtlicher zur Selbstdarstellung des Lebewesens: Es zeigt sich, will sich zeigen, zeigt etwas von sich, d. h. von seiner »Innerlichkeit«, wie *Portmann* (1965, S. 193–212) sagt. Kurz: Es drückt sich aus. Was es da zunehmend ausdrückt, sind nun Wesenszüge, die nicht mehr leiblich-empfindungshafter Natur sind und die wir nur aus uns selbst unmittelbar kennen, im tierischen Leben aber ausgedrückt finden: Gefühle wie Wünsche, Ängste, Zorn, Neid, Liebe, Vertrauen, Scham, Trauer, dann kognitive Strebungen und Regungen wie Neugier, Interesse, Verwunderung, die Suche nach einer Problemlösung, ein freudiges Wiedererkennen, Gedächtnis, Erinnerung, dann Vorstellungskraft und Phantasie, schließlich das gesamte Aktivitätsfeld des Wollens mit Kampf- oder Fluchtbereitschaft, Anpassung und Unterwerfung, Führen und Folgen, Hegen und Pflegen, Bauen und Zerstören, mit Entschlusskraft, Durchsetzungswille, Lustaufschub, Selbsthingabe, Selbstaufgabe u. v. a. m. Auch wenn wir keinem Tier den Besitz der vollen echten Personalität zusprechen, so kann füglich im Gegensatz zur alten, z. B. aristotelischen Tierpsychologie nicht geleugnet werden, dass in den höheren Tieren alle personalen Eigenschaften, deren wir uns im Selbstgewahrsein bewusst sind, präludiert werden. Wir können sagen: Im Tier ist keine Person, kein Ich unmittelbar da, aber es drückt sich darin das Personale aus, analog etwa einem Gemälde von Picasso, in dem sich ebenfalls die Person, der Geist, die Seele des Malers unzweifelhaft und plastisch ausdrückt, ohne doch in diesem Gemäldeding anzuwesen. Allerdings, im Unterschied zum Picassogemälde, in dem sich eine individuelle Person ausdrückt, drückt sich im Tier sein »Gattungsgeist«, eine »Gattungsperson« aus. Im Schimpanse, in allen Schimpansen eine typisch andere als im Gorilla. Dabei fungiert das Einzeltier wie ein Exemplar für die darin zum Vorschein kommende Gattungskraft und ist dieser auch bis zur völligen Instrumentalisierung untergeordnet. Das Individuum zählt nichts oder fast nichts, die Gattung alles, *während im Falle des Menschen Individuum und Gattung rangleich sind*. Wie die Erfahrung lehrt, ist in dieser Diskrepanz, Spannung und Dialektik eine der größten Leidensquellen des Menschen zu sehen. Damit sind wir bei einer neuen Realität, einer neuen Stufe des Organischen, einer neuen Dimensionalität des Weltseins angekommen: beim personalen Leib.

Wodurch wird der animalisch belebte Leib Person? Auch wenn die moderne Biologie das Orthogenese-Modell, also die Annahme einer übergeordneten Sinnrichtung in der Evolution ablehnt, so bestreitet

doch niemand, dass in der dominierenden und am weitesten vorangeschrittenen Evolutionsreihe der Organismen, nämlich der der Säugtiere und Primaten, eine Zunahme an Differenzierung, Komplexität, Integration und Zentrierung zu verzeichnen ist. Vor allem im Zentralnervensystem des Gehirns schlägt sich diese Entwicklung sichtbar nieder, und in der Tat hat sie zu Organismen geführt, die im hohen Grade gestaltmäßig, funktional, ethologisch und im Ausdruck individualisiert sind. Wenn die Interpretation der Befunde richtig ist, dann können Schimpansen sogar das Ichsagen lernen (*Thies* 2004, S. 46), wobei hier allerdings ein grundsätzlich unlösbares Problem der Verifikation besteht. Wenn die Schimpansin Washoe, der die Zeichensprache der Taubstummen beigebracht worden war, auf die Frage, was das da im Spiegel sei, antwortet: »Ich, Washoe.«, dann folgt daraus nur, dass sie das Objekt Ding »Spiegelbild« mit dem Objekt Ding (oder Subjekt?) des eigenen Organismus identifiziert. Es folgt daraus aber keineswegs, dass sie über die Möglichkeit eines direkten reflexiven Bewusstseins verfügt, eine Möglichkeit, die logischerweise nie, schon gar nicht von außen, d. h. empirisch-objektiv, nachgeprüft werden kann. Vielleicht sieht sich Washoe selbst auch nur als Ding und kann sich als Selbstvollzug gar nicht konstituieren und wahrnehmen, was die »Selbstidentifizierung« im Spiegel als bloße Identifikation zweier Objekte entlarven würde.

Wie dem auch sei, gewiss jedenfalls ist das Gehirn der Menschenaffen und Affenmenschen das komplexeste Organ im Tierreich und spiegelt einen langen Zentralisationsprozess wider. Doch nie, auch beim Menschen nicht, führte diese Zentralisation zu einer eigenen Zentralinstanz innerhalb des Gehirns. Natürlich müsste eine solche wieder räumlich ausgedehnt sein, sodass auch in ihr nach einem weiteren Zentrum gefahndet werden könnte. Es scheint, dass die Evolution das nicht benötigt und hier stoppte. Sicher aber ist es sinnlos, im räumlich ausgedehnten Gehirn eine unräumliche Instanz, heiße sie nun Geist, Seele, Ich, Bewusstsein oder wie auch immer zu suchen. Und noch töricht ist es, eine solche Instanz zu leugnen, weil man sie im Gehirn nicht gefunden hat. A priori aber lässt sich immerhin sagen, dass die nicht mehr überbietbare obere Grenze, der Apex der Zentralisation des Organismus nicht ein räumliches Gebilde sein kann (denn das ließe sich endlos weiter zentralisieren), sondern eine unräumliche Wirklichkeit. Genau diese aber würde die organismische Zentralisation nicht nur auf die Spitze treiben, sondern transzendieren, ja absolut,

d.h. durch einen »unendlichen« oder kategorialen Sprung, überbieten. Denn auf räumlich zunehmend zentrierende Weise lässt sich solch eine Instanz nie erreichen und also auch nicht finden. Gibt es aber im Lebewesen solch eine Instanz?

Empirisch lässt sich dies nicht klären, aber phänomenologisch ist die Antwort eindeutig: Ja es gibt sie, es handelt sich um je mich. Es ist mein Ichsein, das ein Zentrum, einen innersten Bezugspunkt (ein »Selbst«) bildet, das nicht gesteigert werden kann, schon allein deswegen, weil das Ichsein nicht räumlich ausgedehnt ist, auch nicht sinnesqualitativ bestimmt ist, sprich objekthaft-dinglich angeschaut werden kann, sondern nur als Vollzug und im reflexiven Vollzug erfahren wird, das aber durchaus und ganz konkret, individual, anschaulich, etwa als wünschendes, trauriges, entschlossenes, denkendes, fragendes etc. Ichsein.

Stimmt all dies, dann ist in der natürlichen Zentralisationsdynamik der Evolution eine Zentralisationshöhe erreicht worden, die auf dem Wege der Evolution, d.h. der räumlich zunehmenden Zentrierung, gar nicht hat erreicht werden können! Und doch ist sie da, ja sie wurde sozusagen virtuell von der Evolution angezielt, nämlich als jene letztmögliche Instanz, auf deren Stufe der Organismus aus einem unräumlichen »Punkt« heraus sich seiner selbst, und zwar nicht als äußeres Objekt wie Washoe, sondern als innerer, als unmittelbarer Vollzug selbst inne wird. Genau diese Instanz nennen wir Ich, und eben sie macht den Kern dessen aus, was wir Person nennen, weil Person heißt, sich seiner selbst bewusst sein, sich selbst ergreifen, bestimmen und steuern können.

Was aber ist das Ich?³ In weiten Teilen der heutigen Philosophie und Wissenschaft besteht eine ausgeprägte Ichfeindlichkeit. Entweder wird das Ich als nicht existent oder als bloß sprachliches bzw. logisches Subjekt oder als bloßes Reflexionsmoment des Selbstbewusstseins oder als soziale Rolle, soziale Identität angesehen. Schon am Anfang des 20. Jahrhunderts gab es einen regelrechten Ichstreit (Fröbes 1920), auf dessen einer Seite prominente Gegner wie Mach, Ziehen, Ebbinghaus und Wundt, auf dessen anderer Seite prominente Befürworter wie Lotze, Brentano, Dilthey, Sigwart, James, Österreich, Schuppe, Geyer standen. Husserl schwankte und wechselte mit der 2. Auflage der Lo-

³ Ausführlich zum Ich und der Ichstruktur vergleiche *Brandenstein* (1947, S. 340–413; 1955, Kap. 4)

gischen Untersuchungen von den Ichgegnern zu den Ichbefürwortern über. Ich kann an dieser Stelle das gesamte Problem nicht aufrollen, es reicht in große metaphysische Tiefen. Einige Hauptfehler auch der heutigen Ichgegner lassen sich jedoch zusammenfassend anführen:

- Wie schon Hume fahnden sie nach dem Ich im Bezirk der sinnlichen oder auch unsinnlichen Vorstellungen, finden es nicht und bestreiten darum seine Existenz.
- Aus der Tatsache, dass das Ich im Sinne des reflexiv expliziten Selbstbewusstseins erst im Laufe der Ontogenese, etwa im 2. Lebensjahr entsteht, schließen sie auf seine Irrealität oder epigenetische Bedeutungslosigkeit.
- Da die Gegner fast immer voraussetzen, dass es keine unräumliche Wirklichkeit gibt, sondern alle Wirklichkeit des Menschen leiblich bzw. räumlich sei, lehnen sie ein unräumliches Ich von vorneherein ab.
- Wenn, wie von den Gegnern vorausgesetzt, der Leib (bzw. die Evolution) die reale Wirkursache alles seelisch-geistigen Lebens ist, dann kann aus und durch ihn gar nichts Unräumlich-Ichhaftes entstehen, also kann es kein Ich geben.
- Wenn überhaupt, dann gibt es, so viele Ichgegner, nur ein Du und ein Wir bzw. ein Ichsein im Felde des Wir und niemals ein Ich als substantiell-eigenständige, gar noch wirkkräftige, geistig kausale Wirklichkeit. Das Ich ist nur das Wissen um sich selbst (der Beobachter im Gehirn), aber wirken tut nur der Leib (bzw. der Organismus bzw. das Gehirn). Hier stimmen Phänomenologen und Neurobiologen oft in seltsamer Eintracht überein.

Alle diese »Argumente« bzw. Behauptungen lassen sich als Vorurteile oder Irrtümer entkräften. Zunächst ist zu bestätigen, dass das explizit reflexive Selbstbewusstsein (dessen Existenz niemand leugnet!) im leiblichen und zwischenmenschlichen Leben in einer gewissen Entwicklungsphase erscheint. Wenn wir nur dieses Reflexionsbewusstsein Ich oder Person nennen, dann ist der Mensch vor diesem Zeitpunkt rein definitorisch freilich keine Person und hat kein Ich. Ist aber ein tieferes philosophisches Besinnen nicht aufgerufen zu fragen, wer oder was den reflexiven Selbstbezug initiiert und herstellt? Und schon wird klar, dass hier eine Fähigkeit, ein Aktivitätspotential vorausgesetzt werden muss, dessen Natur nicht einfach der Leib ist, da auch Tiere einen Leib haben, aber jenen Selbstbezug nicht spontan zu Wege bringen. Auch lehrt die Empirie, dass das kleine präreflexiv-vorsprachliche Kind

durchaus seiner selbst unmittelbar, etwa handelnd oder sich beziehend, inne ist und seinen Willen, oft auch Widerwillen sehr deutlich zum Ausdruck bringen kann. Wenn ein 8 Monate altes Kind im Moment lacht, wo die Mutter zur Türe hereinkommt (und z. B. erschrickt, wenn ein Fremder hereinkommt), dann ist das bestimmt kein instinktiver Reflex, sondern eine ganz persönliche Reaktion, die die Fähigkeit des Erkennens, Wiedererkennens, der freudigen Gebundenheit, des Zusammenseinwollens usw. impliziert, also Fähigkeiten, die wir einer Person zuschreiben. Wir würden doch auch einem Erwachsenen die Personalität nicht absprechen, bloß weil er sich in einem Zustand der Selbstvergessenheit befindet, z. B. so in die Lektüre eines spannenden Buches versunken ist, dass er sich seiner selbst nicht gewahr wird. Personsein, Ichsein ist also mehr als explizit reflexives Selbstbewusstsein; Person- und Ichsein ist genau jene geistig-emotionale Kraftquelle, die den reflexiven Selbstbezug vollzieht. Damit ist aber klar, dass das Ich, die Person Akt, Vollzug bzw. noch tiefer die Quelle solchen Selbstvollzuges ist. Als Vollzug oder Quellgrund von Akten kann das Ich nun gewiss niemals als Objekt, als Sinnesding, als Sinnesempfindung oder als Vorstellung erscheinen und angeschaut werden! Darum muss es notwendig verfehlt werden, wenn es dort gesucht wird. Ob nun ein Anatom oder Neurobiologe im Gehirn nach dem Ich oder ein Phänomenologe in seinem gegenständlichen, z. B. leibbezogenen Empfindungs- und Wahrnehmungsbewusstsein oder im Vorstellungsbewusstsein nach dem Ich fahnden, in jedem Falle kann es, wenn es doch Akt und Aktquelle ist, nie gesichtet werden. Daraus aber, dass es kein Objekt des Denkens sei, zu folgern, es könne nicht identifiziert werden, ist ein Kurzschluss, da auf reflexiv-inständliche Weise ungegenständliche Wirklichkeiten, und eine solche ist das Ich, durchaus erkannt werden können, und sogar sehr konkret. So kann ich reflexiv um mein ungegenständliches Ängstlichsein, Mutigsein, Entschlossensein, Denkenwollen, Hoffen, Wünschen, Nachsinnen, Planen, Irren, Bangen, Suchen, Finden usw. durchaus wissen, konkret und anschaulich, aber unsinnlich und damit wesentlich unleiblich (auch wenn natürlich an den Leib gebunden und von seinen Empfindungen umhüllt).

Zum zweiten ist es richtig, dass das Bewusstsein, dann das Selbstbewusstsein im Leib »emergieren«. Nur verfallen hier viele Neurobiologen und Phänomenologen dem kausalistischen Kurzschluss, dass Auftauchen, Emergenz ein bewirkendes Geschehen sei. Der Leib ist gewiss eine Bedingung des Bewusstseins (im Leib), aber weder empi-

risch noch phänomenologisch ist es möglich zu klären, wer oder was das Bewusstsein unter diesen Bedingungen hervorbringt. Wenn ein Taucher aus dem Meer auftaucht, ist das Meer nicht die Wirkursache seiner Existenz. So können weder der Leib noch die Evolution, insofern sie wesentlich räumlich-gegenständliche Gebilde und Vorgänge sind, das Bewusstsein (als Akt und Intentionalität) hervorbringen, zumal das Bewusstsein empirisch gewiss auf den Leib, ja die Evolution zurückwirken und sie eingreifend verändern kann. Das Ich als Bewusstseinsquelle und als Selbstbewusstsein ist keineswegs bloß der passive Zuschauer leiblichen Handelns, vielmehr handelt das Ich im Leib, als Leib, natürlich in den meisten Hinsichten ermöglicht durch gewisse Leibvorgänge und vermittelt durch physiologische Prozesse. So kann es z. B. gewisse Bewegungsmuster anstoßen oder auslösen, die im Leib bereitliegen, etwa aufstehen und fortgehen. Vor allem wenn dies gegen einen Widerstand geschieht, z. B. gegen müde Beine, dann merken wir unmittelbar, wie sich mein Ich, meine Person leiblich-energetisch durchsetzen muss und kann.

Viele Probleme der Ichphilosophie und Ichpsychologie werden dadurch provoziert, dass das Ich als eine von allen Inhalten, z. B. Wunscharten, Affekten, Stimmungen, willentlichen Zuständen, streng abge sonderte, sozusagen rein geistige, rein intellektual-reflexive Instanz betrachtet wird, so z. B. von *Thies* (2004, S. 43 ff.). Das ist eine Übertreibung in die andere, die gegensätzliche Richtung, die dem Ich nicht nur jeden gegenständlichen, sondern auch jeden inständlichen Inhalt nimmt und aus dem Ich ein rein rational-formales Prinzip macht, dem aller Gehalt, alles Leben, alle Kraft abgesprochen wird. Das aber ist fundamental falsch. Ein Ich, das auch inständlich inhaltslos ist, ist nicht erfahrbar, nicht erlebbar, ja wohl nicht einmal denkbar, dann aber auch nicht existent. Bei solcher Auffassung trotzdem an einem Ichbegriff festzuhalten, führt zu einem Selbstwiderspruch. In Wahrheit ist das Ich durchaus erlebbar und erfahrbar, aber nicht weil es welthaft oder leibhaft gegenständlich bestimmt wäre, sondern weil es ungegenständliche Wesenszüge aufweist, wie sie sich in Akten, Zuständen und ungegenständlichen Prozessen manifestieren, in Wunsch-, Denk- und Willensakten, in Stimmungen, Affekten, Einstellungen usw.

Schließlich und endlich ist es Unsinn, das Ich abzulehnen, das Du und Wir aber zu akzeptieren. Das Du ist ja nur ein anderes Ich, und das Wir lässt sich aus Dingen und Sachen nicht bilden, sondern nur aus Personen, also aus Ichen, selbst wenn sich diese im Wirbewusstsein

hingeben und aufzulösen scheinen. Auch die bloße soziale Rolle oder Identität erklärt nicht das Ichbewusstsein, sondern umgekehrt setzt eine zugesprochene und vom Betroffenen *angenommene* Rollenfunktion oder soziale Identität das *selbstvollzogene* Annehmen voraus, also das Ichsein, ebenso die Rollenzuteilung, die ohne einen ichhaften Zuteiler sinnlos ist.

Viele Probleme der Ichfrage erledigen sich, wenn das Ich nicht in einem ausschließlich rationalistischen Kontext gesehen wird. Schon *Descartes* (1960, S. 25) verstand unter dem *Cogito* keineswegs, wie ihm von Kant bis heute unterstellt wird, ein nur logisches, rationales Ich, sondern ein erlebendes, also auch wahrnehmendes, fühlendes, wollendes, bejahendes, verneinendes Ich. Zum zweiten muss in der Psychologie und Philosophie ein für allemal klar werden, dass Gefühle nicht Empfindungen, sondern echte Akte besonderer Art sind und zur Wesensstruktur des Ich gehören. Ich freue mich, habe Angst, bin ärgerlich, schäme mich, und nicht ein Es, ein Trieb, der Leib freuen und schämen sich (sondern drücken dies nur aus). Die Leibempfindungen der Kraft, Frische, Müdigkeit, des Hungers, des Schmerzes usw. hat das Ich erleben rezeptiv aufzunehmen, es kann sie nicht originär setzen, Gefühle dagegen muss und kann es initiieren, vollziehen, gestalten, auch im Falle, dass es Gefühlsatmosphären rezeptiv aufnimmt und analog in sich nachgestaltet und nachfühlt.

Ist dies erkannt, dann fällt die Behauptung, Ich, Geist, Bewusstsein seien *nur* Werkzeuge des Lebens, Leben vital verstanden, und stünden im Dienst des Organismus, der Gattung, der Evolution. Natürlich ist auch das der Fall, doch keineswegs nur. Im Gegenteil tut der Geist vieles, was dem vitalen Leben abträglich bzw. biologisch betrachtet sinnlos ist, etwa die Konstruktion abstrakter mathematischer Theorien. Doch schon da, wo das Ich im Dienst von Leib und Leben steht, beweist es seinen übervitalen Status. Denn wohl erzeugt der Leib die Durstempfindung, aber trinken kann er nicht, das muss ich selbst wollen und tun, wenn auch mittels des Leibes.

Damit aber stürzt auch jenes Konzept, z.B. von *Merleau-Ponty* (1965), *Fuchs* (2000) und *Schmitz* (1965), das alle Intentionalitäten auf den Leib zurückführen, also letztlich Leib und Person identisch setzen will. In Wahrheit gibt es *drei Intentionalitäten*, die durchaus verschiedenen Ursprungs sind. So haben die leiblichen Instinkte, schon die einfachen Reflexe, zweifellos intentionalen Charakter: Wenn sich die Pupille in einer Gefahrensituation weitet, dann leistet das gewiss

nicht mein Ich, sondern der Leib, und zweifellos liegt hier eine vormenschlich intentionale und vormenschlich sinnhafte (also geistige!) Bestrebung vor, mittels mehr Lichteinfall einen klareren und größeren Überblick zu bekommen. Dieser Reflex erhöht also die Orientierungsmöglichkeit des Leibes bzw. des Lebewesens. Um eine ganz andere Intentionalität handelt es sich, wenn ich bewusst einen Brief schreibe und mich dabei der leiblichen Glieder bediene. Und wieder anders liegen die Verhältnisse, wenn ich ohne bewusste Wahrnehmung die Gangschaltung des Autos bediene. Die Behauptung, dies tue der Leib, ist zwar nicht falsch, aber unzureichend. Denn hier handelt es sich weder um bloße Reflexe noch um bloße Gewohnheiten, wie der Umstand beweist, dass bei einer unvorhersehbaren Verkehrssituation das Schalten sofort sinnvoll und kontextgerecht angepasst werden kann. Das tut bestimmt nicht der vitale, sondern der personale, spezifisch menschlich sinnverstehende Leib, dessen Personalität erweisbar bis in unbewusste Tiefen reicht. Ohne die Annahme einer mir zwar unzugänglichen, insofern »unbewussten«, in sich aber sehr bewussten Tiefenperson bleiben die meisten Geschehnisse des menschlichen Lebens, allen voran das morgendliche Erwachen, aber auch das Träumen, spontane kreative Schöpfungen, Fehlleistungen, Neurosen, ja der rasche und meist stimmige Sprachablauf völlig rätselhaft.

So erweisen sich Leib und Leben hier nun umgekehrt als Werkzeuge des Ich, des Geistes, dienen etwa im Sinne von K. Marx der Arbeit und der Naturbeherrschung. Ja früher noch dienen sie der Person als Medium des Selbsta Ausdruckes und der Selbstdarstellung, womit der Leib das mimische, gestische und handlungsmäßige Medium zur Welt wird. Darin liegt die interessante Möglichkeit, den Leib als Maske zu benutzen, hinter der sich die Person versteckt. Ohne die exzentrische Position des Ich (*Plessner* 1981, S. 360 ff.), ohne den Hiatus (*Gehlen* 1944, S. 422 ff.) zwischen Icherleben und Leib wäre all dies undenkbar. Damit nicht genug kann der Leib zur Lustquelle, zur Höhle, zum Kunstwerk, zum Strafinstrument werden, ja bei Krankheit, Altern, Vergewaltigung, Zwang erlebt die Person den Leib als Fessel, Gefängnis, Folterbett, deren sie sich zu entledigen sehnt und manchmal auch entledigt. Im Suizid wird der Leib zum wegwerfbaren Objekt, was am schärfsten beweist, dass der menschliche Leib nicht aus sich lebt, und das Ich keineswegs nur der passive Beobachter des Lebens ist. Zwar bringt es den Leib nicht originär hervor, wie *Kant* (s. Kaulbach 1980, S. 180–181) im *Opus postumum* und *Fichte* (s. Kaulbach 1980, S. 181–

182) meinten, wenn sie den Leib als primäre Selbstorganisation des transzendentalen Ich verstehen, aber zweifellos gestaltet, formt, dressiert das Ich den vor- und mitgegebenen tierischen Leib und manchmal sogar sehr tief greifend. Das gilt allerdings für die spätere Leibbeherrschung; am Anfang der Leiberfahrung steht nie das Instrumentale, das Dressat, sondern das Wohnen, die Leibeinwohnung, ohne die alle anderen existenziell-personalen Funktionen des Leibes unmöglich sind.

Zusammengefasst: Der Leib ist eine sinnlich-qualitativ gefüllte und empfindungsmäßig vielfach gegliederte Lebensganzheit mit einer dynamisch auf eine bestimmte Umwelt bezogenen, eingepassten Ordnung, die nicht nur bewusstseinsimmanent besteht, sondern darüber hinaus als selbständig-substanziales Medium existiert und der Lebenserhaltung, der Fortpflanzung, dem Lebensausdruck und dem Lebensverkehr dient. In diesem lebendigem Raum drücken sich von Anbeginn psychische Funktionen, Kräfte, Strebungen aus, schon beim Einzeller, und erscheinen im Falle des Menschen und nur bei ihm direkt als solche selbst im und als Icherleben, das nicht nur eine Reflexionsgestalt ist, sondern eine Aktquelle, und zwar die Quelle aller bekannten kognitiven, emotionalen und volitionalen Akte. Es gibt keine ichlosen Akte, wie es auch kein arationales, gefühlloses, willenloses Ich gibt. Das Ich *ist* seine Akte, entfaltet sich in Akten und ist noch tiefer gesehen deren personale, subjektive Quelle, Mitte und einheitlich-zentrierter Verknüpfungspunkt, als solcher in den Leib eingesenkt und unmittelbar an ihn gebunden. Die Aufbaumomente des Leibes, seine Empfindungen, seine Gestalt, seine Funktionen sind nicht primär das Werk des Menschen, sondern sie sind das Werk vormenschlicher, erweisbar geistiger Kräfte, die den Leib als Naturwerk in einem langen evolutionären Prozess hervorbringen und vom Menschen dann sekundär weitergestaltet, auch empfindungsmäßig, funktional und gestaltlich überbaut werden. Vor allem die geistige Herkunft des vormenschlichen Leibes kann hier nur behauptet, nicht erwiesen werden. In der Metaphysik *Brandensteins* (1966, S. 288–377) sind die entsprechenden Argumentationsketten nachzulesen. Die selbständige Wirklichkeit des Leibes schließlich wird durch den Aufweis der notwendigen Existenz einer nur erschließbaren, transempirischen Materie möglich, die alles Weltgeschehen »unsichtbar« wie eine Amme des Werdens (Platon, Timaios) trägt und vermittelt. Ohne sie ist Welt gar nicht möglich; ohne sie bliebe alles Sein bewusstseinsimmanent, ein Spiel im Geiste solipsistischer Monaden. Wahrnehmen können wir diese Materie nicht, aber im

physischen Handeln wird sie in ihrer widerständigen Eigen- und Selbstständigkeit spürbar, und im Denken lässt sie sich mit Notwendigkeit regressiv erschließen.

Somit erscheint der reale Leib als eine Wirklichkeit, deren ontologische Grundstruktur aus *fünf Momenten* komponiert ist:

- aus sinnlich-empfindungshaften Qualitäten
- aus quantitativen Bestimmungen des Raums, der Zahl und der Zeit
- aus seinslogisch-funktionalen Zusammenhängen
- aus physischen Energien (die wiederum ihre eigenen quantitativen, z. B. naturgesetzlichen Bestimmtheiten haben)
- und aus der metaphysischen, transempirischen Materie.⁴

Durch diese dynamische und sinnreiche Struktur hindurch offenbaren sich die überempirischen Quellen des Leibes, seine Wirkfaktoren, Ursachen, aktiven Kräfte, die psychischer Natur sind und im menschlichen Ich ihre letzte Offenbarung erreichen.

Auf dem Hintergrund der fünf grundlegenden Leibkomponenten kann schließlich und endlich die Basis aller Leibpathologie angegeben werden. In der Tat können in allen Bereichen, abgesehen von der metaphysischen Materie, Störungen angetroffen werden – Empfindungsstörungen (z. B. Appetitstörung, Taststörung, Hörstörung usw.), Gestalt- bzw. Zeit-Raum-Störungen, funktional-logische Störungen (so genannte Dysfunktionen) und Energiestörungen (z. B. im Erschöpfungssyndrom). Da die metaphysische Materie die absolute Grundlage des Leibes als physischer Realität ist, die gar nicht direkt erfahren werden kann, ist sie auch nicht störbar. Selbst das Vergehen, das Altern und der Tod werden von ihr getragen, sind also nur an bzw. auf ihr möglich, niemals »an sich«.

⁴ Durch diese Differenzierung kann die Andersartigkeit des geträumten Leibes präzise angegeben werden: Letzterer weist die drei erstgenannten Gegenstandsaspekte, also die sinnliche Qualität, die Quantität und die logische Ordnungsstruktur, aber nicht die physische Energie und die metaphysische Materie auf. Mit den beiden letzten Realitätskomponenten ist er zumindest nicht direkt, sondern höchstens indirekt (über den realen Leib, der ja eine Bedingung des Traums, damit indirekt auch seiner Inhalte ist) verbunden. Der reale Leib dagegen ist immer und notwendig mit physischer Energie verbunden und an der metaphysischen Materie, die ihn trägt, mittels dieser Energie durchgesetzt.

5. Leib und Körper

Der Mensch erwacht als personal erlebendes – wahrnehmendes, fühlendes, handelndes – Wesen im Leib. Und da der Leib ein Stück Welt, die Welt aber Raum ist, lebt und erlebt er sich von Anbeginn im Raume. Dadurch aber, dass sich der wesenhaft räumliche Leib schon vormenschlich, d. h. vor aller menschlichen Intentionalität, zur Welt hin transzendiert, »verführt« der Leib das Menschenich gleichsam zur Welt und nötigt es, in den Raum der Welt einzutreten. Das können wir bereits beim Neugeborenen beobachten, dessen leiblich-animalische Triebwelt sofort den Leib der Mutter, deren Wärme, Sicherheit, Halt und im Besonderen deren Brust als Nahrungsquelle sucht. Gewiss, der Leib kann sich von der Welt zurückziehen, etwa im Schlaf, doch ganz koppelt er sich von ihr nie ab, was heißt, dass er schon vormenschlich immer auf die Welt in rein leiblich-animalischer Intentionalität bezogen ist, etwa um zu atmen, Wärme aufzunehmen und abzugeben, sich so und so zu lagern, sich zu orientieren usw.

Primär lebt der Mensch also im Raum, aber in keinem leeren, sondern in einem erstens sinnlich qualitativ gefüllten Raum und zweitens in einem von ihm selbst durchfühlten, vorstellungshaft-gedanklich durchstrukturierten und volitional »durchhandelten« Raum. Und er lebt nicht nur primär in dieser leib-welt-räumlichen Weise, sondern auch zumeist. Aber auch immer und notwendig? Obgleich dies von modernen Anthropologen wiederholt behauptet wird, verhält es sich nicht so. Es gibt Formen des Erlebens, in denen die Raumerfahrung keine oder nur eine randständige, auf jeden Fall keine konstitutive Rolle spielt. Hierher gehören unsinnlich-raumlose Träume, meditative Versenkungen, reines Musikhören und tiefe welt- und leibabgewandte Gefühlszustände, aber auch raumlos-abstrakte, z. B. rein mathematische Gedankenabfolgen, die alles leibliche Empfinden und außenweltliche Wahrnehmen verschwinden oder doch in den Hintergrund treten lassen. In all diesen Fällen ist der Raum (sei es der sinnlich wahrgenommene, der leiblich gespürte oder der imaginativ angeschaute) nicht konstitutiv für das zentrale Erleben, also für das raumlose Träumen, das reine Musikhören, das mathematische Rechnen usw.

Nichtsdestotrotz bleibt der Raum ein fundamentaler Aspekt menschlichen Daseins und Erlebens, der sich in einer vielschichtigen Ordnung ausgliedert. Am Leitfaden der existenziellen Nähe und Bedeutung ergibt sich folgende Klassifikation:

Der existenziell wichtigste und unmittelbarste Raum ist zweifellos der *eigene lebendige Leib*, dessen einzigartige Stellung gegenüber anderen Raumkörpern vom Menschen immer schon gesehen wurde. Es folgen die *Leiber der anderen Menschen* und die *tierischen Leiber*. Ob wir vom Pflanzenleib sprechen sollen, ist schon fraglich, die *anorganischen Körper* bezeichnen wir auf keinen Fall so. Damit erschöpft sich die Raum- und Körperwelt jedoch keineswegs. Den bisherigen Körpern am nächsten stehen die *imaginierten Körper*, also z. B. der nacht- und taggeträumte Leib, die sinnlich vorgestellten und erinnerten Leiber anderer Lebewesen und solche Dingkörper, in die noch sinnliche Qualitäten einverwoben sind. Abstrahieren wir, wie etwa in der Geometrie, von den sinnlichen Aspekten, dann haben wir es mit unsinnlichen, aber noch durchaus *anschaulichen, vorgestellten Körpern* zu tun. Sie spielen in der Geometrie die zentrale Rolle. Die Körperlichkeit geht schließlich verloren, wenn wir eine dreidimensionale Räumlichkeit nur noch begrifflich, d. h. ohne konkrete Anschauung, denken, z. B. als a^3 . Wir sprechen dann von *begrifflich-abstrakten Räumen*. Schließlich und endlich sind Räume bzw. Raumkörper rein begrifflich denkbar, die für das menschliche Denken erweisbar unvorstellbar sind, z. B. das zweifellos räumliche Gebilde d^3 , wenn d die (endlich und rational nicht ausdrückbare, weil erweisbar durch unendliche Größen mitbestimmte) Diagonale eines Quadrates ist. Hier haben wir es mit einem Raumgebilde zu tun, das wesentlich durch unendliche Verhältnisse bestimmt ist; nennen wir die entsprechenden Körper *infinite Körper*.

Dass der menschliche Leib ein Körper ist, ist zweifelsfrei. Aber was für einer? Und wodurch unterscheidet er sich von anderen Körpern?

Vom Leib der Tiere hebt er sich durch *Personalität, Ichhaftigkeit, Jemeinigkeit* ab. Denn nur der Mensch spricht von *seinem* Leib; nur er nimmt die »exzentrische Position« (Plessner 1981, S. 360) ein und kann seinen Leib distanziert betrachten und relativieren, ja sogar als Werkzeug, Maske, Mittel benutzen. Das Ich ist, wiewohl an den absoluten Ort seines Leibes gebunden, wie Plessner (1981, S. 364) sagt, »ortlos«. Wir können nicht sagen, es sei im Leib, im Gehirn oder sonst wo mit der und der Ausdehnung.

Vom Leib anderer Menschen hebt sich mein Leib vor allem durch drei Aspekte ab: durch die *gespürte Leibgebundenheit meines Erlebens*, die *subjektive Perspektivik* und die *motorische Führbarkeit*. Dadurch wird der Leib zum absoluten, d. h. unaufhebbaren, dennoch dynamischen Welt-Ort des Selbstseins, zur unhintergehbaren Mitte aller

Weltbezüge. In der Leibgebundenheit, der Perspektivik und in der Bewegungsinitiativik waltet ein nicht objektivierbares Moment, das nur im eigenen Leib, nie am anderen Leib erlebt werden kann.

Von den anorganischen Körpern hebt sich der Leib durch die *Besonderheit seiner sinnlich-qualitativen Bestimmungen* ab. Auch die physikalischen Körper haben (zumindest phänomenologisch) qualitative Aspekte; sie sind schwer, leicht, warm, kalt, rau, weich, opak, durchsichtig, farbig, tönen usw., aber sie haben, um mit *Scheler* (1954, S. 410) zu sprechen, keine »Leibseele«, empfinden keinen Durst, keinen Hunger, keinen Schmerz, kein Jucken, Kribbeln, kein Unwohlsein, keinen Schwindel usw. Zwar lassen sich auch am animalischen Leib alle vororganischen Qualitäten finden – der Leib ist schwer, warm, farbig, tönt usw. –, aber über diese Qualitäten hinaus bauen sich in seinem Falle neue, biochemische und biische Qualitäten auf, die den Leib von den anorganischen Körpern absondern. Daraus folgt, dass der Leib auch ein anorganischer Körper ist, schon qualitativ, und nicht, wie *Scheler*, *Schmitz* und *Fuchs* meinen, in einem prinzipiellen Gegensatz zum physikalisch-chemisch-physiologischen Körper steht. Auch der physikalische, auch der physiologische Körper, z. B. ein anatomisch oder neurobiologisch untersuchtes Gehirn, lässt sich nur auf dem Wege seiner sinnlichen Qualitäten erfahren. Es gibt keine qualitätslose physiologische oder physikalische Funktion. Immerhin, der Unterschied zwischen den verschiedenen Empfindungsschichten des Leibes bedingt das Phänomen, dass sie aus ihrer normalen Koextension heraustreten können, sodass z. B. ein Arm viel länger empfunden wird, als er real ist bzw. optisch gesehen wird.

Von den imaginierten sinnlichen Körpern unterscheidet sich der Leib rein phänomenologisch oft in gar nichts, so etwa der Leib im Traum. Aber metaphysisch betrachtet kann es den realen Leib ohne physische Energie und ohne die transempirisch-substanziale Materie nicht geben, während imaginierte Körper beide Elemente entbehren. Mentale Körper sind darum nie im vollen Sinne leibhaft. Das schließt allerdings nicht aus, dass sie (wie im Traum oder im Meskalinrausch) mit interozeptiven Empfindungen, also mit Schmerz, Schwere, Unwohlsein, Wollust, Wärme usw. durchsetzt sind. Dies begründet unsere Kritik an der modernen Leibphänomenologie etwa eines *Scheler*, *Schmitz*, *Fuchs*, die das Wesen der Leiblichkeit ausschließlich auf die interozeptiven, die innerlich gespürten Empfindungen gründen wollen (und die exterozeptiven samt den physiologischen Funktionen davon

ausschließen). In Wahrheit gehören zum Leib einerseits die vorbiischen Empfindungsqualitäten (Wärme, Schwere, Farbe, Klang etc.) und die physiologischen Funktionskreise, andererseits die physischen Weltkomponenten der physikalischen Energie und der metaphysischen Materie. Der geträumte Leib ist also nur symbolisch ein Leib.

Mentale Körper, denen die sinnlichen Qualitäten fehlen, sprich die geometrisch-finiten und die infiniten Körper, entfernen sich am weitesten vom Leibkörper; sie können im Übrigen überhaupt nicht selbstständig, sondern nur getragen von einem Bewusstsein, also wesentlich unselbstständig bestehen. Hier wird am deutlichsten, dass der Leib eine substanziale, d. h. selbständige, nicht allein vom Erleben und Bewusstsein abhängige Realität ist, sondern auch an sich in der Welt besteht. Darum ist der geträumte Leib nur ein Scheinleib. Die Möglichkeit der radikalen Metamorphose des geträumten Leibes, z. B. sein Übergang in einen anorganischen Stoff, in ein künstliches Ding usw., offenbart seine gänzlich andere Natur: Der Träumer ist gerade nicht wie der Wachende an den erlebten Leib gebunden.

Zum vollen realen menschlichen Leib gehören also die Jemeinigkeit (Ichhaftigkeit), die Leibgebundenheit des personalen Erlebens, die raum- und zeitbestimmte Perspektivik, die spezifisch leibhaften Sinnesqualitäten, die leiblichen Bedürfnisse (»Triebe«) und das motorische Potential, das bis ins handlungsfähige Ich hinaufreicht. Denn im Unterschied zu anorganischen Körpern können sich organische Körper, sprich Leiber, aus sich selbst in Bewegung versetzen.

Was die spezifisch sinnlich-empfindungshaften Qualitäten des Leibes angeht, lässt sich eine umfassende Lehre entwickeln, die ich hier nur anreißen kann. Zum einen können wir, wie bereits geschehen, die Lokal-, die Drang- und die leibumfassenden Vitalempfindungen unterscheiden. Sie sind keineswegs, wie *Scheler* (1954, S. 409) meint, prinzipiell voneinander verschieden. Im Übrigen gehen sie innigste Verbindungen untereinander ein und bilden zahllose Übergänge. Nicht weniger interessant ist jene Ordnungsstruktur, die die Leibqualitäten in die exterozeptiven, interozeptiven und intermediären Empfindungen unterscheidet. So gibt es in der Tat Qualitäten, die nur das dem Leib innewohnende Subjekt wahrnehmen kann, Qualitäten wie den Schmerz, das Jucken, den Hunger, den Durst, die Wollust, aber auch bestimmte Farb-, Ton-, Geruchs-, Geschmacks-, Lage-, Druck- und Spannungsempfindungen. Wenn ich auf meinen Augapfel drücke, so dass es »blitzt«, dann kann das außer mir niemand sehen. In all diesen

Fällen sei von *rein subjektiven oder interozeptiven oder auch rein leibständigen Empfindungsqualitäten* gesprochen. Ihnen stehen jene Qualitäten gegenüber, die nur »von außen« bzw. objekthaft wahrnehmbar sind, so z. B. die Farbe einer Blüte, die jedem zugänglich ist, oder die Schwere, die Wärme, die Rauhigkeit, Weichheit eines Stückes Holz. Nennen wir sie die *rein objektiven oder exterozeptiven Empfindungsqualitäten*. Selbstredend sind sie nie absolut objektiv, nie wirklich »von außen« wahrnehmbar, da auch sie von einem Subjekt, also aus seiner inneren Perspektive erlebt und wahrgenommen werden. Drittens können wir Empfindungsqualitäten unterscheiden, die sowohl »von innen« leiblich gespürt als auch »von außen« sinnlich wahrgenommen werden können, z. B. die Wärme, Schwere, Rauhigkeit, Weichheit einer Hand. Nennen wir sie die *intermediären Empfindungsqualitäten*; sie bilden die selten gesehene Brücke zwischen den ersten beiden Empfindungsgruppen. Wie gesagt, sind sie sowohl exterozeptiv als auch interozeptiv zugänglich und daher intersubjektiv teilbar.

Die Gruppe der interozeptiven und der intermediären Empfindungsqualitäten lassen sich zu den Nahsinnen, die der exterozeptiven, »weltständigen« Qualitäten zu den Fernsinnen zusammenfassen. Entsprechend ihrer Funktion sind die letzteren meist differenzierter, feiner und objektiver, d. h. »*epikritisch*«, während die Qualitäten der ersten beiden Gruppen (oft, nicht immer) dumpfer, gröber, subjektiver sind; man nennt sie darum auch »*protopathisch*«.

Schon allein diese hier aufgewiesene innere Differenzierung der sinnlichen Qualitäten bekommt nur dann einen Sinn, wenn ihr entsprechende echte Unterschiede in der Realität gegenüber stehen. Die Annahme, alle Sinnesqualitäten seien das ausschließlich innere Produkt des Subjekts (sei es der unbewussten Psyche, sei es des Gehirns), verfängt sich in heilloser Inkonsistenzen, auf die ich hier, da sie sich leicht herleiten lassen, nicht weiter eingehen will.

Auf diesem Hintergrund können einige kritische Bemerkungen entwickelt werden. *Schmitz* sagt in seinem Buch »Der unerschöpfliche Gegenstand« (1990, S. 115), was er unter »Leib« versteht.

»Wenn ich vom Leib spreche, denke ich nicht an den menschlichen oder tierischen Körper, den man besichtigen und betasten kann, sondern an das, was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne über ein Sinnesorgan wie Auge oder Hand zu verfügen ...«⁵

⁵ An anderer Stelle (1965, S. 53–55) unterscheidet *Schmitz* zwischen dem reinen Leib,

Wollte man diesen Leibbegriff ernst nehmen, besäße außer je mir niemand einen Leib, denn nur den eigenen Leib kann ich »spüren«, d. h. interozeptiv empfinden. Den Leib der Anderen und der Tiere nehme ich optisch, akustisch, haptisch, gustatorisch usw. wahr. Die Definition von Schmitz ist also viel zu eng. Sie stimmt aber auch nicht für mich und je meinen Leib. Wenn ein Patient erschreckt eine schwarze Verfärbung auf seinem Oberschenkel wahrnimmt und sofort an Hautkrebs denkt, dann wäre es doch ziemlich künstlich, hier nicht vom Leib, sondern nur vom physikalischen Körper zu reden. Das gilt erst recht vom haptisch wahrgenommenen eigenen Körper, den ich keineswegs als bloß physikalischen Körper, sondern leibhaftig erfahre. Ein abgetasteter Stein ist erlebnismäßig keineswegs mit der abgetasteten eigenen Brust identisch. Hinzu kommt, dass die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Leib und Körper als von innen gespürtem Leib und von außen empfundenem Körper nur relativ gilt. Auch der empfundene Körper eines auf der Hand liegenden Steins wird »von innen«, d. h. aus der Selbstperspektive, empfunden, ja gespürt. Anders geht es gar nicht: Ein wirkliches Erleben »von außen« ist völlig unmöglich. Im Übrigen ist zwar ein Stein für jeden Anderen genauso abtastbar wie von mir, aber das konkrete Abtasterlebnis jetzt von diesem Stein in diesem Zustand (der Wärme etc.) ist absolut einmalig und nicht generalisierbar. Sage ich z. B.: »Hier nimm mal den Stein und spüre, wie warm er ist!« – so hat sich der Wärmezustand durch mein vorangegangenes Abtasten des Steins sicher so verändert, dass der Andere nicht das identisch Selbe erleben kann.

Die Sichtweise von Schmitz geht auf *Scheler* (1954, S. 408 ff.) zurück, der zwischen der Leibseele und dem Leibkörper unterscheidet. Die »Leibseele« umfasst alle interozeptiven Körperempfindungen (die Scheler leider auch als Gefühle, eben als die lokalen Empfindungs- und die vitalen Leibgefühle bezeichnet und als »niedere« Gefühle den »echten«, d. h. den seelischen und geistigen Gefühlen gegenüber stellt), während der »Leibkörper« nur die exterozeptiven (und intermediären) Empfindungsqualitäten umfasst. Ist aber ein Kribbeln wirklich »seelischer« als ein tief innerlich bewegendes Rot oder Blau, ein Veilchen-

dem Leibkörper und dem reinen Körper, und er tut dies anhand des Kriteriums der Ausdehnung. M. E. kann seine Argumentation nicht überzeugen. Hier für uns spielt seine Dreiteilung keine Rolle.

duft, der uns hinschmelzen lässt? Diese Zuordnung scheint mir unhaltbar, da alle Sinnesqualitäten seelenvoll sind oder doch seelenvoll sein können, die epikritischen an den »Leibkörpern« oft weitaus mehr als die »protopathischen« der Leibseele. Andererseits ist überhaupt keine Sinnes- und Empfindungsqualität seelischer Natur im vollen Wortsinne, denn sie sind nie und nimmer subjektive Akte oder subjektive Zustände. Der Ärger, die Angst, die zeitüberdauernde Heiterkeit sind echte seelisch-aktmäßige Vorgänge, aber nicht ein Rot, eine Hunger- oder eine Wollustempfindung. Dass sich die Drang- und Vitalempfindungen leichter und enger mit seelischen Regungen, Wünschen, Affekten, Stimmungen verbinden, steht nicht zur Debatte und trifft zweifellos zu, aber das macht jene noch nicht »seelisch« im vollen und echten Wortsinne.

Der echte volle Leib umfasst also beides, die »Leibseele« und den »Leibkörper«, die nur innerlich spürbaren und die »äußerlich« sichtbaren, betastbaren, hörbaren, riech- und schmeckbaren Qualitäten. Auf keinen Fall sind die einen rein subjektiv, die anderen rein objektiv; auf keinen Fall sind die einen seelisch, die anderen körperlich; auf keinen Fall sind, wie *Scheler* (1954, S. 408 ff.) meint und *Fuchs* (2000, S. 54) zu Recht kritisiert, die ersten unausgedehnt und die zweiten ausgedehnt; auf keinen Fall gibt es einen funktionslosen Empfindungsleib und einen empfindungslosen Funktionskörper, denn alle Funktionen müssen, um erfahren zu werden, empfunden werden, und alle Empfindungen stehen in einem leibfunktionalen Zusammenhang; und auf keinen Fall gehören zu Leibseele und Leibkörper die Gefühle, Affekte, Wünsche und Stimmungen, die personale Akte und Zustände sind, also entgegen der apersonalen Leibseele zur personal-menschlichen Ichseele gehören. Trotzdem ist die Unterscheidung berechtigt und sachangemessen, handelt es sich doch um eine *sinnesqualitative Schichtung*: Auf den physikalisch-chemischen Sinnesqualitäten (Wärme, Kälte, Schwere, Farbe, Klang usw.) bauen die vielfältigen biischen Sinnesqualitäten auf. Ihre Einheit ist der ganze Leib. Da es sich aber um eine different-differenzierte Einheit handelt, kann es zu Interferenzen und Brüchen zwischen den einzelnen Schichten und Empfindungsklassen kommen. Dann spüren wir, etwa in der Hypnose, den Arm um das Doppelte verlängert, sehen ihn aber normal lang. Oder umgekehrt, was auch möglich, wenn auch seltener ist, sieht der Betroffene in der Dysmorphopsie seinen Leib verzerrt, spürt ihn u.U. aber normal. Ein solcher Widerspruch kann natürlich auch zwischen Sehen und Hören,

Sehen und Schmecken, Schmecken und Appetit usw., im Grunde zwischen allen Sinneserfahrungen auftreten.

Wie wenig die Leibphänomenologie dem Wesen des Leibes auf den Grund kommt, sehen wir daran, dass z. B. *Schmitz* (1965, S. 194–217) und *Fuchs* (2000, S. 269) keinen Unterschied zwischen dem geträumten Leiberleben und dem wachen Leiberleben machen bzw. ersteres auf das letztere zurückzuführen suchen. Wie gezeigt, ist dieser Unterschied aber fundamental. Zudem gelingt es ihnen nicht, das Wesen der Sinnes- bzw. Empfindungsqualität aufzuhellen. Was ist ein Rot, ein Duft, eine Schwere-, Wärme-, Schmerzempfindung? Und wie und woher kommen sie ins leibliche Sein und ins Bewusst-Sein? All das bleibt dunkel oder wird nicht einmal befragt. Erst eine grundlegende Seinsstrukturlehre (Ontologie), zusammen mit einer Wirklichkeitslehre (Metaphysik), kann diese beiden Fragen klären. Wie gar der Leib (und überhaupt jeder physikalische Körper) selbständig real sein kann und nicht nur ein Phantasma ist, eine der Grundfragen aller Metaphysik, wird von den bekannten Leibphänomenologen im Dunkeln gelassen.

Das bei vielen Leibphänomenologen zu sehende Bestreben, den Leib zur grundlegendsten, primären und wichtigsten Realität zu erklären, ja Leib und Person identisch zu setzen (und vom physischen/physiologischen Körper strikt abzugrenzen), führt zu einem weiteren kritischen Punkt. Wenn es auch *Merleau-Ponty* (1965) zuzuerkennen ist, dass er als einer der ersten die Intentionalität des Leibes thematisierte, so konfundiert er doch in folgenschwere Weise die verschiedenen Intentionalitätsebenen. Ist es wirklich der Leib, der die »automatischen« Fingerläufe eines Pianisten bewirkt? Gewiss ist der Leib daran beteiligt, aber initiiert er sie auch? Wer handelt, wenn der Pianist spontan während seines Spiels das Tempo verlangsamt, aus dem Augenblick heraus neu phrasiert, mehr Kraft in die Finger legt usw.? Handelt da der Leib? Gewiss, aber nicht als Initiator, sondern es ist der Pianist als Person, als Ich, das die Bewegungen umgestaltet, oft präreflexiv-spontan. Ganz anders verhält es sich, wenn der Speichel beim Duft einer Speise zu fließen beginnt. Hier »handelt« wahrlich der Leib, hier liegen Initiative und Ausführung bei ihm; wir haben es in der Tat mit einer im vollen Wortsinne leiblichen Intentionalität zu tun. Indem *Merleau-Ponty* und *Fuchs* diese Intentionalitäten nicht unterscheiden und beide dem Leib zurechnen, wird der Leib zwangsläufig zur Person, und diese erschöpft sich in jenem. Daraus folgt zwangsläufig, dass entweder die Tiere keinen Leib haben oder Personen sind. Wie schon weiter oben angedeutet,

müssen aber mindestens drei Intentionalitätsebenen unterschieden werden: die bewusst-explizite oder reflexive Intentionalität (der »Geist«), die implizit-bewusste oder unterbewusste, nichtsdestotrotz personale Intentionalität (die »Seele«, z. B. im Traum, beim unreflektierten Klavierspiel, Gangschalten usw.) und die vital-apersonale Intentionalität des Leibes, wie sie in Reflexen und Instinkthandlungen zur Darstellung kommt. Keine der dreien ist einfach auf die andere rückführbar, sondern jede eröffnet eine neue Seinsdimension, die im konkreten Leben natürlich stets miteinander verwoben sind.

Wie man sieht, haben wir es bei den modernen Leibphänomenologien, die ja beanspruchen, vollwertige Anthropologien zu sein, mit einer typischen Naturalisierung des Menschen zu tun. Der alte Leib-Geist-Gegensatz wird verschoben und in einen Leib-Körper-Gegensatz umgewandelt, vor allem dadurch, dass alles das, was den Menschen gegenüber dem Tier auszeichnet, also seine personale »Seele« und sein »Geist«, mit dem Leib ineins gesetzt werden. Es findet eine dramatische Aufwertung des Leibbegriffes statt, der konsequenterweise in dieser Form auf andere Lebewesen nicht mehr angewendet werden dürfte. Dadurch wird natürlich suggeriert, dass Seele, Person, Ich, Geist Derivate des Leibes seien und natürlicherweise aus der meist darwinistisch verstandenen Evolution hervorgehen. So sieht es z. B. *Fuchs* (2000), für dessen Theorie charakteristisch ist, dass er im Sinne eines »Seinsaufbaues von unten« alles Mehr aus dem Weniger, also das Differenziertere aus dem Undifferenzierteren, das Ausdrucksvolle aus dem Ausdruckslosen, das Sinnreichere aus dem Sinnärmeren, das Werthöhere aus dem Wertniedrigeren ableitet. Entsprechend erklärt er das Erscheinen und das Wesen der Person in psychologischer Manier als Reaktion auf die Hemmung leiblicher Lebensvollzüge (2000, S. 253 ff.). Als könnte die Hemmung bloß als solche, d. h. als Nichtkönnen, etwas Positives hervorbringen! In Wahrheit kann eine Negation nie etwas Positives setzen, schon gar nicht eine kategorial völlig neue Realität, höchstens kann sie ein latent existentes Positivum wecken, hervorlocken. Der Körper ist also erstens vom Leib nicht prinzipiell, nicht wesenhaft unterschieden, sondern nur der verschiedenen Art der sinnlichen Qualitäten nach. Und zweitens haben schon Tiere echte Leiber und werden von seelisch-geistigen Prinzipien, die sich vornehmlich in den Instinkt- und Triebregungen äußern, aufgebaut und gelenkt. Darin kommen alle uns bekannten seelischen Funktionen wie Wollen, Begehren, Wahrnehmen, Erinnern, Phantasieren, Fühlen (Lieben, Hassen,

Neiden, Angst usw.), Erkennen und Denken zum Ausdruck. Im Unterschied zum Menschen sind diese Funktionen aber nicht personal gebunden und gebündelt, wir können auch sagen: Im Tierleib erscheint kein Ich, keine personale Seele, kein Geist; die seelischen Funktionen werden nur »exekutiert«, nicht aus einem überleiblichen Zentrum frei und selbstverantwortlich ergriffen. Das ist erst beim Menschen der Fall, dessen Ich gewiss im Leibe erwacht, aber nicht des Leibes ist und nicht vom Leibe stammt. Somit gilt es, den physikalisch-chemischen Körper vom animalischen Körper (= Leib), die animalischen Seelenfunktionen von den im Ich, in der seelisch-geistigen Person gebündelten menschlichen Seelenfunktionen zu unterscheiden. Dabei ist der animalische Körper (= Leib) mitsamt dem physikalisch-chemischen Körper der Wirkraum und Ausdrucksort der animalischen Seelenfunktionen, dieses Ganze wiederum der »Wohnraum« der seelisch-geistigen Person, des menschlichen Ich. Die Person wiederum baut sich aus den drei Grundfunktionen Wille, Verstand (»Geist« im engeren Sinne) und Gefühl (»Seele« im engeren Sinne) und nicht etwa nur aus Wille und Vernunft auf. Darum ist es unrichtig, das im Menschen wesentlich personale Gefühl der »Tierseele« bzw. den Sinnesqualitäten des Leibes zuzuschlagen. Wenn man unter »Geist« das erwachte Bewusstsein oder das reflexive Selbstbewusstsein versteht, dann umfasst er nicht nur die intellektuelle, sondern die volitive und die emotionale Komponente. Allerdings ist zuzugeben, dass die intellektuelle Komponente, die Ratio, den Menschen aufgrund ihrer objektivierenden Funktion am stärksten vom Tier abhebt. Mit ihr vermag der Mensch, Dinge, Ereignisse und Geschehnisse weitgehend frei von irgendwelchen Nutzinteressen in ihrem »Ansichsein« (nicht kantisch, sondern phänomenologisch verstanden) zu betrachten, ja er vermag Werte, Ideale, Wahrheiten und Wesenheiten zu erfassen, die als »ewige Seinsmaße« über der veränderlichen Wirklichkeit stehen und durch den »Schleier der Welt« hindurchleuchten. Wie allerdings Scheler zu Recht betont, vermögen durchaus auch die Gefühle objektive Werte zu erfassen, nach Scheler vor allem im ethischen Bereich (was einer leiblichen Empfindung, da sie kein Akt ist, niemals möglich ist!). Uns scheint es, dass im ethischen Leben eher der Wille die sittlichen Werte hört (nämlich als Gewissen) und erfasst (nämlich als Sollen), während das Gefühl dies eher im Bereich des Schönen, der Kunst also, leistet, nämlich als »Gefallen«. Trotzdem: Auch wenn alle drei Grundfunktionen zur objektiven Werterfassung befähigt sind (der Wille für das Gute, der Verstand

für das Wahre, das Gefühl für das Schöne), ist es doch der Verstand, der in allen Lebensbereichen am stärksten die Objektivität der Werterfassung garantiert. Zwar erheben sich nicht alle Menschen bis zu dieser Höhe, aber sie sind grundsätzlich dazu in der Lage und vor allem dazu berufen, und eben das unterscheidet den Menschen am radikalsten vom Tier, das weder über einen Willen zum Sinn noch einen Willen zum Wert verfügt.

6. Leib, Bedürfnis und Leiden (das Rubikonmodell nach Heckhausen)

In gewissem Sinne sind die leiblichen Bedürfnisse die schöpferischen, die tätigen Quellen der Leibwirklichkeit. Was wäre auch ein Leib, den nicht hungerte, dürstete, der nicht atmen, sich nicht fortpflanzen wollte? Er wäre nichts oder würde sehr bald zu nichts vergehen. Damit erweisen sich die Bedürfnisse als Offenbarungen aktiver, dynamischer, allerdings wesenhaft verborgener Quellen des leiblichen Daseins.

Diese Bedürfnisse wiederum zeigen sich primär und am bedeutungsvollsten im leiblichen Empfindungsleben, im Sehen, Schmecken, Appetithaben, Lusthaben usw. Diese Aussage lässt sich sehr weit ausdehnen. So offenbart sich in der erlebten Farbe das Bedürfnis zu sehen, im erlebten Ton das Bedürfnis zu hören, im Hunger das Bedürfnis, der ständigen leiblichen Selbstverzehrung neue Energie zuzuführen. Ja muss man nicht so weit gehen und sagen, dass die Farbe überhaupt in der Welt ist, um gesehen zu werden, der Ton in der Welt ist, um gehört zu werden, der Schmerz, um die eigenen physischen Grenzen und die eigene Versehrbarkeit wahrnehmen zu können?

Kurzum: Alle Empfindungen können als Anzeichen tieferer Bedürfnisse gelesen werden, Bedürfnisse, die zugleich zweierlei sind: *Mangel und dynamische Fähigkeiten*. Als solche spannen sie in ihrer jeweiligen Eigenart a priori einen bestimmten leibweltlichen Sinnzusammenhang auf, so etwa der Hunger und das Bedürfnis nach Nahrung die Existenz von bestimmter Nahrung und die Fähigkeit, sie zu finden und sich einzuverleiben. Auf diese Weise konstituieren alle Bedürfnisse von sich her »Welt«, d.h. einen Bedeutungs- und Sinnzusammenhang, ja sie geben Orientierung für ein Lebewesen, das andernfalls völlig orientierungslos wäre. Und damit waltet in allem leiblichen Bedürfnis, schon vormenschlich, ja bei der ersten Zelle, In-

tentionalität, damit Subjektivität, damit, wenn konsequent zu Ende gedacht, Geist. Der Leib spricht zwar nicht Ich, aber er tut Ich, sagt Nietzsche treffend, auch wenn er leider nicht die nötige Konsequenz daraus gezogen hat, die in der Erkenntnis besteht, dass das leibliche Entstehen, Werden und Vergehen im Kern und Quell ungeistig und sinnlos nicht gedacht werden kann.

Die Klassifikation der leiblichen Bedürfnisse lässt sich gewiss nicht, wie es die Psychoanalyse tut, auf ein, zwei Triebe herunterbrechen. Im Grunde gibt es so viele Bedürfnisse wie es unterscheidbare Empfindungsqualitäten gibt, und das sind sehr, sehr viele. Auch der Schmerz, die Müdigkeit usw. sind Bedürfnisse oder zeigen ein solches an. Man muss nur zu lesen verstehen, denn ihre Hermeneutik beginnt nicht erst bei spezifisch menschlichen Geistesprodukten. Doch damit nicht genug, weisen alle Bedürfnisse auch charakteristische Spannungsbögen auf, ja es lässt sich ein Bedürfnisablauf feststellen, der sich zyklisch wiederholt. Heckhausen (1963, S. 604–628) hat diesen Zyklus in klassischer Weise herausgearbeitet und nennt ihn das *Rubikonmodell*, wobei »Rubikon« in Anlehnung an Caesars Überquerung des gleichnamigen Flusses jene psychologische Stelle meint, an der sich ein Individuum zu einem Entschluss in Bezug auf seine Bedürfnisdynamik durchringt:

Am Anfang steht das mehr oder weniger diffus empfundene *Bedürfnis*, das, wenn es sich konkretisiert und ins seelische Erleben übernommen wird, zum bewussteren und klarer abgegrenzten *Motiv* wird. Hier kann ein erstes Gefühl grundsätzlicher Entschlossenheit aufkommen, in dem das Stadium der *Intentionsbildung* anhebt, das, wenn es eine Handlung anzielt, in die *präaktionale Vorbereitungsphase* übergeht. Aus dieser entspringt, in einmaliger Weise durch einen Entschluss gesetzt, dann die *Handlung* selbst, der Rubikon zur Wirklichkeit wird überschritten und das Bedürfnis seiner Intention gemäß erfüllt. Gelingt der Handlungsausführung eine adäquate Bedürfnisbefriedigung, dann wird die Bedürfnisspannung aufgehoben, es kommt zur abschließenden Phase der *Desaktivierung*. Ruhe und Spannungslosigkeit breiten sich aus und bleiben bis zum nächsten Bedürfnisimpuls bestehen.

Dieses Schema lässt sich auf alle möglichen Bedürfnisse, also auch auf nichtleibliche, etwa seelische, geistige und soziale Bedürfnisse ausdehnen, natürlich nur analoger Weise. Das muss hier nicht nachgezeichnet werden, das leuchtet intuitiv ein. Für unsere Leidensthematik ergeben sich nun interessante Zusammenhänge.

Zuallererst ist zu wiederholen: Das Bedürfnis ist die Einheitsgestalt eines dynamischen Mangels und der Fähigkeit, den Mangel zu empfinden und seine Überwindung zu erstreben. In dieser Dialektik liegen ein dynamisch-treibendes oder motivationales, ein kognitives und ein handlungsanbahnendes Moment. Im Ganzen ist das Bedürfnis auf ein »Mehr an Sein« bzw. auf eine Wiederherstellung eines ehemals bestanden Seinszustandes aus. Dies wiederum setzt ein seinsaktives und seinsgebendes Prinzip voraus, das im Bedürfnis offenbar wird. Das Mangelmoment im Bedürfnis ist es nun, das den gesamten Vorgang dem Leiden annähert. Und doch ist ein Bedürfnis per se noch kein Leiden, muss es auch nicht werden, wie *Schopenhauer* fälschlicherweise meint. Erst dann, wenn der Mangel nicht behoben und doch nicht akzeptiert werden kann, entsteht Leiden. Anhand des Rubikonmodells können die Stellen identifiziert werden, an denen der Bedürfnisprozess in Leid umschlägt.

Wird ein Bedürfnis bzw. werden mehrere Bedürfnisse nicht, nicht genügend oder nicht adäquat wahrgenommen und in ein Motiv überführt, dann haben wir es mit einem fundamentalen Leiden, ja dem fundamentalsten Leiden zu tun, dem Leiden, nicht leiden, d. h. das Leid nicht wirklich wahrnehmen, zu können. Wie quälend dieses Nicht-wahrnehmen-und-doch-irgendwie-wahrnehmen eines Bedürfnisses, z. B. nach Respekt, sein kann, lehren bestimmte psychische Störungen, die zum Formenkreis der »frühen Störungen«, der Psychosen, Borderline- und dissoziativen Störungen gehören. Von besonderer Art und Bedeutung sind jene basalen Bedürfnisstörungen, bei denen mehrere Bedürfnisse, z. B. Autonomie- und Bindungsbedürfnisse, konfliktieren und sich gegenseitig behindern.

Ist dagegen die zweite Phase, die Intentionsbildung, gestört, z. B. durch eine Angst oder durch mangelndes Selbstwertgefühl, dann kann der Betroffene sein Bedürfnis wohl spüren und als Motiv ergreifen, aber nicht auf das immanente Erfüllungsziel ausrichten. Bei vielen psychischen Störungen drückt sich dies als Unfähigkeit aus, die eigenen Wünsche zu äußern und zu formulieren. In diesen beiden ersten Phasen ist vor allem das emotionale Erleben beeinträchtigt, das ändert sich mit der nächsten Phase.

Wird die dritte, die präaktionale Phase blockiert, ist die kognitive und/oder praktische Handlungsvorbereitung beeinträchtigt. Der Betroffene kann zwar seine Bedürfnisse und Wünsche nennen und äußern, aber er weiß nicht, wie er sie realisieren soll. Entweder mangelt

es an Fähigkeiten der kognitiven Vorstrukturierung, z. B. an planender Phantasie, oder die Umsetzung des Erkannten in die Tat ist gehemmt, so z. B. bei Vorsatz- und Entschlusstörungen.

Doch auch der Vollzug der Handlung selbst kann psychisch und natürlich auch physiologisch beeinträchtigt sein, etwa bei Wahl- und Durchsetzungsstörungen (»Exekutivstörungen«).

Schließlich und endlich kann auch die letzte Phase, die Desaktivierung zum Problem werden, z. B. wenn das zu befriedigende Bedürfnis so übermächtig ist, dass es über alle Befriedigung hinaus weiterwirkt, was bei allen Suchtkrankheiten der Fall ist. Oder wenn der Betroffene die Desaktivierung nicht wahrnehmen bzw. nicht schätzen kann. Bekannt sind hier regelrechte *Genussstörungen*, die es dem Betroffenen nicht erlauben, die Befriedigung zu empfinden und auszukosten. In diesem Fall findet der gesamte Bedürfniszyklus kein Ende und kreist endlos weiter, während im gesunden Fall nach einer Zeit der Bedürfnisstille der normale Bedürfniszyklus wieder anhebt, natürlicherweise durch einen wieder entstandenen Mangelzustand bedingt.

Im Rahmen dieser Arbeit kann ich nicht das gesamte Feld der Psychopathologie und der Neuropathologie dieses Bedürfniszyklus abschreiten, doch schien es mir von Bedeutung, wenigstens einige Hinweise, die zu weiterem Nachdenken und Forschen anregen, zu geben. Schließlich und endlich ist das Wissen von großer praktischer Bedeutung, dass in Bezug auf das Rubikonmodell gewisse Therapieformen, so die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie, eher die ersten Phasen im Blick haben, während sich z. B. die Verhaltenstherapie bei ihren Interventionen vorzugsweise auf die kognitiv-praktischen Rubikonphasen stützt. Eine Therapie, die dem leidenden Menschen gerecht werden will, muss allerdings das Modell mit allen seinen Phasen berücksichtigen.

7. Grundformen leiblichen Leidens: Schmerz, Erschöpfung, Verletzung, Krankheit, Verstümmelung, Behinderung, Entstellung

Nachdem die synchrone und die diachrone Grundstruktur des Leidens, ihre Bezogenheit auf das Bedürfnisleben und die grundlegenden Möglichkeiten des Pathologischen ermittelt worden sind, sollen die klassi-

schen Grundgestalten des Krankseins wenigstens kursorisch erörtert werden.

Am Anfang muss die Erkenntnis stehen, dass der Kern alles Pathologischen der Schaden ist, also solch ein Mangel, der der *sinngemäßen Wesensstruktur* einer beschädigten Wirklichkeit zuwider läuft und vom Standpunkt dieser Sinnstruktur aus nicht sein soll. Damit ist klar, dass der Schadensbegriff notwendig an einen *Wertbegriff* gebunden ist, was keineswegs bedeutet, dass ihm jede objektive Grundlage fehle und sein Status rein subjektiv-beliebiger Natur sei. Mängel haben die Lebewesen viele, ja die Endlichkeit eines jeden Lebewesens bedingt eine unaufhebbare Mangelhaftigkeit. Aber nicht jeder Mangel ist ein Schaden, d. h. ein nichtseinsollender, »widernatürlicher« Mangel.

Schäden sind nach dem hier vertretenen Konzept in allen existenziellen Dimensionen möglich, also leiblich, psychisch, sozial und geistig. Wenn ein Mensch durch einen Unfall eine Oberschenkelfraktur erleidet, hat er insofern einen wesenswidrigen Mangel, einen echten Schaden erlitten, als es im Wesen des Beines liegt, den Organismus zu stützen und seine Fortbewegung zu ermöglichen. Wenn ein Mensch schwer depressiv und antriebslos wird, dann hat er insofern einen wesenswidrigen Mangel erlitten, als es in der Sinnstruktur der Psyche liegt, das menschliche Leben, Verhalten und Wirken anzutreiben, zu bewegen, zu motivieren. Wenn in einer Familie ein Ehekrieg ausbricht, der die Lernfähigkeit der Kinder beeinträchtigt, dann hat die soziale Wirklichkeit der Ehe bzw. der Familie insofern einen wesenswidrigen Mangel, also einen Schaden erlitten, als es in der Sinnstruktur der Ehe bzw. Familie liegt, das Gedeihen der Kinder zu schützen und zu fördern. Durch welche Schädigung ein Schaden eintritt, ist eine sekundäre Frage und gehört ins Fach der Ätiologie, berührt also nicht die Frage nach dem Wesen des Pathologischen. Das Wesen des Pathologischen kann aus dem Ätiologischen nicht abgeleitet werden, sondern muss aus der *dynamischen Seins-, Sinn- und Wertstruktur* der betroffenen Lebensgestalt entnommen werden. Das erhellt schon daraus, dass eine Einwirkung für den einen wohltuend, für den anderen krankmachend sein kann. Das Pathologische einer Einwirkung lässt sich daher *nur im Rahmen der Wechselwirkung von Lebewesen und »Noxe« auf dem Hintergrund der Wesens- und Sinnstruktur* der betroffenen Lebensgestalt, die wiederum in den sinn- und wertbezogenen Kontext von Lebensgeschichte, Lebenssituation und Lebensperspektive eingebettet ist, bestimmen.

Mit all dem ist das Wesen des Krankhaften nicht zureichend bestimmt, da es noch andere, nicht krankhafte Schäden gibt, jene nämlich, die aus Freiheit und Verantwortung entspringen und nicht Krankheit, sondern Schuld und Versagen heißen. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass im Krankhaften das Schicksalhafte und das Fremdbestimmende das Selbstbestimmende, im Schuldhaften das Selbstbestimmende das Fremdbestimmende überwiegt. Gewiss vermischen sich beide Seinsweisen im menschlichen Leben vielfach und bis zur Unkenntlichkeit, trotzdem müssen sie, so gut es geht, separiert werden. Immerhin hängt die Freiheit daran, die wir aufgeben, wenn wir alles Schadhafte, alles Destruktive als krankhaft betrachten. Nichtsdestotrotz sind die Übergänge höchst interessant, da z. B. eine neurotische Erkrankung, deren Störung in der unbewussten, darum schuldfreien Kindheit gesetzt wurde, zunehmend zur Schuld wird, wenn der Erwachsene sie nicht in seine Verantwortung übernimmt und zu überwinden sucht.

Mit diesen Bestandsstücken sollte sich das Krankhafte genügend charakterisieren lassen: Es ist im Kern ein Schaden, und zwar stets der Schaden einer partial gesunden, also nur partial destruierten Lebenswirklichkeit (alles andere wäre Verfall und Tod) und impliziert daher immer die Präsenz von Vitalität, Widerstand, Heilwille. Als solcher Schaden ist das Krankhafte überwiegend die Folge eines schuldfreien Erleidens, eines »Schicksals«, einer Fremdbestimmung, die in ihrem letzten Grunde von außen, d. h. nicht aus der Wesens-, Sinn- und Wertmitte des Betroffenen selbst, kommt (weil sie sonst schuldhaft wäre). Aufgrund dieses Zusammenhanges stellt das Krankhafte eine konfliktuöse Diskrepanz dar und äußert sich im Ringen um die Vorherrschaft des einen oder des anderen Prinzips. Nie ist das Krankhafte eine natürliche Einheit, weswegen es natürliche Krankheitseinheiten nicht geben kann (und entsprechend der so genannte »ontologische Krankheitsbegriff« inkonsistent ist). Dies bedingt, dass ein Geschehen, das von der einen Seite pathologisch ist, im biologischen Gesamtkontext von der anderen Seite hochgesund sein kann. So ist die krankhafte Schädigung des Organismus durch den Malariaerreger für diesen selbst lebensnotwendig, lebensfördernd, gesund. Insofern ist das Krankhafte im Horizont des gesamten Kosmos »natürlich« und als Ausdruck eines Widerstreites und eines Kampfes konträrer Kräfte »gesund«, eben seinsnatürlich, seinsgerecht. Krankheit kann darum immer nur aus der Perspektive des geschädigten Lebewesens unnatür-

lich, widernatürlich, sinnwidrig sein, nie an und für sich oder überhaupt (weshalb ein krankes Universum, ein kranker Gott etc. widersinnige Begriffe sind). Dies ermöglicht die tiefe metaphysische Einsicht, dass Krankheit notwendig eine Pluralität dynamischer Kräfte und Sinnprinzipien in der Zeit impliziert. Jedes Weltbild, das einen grundsätzlichen Monismus vertritt, muss daher entweder das Phänomen Krankheit (wie auch das der Schuld!) leugnen oder sich durch inneren Widerspruch selbst aufheben. Hinzu kommt dies Letzte, dass das Phänomen Schaden nicht wertfrei, d. h. ohne Zwecksetzung, gedacht werden kann. Stimmt dies, dann muss das Universum, wenigstens ab dem Zeitpunkt, als Lebewesen die Welt bevölkern, von wertsetzenden bzw. werterkennenden, also geistigen Prinzipien erfüllt sein. Genau dies kann durch die Analyse des Kausalitätsproblems bewiesen werden, durch die Antwort auf die Frage also, wodurch und wie überhaupt etwas ins Sein tritt.

Die einfachste pathologische Alteration ist nun jene Einwirkung, die zu einer vorüber gehenden Funktionsbeeinträchtigung und keinem Strukturschaden führt. In aller Regel ist das bei allen »Energieschäden« der Fall, etwa bei einer anhaltenden oder rezidivierenden Erschöpfung. Die *Erschöpfung* kann viele Ursachen haben; sie kann die Folge einer mangelhaften Energiezufuhr, einer mangelhaften Energieaufnahme, einer mangelhaften Energieverwertung, einer mangelhaften Energiedistribution und eines pathologischen Energieverbrauches sein.

Anders verhält es sich bei *Funktionsstörungen*, die weder auf einem Energiemangel noch auf einer Strukturschädigung, sondern auf einer Koordinationsstörung beruhen. Dies ist z. B. der Fall, wenn aufgrund einer seelischen Belastung die Verdauung gehemmt oder fehlkoordiniert ist. Hält dieser Zustand an, kann es sekundär zu Erschöpfungszuständen und zu Strukturschäden, z. B. zu einem Magengeschwür kommen.

Die einfachste Strukturschädigung liegt im Falle einer einmaligen unkomplizierten *Verletzung* vor, z. B. einer Schnittverletzung. Hier kommt es zu einem strukturellen »Riss«, der meist auch irgendeine Funktion beeinträchtigt. Bei komplizierten Verletzungen bestehen gleichzeitig mehrere Verletzungen; sie nehmen häufig eine prozessurale Dynamik an und werden dann zur Krankheit, so im Falle von Wundheilungsstörungen.

Beim Phänomen *Krankheit* (somatische Krankheiten, Neurosen, Psychosen, Soziopathien, Psychosomatosen) handelt es sich um eine

sinnhaft bzw. irgendwie konsequent und nicht nur zufällig zusammenhängende Reihung von Verletzungen, deren Ausgang offen ist; sie kann in völliger Heilung (*restitutio ad integrum*), partieller Wiederherstellung (*restitutio partialis*), Chronifizierung, zunehmendem Verfall und Tod enden. Wie bei allen Gestaltungen des pathologischen Lebens gibt es auch im Falle der Krankheit kein Pathologisches an sich, sondern immer ist es in noch Gesundes, Intaktes, Funktionierendes eingebettet. Daraus folgt die innere Zwiespältigkeit, Spannung, Unruhe, Konflikthaftigkeit, ja das Krisenhafte alles Pathologischen, insofern es immer ein Seiendes ist, das ein Nichtseiendes erleidet und mit dessen zerstörender Dynamik ringt. Alle Krankheit, alles Pathologische ist ein Kampf, ein Krieg und kann daher nie einfach und geschlossen sein. Der Vergleich der Krankheit mit einem Fremdkörper (»*materia peccans*«) oder einem Parasit ist darum grundsätzlich falsch. Ein Fremdkörper, ein Parasit kann am Krankheitsgeschehen beteiligt sein, aber er macht noch keine Krankheit aus. Dazu muss er erst auf den betroffenen Organismus in schädlicher Weise einwirken und mit diesem in einem Konflikt und Kampf wechselwirken. Andererseits ist das Vorliegen eines klassischen Fremdkörpers gar nicht notwendig, die »*Noxe*« kann z. B. auch eine genetische Funktionsstörung sein, die in der Regel allerdings in letzter Instanz auf eine »äußere« Schädigung (chemisches Gift, Radioaktivität etc.) zurückgeht. Krankheit umfasst also wesentlich eine dynamische Schadensreihe, einen teilweise intakten und gegenregulierenden Organismus (auf psychischer Ebene sind es die Einzelperson oder die Personengemeinschaft, die gegenregulieren), eine reale Interaktion verschiedener und verschieden gerichteter Wirkungszentren, damit einen Konflikt, einen Antagonismus, eine Diskrepanz und einen offenen, damit krisenhaften Ausgang des Schädigungsgeschehens. Krankheit, auch psychische Krankheit kann sich daher unmöglich nur intrapsychisch oder nur im Einzelorganismus unabhängig von seiner Umwelt und Geschichte ereignen.

In den Formenkreis des Pathologischen gehören schließlich die »ästhetischen Schäden«, also alle Formen der *Entstellung*, die oft ohne Funktionsstörungen auftreten. Das ist anders, wenn eine Verletzung nicht mehr voll restituiert wird, sondern eine *Verstümmelung* zurücklässt. In der Regel ist eine solche Mutilation mit einer Funktionsbeeinträchtigung verbunden, die allerdings oft erstaunlich gut kompensiert wird. Gelingt Letzteres nicht, dann liegt eine *Behinderung* vor. Sie ist insofern keine Krankheit (oft aber die Folge einer solchen), als sie nicht

prozessual fortschreitet, sondern stagniert. Wenn eine Behinderung fortgesetzt zu Schäden führt, etwa zu abnormen Abnützungen, dann kommt sie einer Krankheit praktisch gleich.

Auch der *Schmerz* als reines Empfindungsphänomen kann Krankheitsstatus annehmen, nämlich dann, wenn er fort dauert und den Betroffenen in welcher Hinsicht auch immer beeinträchtigt und schädigt. Das ist fast immer bei chronischen oder rezidivierenden Schmerzzuständen der Fall. Analoges gilt von anderen chronifizierten »Empfindungskrankheiten«, von chronischer Müdigkeit, Erschöpfung, chronischem Unwohlsein, Schwindel, chronischer Schwereempfindung, pathologischer Enge, pathologischem Druck, von Appetitlosigkeit, Libidostörung u. v. a. m. Auf dem Hintergrund all dieser Zusammenhänge fällt es nicht mehr schwer, das Wesen der Gesundheit zu bestimmen, qualitativ, funktional-relational, quantitativ und energetisch.

8. Der Leib als erkenntnistheoretisches Problem

Nichts steht dem Menschen in seiner natürlichen Lebenseinstellung so nah und ist ihm so selbstverständlich wie sein Leib, weswegen die Frage nach seiner Erkennbarkeit beim manchem Kopfschütteln auslösen muss. Bekanntlich ist dem Philosophen als Philosophen aber prinzipiell alles fragwürdig, und zwar im doppelten Sinne des Fraglichen und Fragwürdigen. Das Selbstverständliche ist eine unphilosophische Kategorie bzw. wird im Zuge des Philosophierens immer wieder hinterfragt. So ist die Frage nach dem Wesen des Leibes wohl so alt wie die Philosophie selbst, jedenfalls im Abendland und wurde mit der klassischen Aussage beantwortet, dass der Leib im Unterschied zu allen anderen Körpern ein beseelter, »selbstbewegter« Körper sei. Wer aber, so müssen und wollen wir jetzt fragen, erkennt dies? Und wie? Und wenn diese Erkenntnis zutrifft, wie wird sie bewahrt?

Philosophiegeschichtlich ist die Philosophie des Leibes eine Reaktion auf die Korporifizierung des Menschen seit dem Beginn der Neuzeit: Der Leib wird, so bei Descartes, als Maschine, als mechanisches Uhrwerk betrachtet, das in keinem inneren Zusammenhang mit der »Seele« und mit dem Denken im weiten Sinne steht. Er ist ein physikalisches Ding ohne Eigenleben, ausgedehnt, vermessbar, wägbar, berechenbar, beherrschbar. Gegen diese mechanistische Leibanschauung wendet sich die Lebensphilosophie, die auch in der frühen Neuzeit nie

ganz ausgestorben war und im 19. Jahrhundert einen neuen Aufschwung erfährt, so bei Schopenhauer, dann bei Nietzsche, Bergson u. v. a. Der Leib wird nun als lebendiges Körpersein, ja als eigenartiges Subjekt wiederentdeckt, und erneut stellen sich ontologische und erkenntnistheoretische Grundfragen.

Auf die Frage nach seiner Erkennbarkeit werden zwei grundsätzlich divergente Antworten gegeben: Die eine lautet, der Leib sei nur im Bewusstsein und deshalb nur als Phänomen, also nicht in seinem realen An-sich-Sein erfahrbar und erkennbar – das ist die Husserlsche Position, die auf Kant zurückgeht.⁶ Die andere sagt, wir seien nicht nur in der Lage, den eigenen Leib, sondern auch den fremden Leib, ja die gesamte physische Umwelt *unmittelbar, d. h. ohne ein vermittelndes repräsentatives Wahrnehmungsbild*, in ihrem An-sich-Sein zu erfassen – das ist die Schelersche Position, die auch heute noch bzw. heute wieder von vielen, z. B. von Schmitz und Fuchs vertreten wird. Zwischen diesen beiden Positionen bewegt sich eine dritte Konzeption, die den erlebten phänomenalen Leib als Repräsentation des unmittelbar nicht erkennbaren transphänomenalen realen Leibes, ja überhaupt die sinnliche Wahrnehmung als Repräsentant der physischen Welt (»Ding an sich«) betrachtet und zwischen ihnen entweder ein unbestimmtes oder ein mehr oder weniger analoges, sprich adäquates Verhältnis waltend lässt. N. Hartmann, ein Hauptvertreter dieser Ansicht, breitet diese Konzeption in seinem Werk »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« (1925, S. 44–46) aus.⁷ Ihr folgen heute wahrscheinlich die meisten Wissenschaftler und Philosophen.

⁶ Vergleiche z. B. Husserl (1965, S. 37, EA 1911, S. 313): »Erst wenn immanente Schauung und dingliche Erfahrung zur Synthese kommen, tritt geschautes Phänomen und erfahrenes Ding in eine Beziehung.« Husserl sagt damit klar, dass ein reales Ding der äußeren Erfahrung nur in der Beziehung zu einem Phänomen, d. h. zu seiner phänomenalen Erscheinung, erlebt werden kann, Erscheinung und reales Ding also nicht identisch sind.

⁷ »... so folgt, dass notwendig in aller Erkenntnis jenes Dritte in die Subjekt-Objekt-Relation schon eingeflochten ist, und folglich unabhängig von seiner Bewusstheit oder Unbewusstheit – ja unabhängig auch vom Grade seiner Aufzeigbarkeit im Einzelfall – immer schon vorhanden ist. Das aber heißt, dass das »Bild« oder die »Vorstellung« ein notwendiger Wesensbestandteil der Erkenntnisrelation ist. Es ist das die Erkenntnisrelation mit bedingende und tragende, aber eben deswegen im reinen Objektbewusstsein verschwindende »Erkenntnisgebilde« im Subjekt.« (Hartmann 1926, S. 45–46) In diesen Worten wird die radikal antipodische Position Hartmanns zu Scheler überdeutlich. In Wahrheit gilt sie aber nur in Bezug auf gewisse Gegenstände der Erkenntnis (beson-

Es ist klar, dass nicht alle drei Positionen zutreffen können, sodass sich die Frage nach ihrer Verifizierbarkeit stellt. Wie beginnen und wie zur Klärung kommen?

Zunächst gilt der Grundsatz, dass nur das unmittelbar erfahrbar und erkennbar ist, was erlebt wird – das ist der berühmte »Satz des Bewusstseins«, der erstens besagt, dass das Bewusstsein auf bewusstseinsmäßigem Wege nicht transzendiert werden kann, der zweitens besagt, dass die Strukturen des Bewusstseins den bewusst gewordenen Sachverhalt (stamme er aus der sinnlichen Welt, aus dem Unbewussten oder aus der idealen Sphäre) mitbestimmen, mitstrukturieren, und der drittens besagt, dass die Erkenntnis eines bewusstseinstranszendenten Gegenstandes nur möglich ist, wenn zum einen die Strukturen des Gegenstandes (sein Sosein, sein Wesen) bewusstseinsfähig sind und wenn zum anderen das Bewusstsein bzw. der wahrnehmend-erkennende Mensch irgendwie in die bewusstseinstranszendente Sphäre hinauszugreifen vermag. Erleben, Wahrnehmen und Erfahren meinen hier irgendeine Art Bewussthaben, wobei der Grad der Reflexivität unbestimmt ist. Auch ein völlig areflexives oder präreflexives Erleben ist ein Bewusstsein; wir begegnen ihm etwa beim kleinen Kinde. Da nun jedes Erleben qua Er-Leben aktiv, intentional, »lebendig« ist, kann es nicht vollständig passiv und bewusstlos sein, wie präreflexiv und naiv auch immer es sich vollziehen mag. Wenn also der Leib, d. h. je mein realer (und nicht nur geträumter oder imaginerter!) Leib, unmittelbar erfahrbar sein sollte, dann müsste er erlebt werden können. Damit aber befindet er sich eo ipso in der Sphäre des Bewussthabens, und sei diese noch so unreflektiert. Ein erlebter Leib kann aber unmöglich mit dem realen, d. h. mit jenem Leib völlig identisch sein, der über mein Bewussthaben hinaus existiert und mein Bewusstsein als leibhaftiges ermöglicht und trägt, etwa auch dann, wenn ich bewusstlos bin. Denn jener erlebte Leib ist keine selbständige, unabhängige Realität, sondern ein Sachverhalt meines Erlebens, meines Bewusstseins, eben eine »Erscheinung«, ein Phänomen, ein Bewusstseinsinhalt, der vom Bewusstsein getragen und bestimmt wird, während der reale Leib als physisch selbständiges Ding besteht (wenigstens der Annahme gemäß) und, da

ders die der Außenwelt) und betrifft keineswegs, wie Hartmann hier sagt, *alle* Erkenntnis. So vollziehen sich z. B. alle reflexive Selbstanschauung (als Akterkenntnis) und ein Großteil der idealen Erkenntnis ohne ein Drittes, das als »Erkenntnisgebilde« zwischen Objekt der Erkenntnis und Subjekt treten würde.

nicht vom Bewusstsein getragen, eines anderen, selbständigen, objektiven Trägers bedarf. Hier also täuscht sich die Schelersche Position und verkennet den fundamentalen Unterschied zwischen dem erlebten und dem realen Leib. Im Grunde verletzt sie den erkenntnistheoretischen *Grundsatz von der Unmöglichkeit der unmittelbaren, d.h. bewusstseinsmäßigen, Transzendierbarkeit des Bewusstseins*. Niemand kann mit ausgestochenen Augen die Welt ansehen; niemand kann, um mit *Nietzsche* (Menschliches, Allzumenschliches, Abschnitt 9) zu reden, mit abgeschnittenem Kopfe die Welt betrachten. Wohin wir uns auch geistig bewegen, wir nehmen immer und unweigerlich unsere Bewusstseinssphäre mit. An dieser Stelle bleibt Kants transzendentaler Idealismus im ewigen Recht, doch auch nur an dieser!

Noch einmal: Es ist die Substantialität des realen Leibes, sein selbständiges Bestehen, das dem erlebten oder phänomenalen Leib nicht zukommen kann und das wir dem Leib als physischer Realität unterstellen (andernfalls wäre er eben nur ein Phantasma). Diese Substantialität müssen wir aber unterstellen, wenn wir der Wechselwirkung und der Kommunikation zwischen verschiedenen Subjekten, also zwischen mehreren Erlebens- und Bewusstseinswelten, Raum und Möglichkeit geben wollen. Das lässt sich noch weiter, auch empirisch, untermauern.

Die härteste Probe der Schelerschen Position – nennen wir sie das Theorem von der arepräsentativ-unmittelbaren Wahrnehmbarkeit der Außenwelt oder des radikalen Antiillusionismus – drängt sich in jenen Erfahrungen auf, in denen wir uns absolut leibhaft erleben, aber nicht leiblich sind. So im Traum. Alles ist hier möglich: laufen, schwimmen, essen, Schmerzen haben, frieren, hungern, dürsten, gegen die Schwerkraft ankämpfen, nach Luft ringen, krank sein, verbluten, sich erbrechen, ja sogar sterben – und das alles leibhaft ohne Leib, d. h. mit einem fingierten, nur erlebten Leib, einem phantasmagorischen Leib, der mit dem Leib, der real im Bett liegt, nichts oder fast nichts zu tun hat. Die Behauptung Schelers, wonach allein schon die volitive Widerstandserfahrung im direkten Weltkontakt die Erkenntnis der Realität garantiert, ist also nicht haltbar.

»Widerstand ist ein durchaus *zentrales* Erlebnis, eine Erfahrung des aktiven Selbst und hat mit den peripheren Sinneserlebnissen, in denen sich das Sosein des Widerstehenden höchstens *darstellen* kann (nicht muss), nichts zu tun. Aber die Intention dieses zentralen Erlebens von Widerstand greift ihrerseits über die Sinnesinhalte (wo überhaupt solche es vermitteln) hinaus und hin-

durch. Nicht Empfindungen widerstehen, sondern die *Dinge selbst*, die sich an ihren qualitativen Attributen empfindungsmäßig nur manifestieren.« (Scheler 1926, S. 463 f.)

Gewiss ist die Widerstandserfahrung elementar, aber sie kommt erstens auch im Traum vor und zweitens kann sie sich unmöglich ohne Sinnesempfindungen bzw. an ihnen vorbei der Dinge selbst bemächtigen. Das heißt wiederum nicht, es käme zu überhaupt keinem direkten Kontakt mit den Dingen selbst in der Sinneserfahrung – er erfolgt durchaus, aber eben mittels und innerhalb der Sinneserfahrung und (wie noch zu zeigen sein wird) durch die bewusstseinsstranszendierende, auf die Welt einwirkende Tathandlung! Wäre dies unmöglich, blieben erstens die Sinnesqualitäten ein völliges Rätsel, und zweitens endeten wir in einem hoffnungslosen Solipsismus. Natürlich gilt all dies nur unter der Voraussetzung, dass die Sinneserfahrung vom Sosein der Dinge selbst etwas wiederzugeben in der Lage ist, abbildmäßig spiegelt bzw. rekonstruiert.

Ein eindrückliches Experiment, das der Neurologe *H. Ehrsson* (Gehirn und Geist, 2004, S. 11) an der University College in London durchgeführt hat, kann uns in der Frage der Erkenntnis der Außenwelt, die den eigenen Leib einschließt, weiterbringen. Probanden wurden so auf einer Liege plaziert, dass ihr rechter Arm locker auf einem Kissen ruhte. Auf einer Tischplatte, die den eigenen Arm verdeckte und für den Probanden sichtbar war, lag eine Gummi-Attrappe. Strich der Experimentator nun mit zwei Pinseln gleichzeitig über den falschen und den echten Arm, empfanden die Probanden binnen Sekunden den Gummiarm als Teil ihres Körpers und spürten dort die Berührung. Aufgefordert, mit der freien Hand auf den eigenen Arm zu zeigen, wählten sie spontan das Imitat! Wie man sieht, spürt der Proband die Berührung dort, wo er sie zu sehen vermeint, und *nicht dort, wo er sie wirklich spürt*. Das beweist schlagend die Nicht-Identität von realem Leib und erlebtem Leib. Da das, was gespürt wird (und natürlich wird die Berührung hier real gespürt), dem sichtbaren Arm zugeordnet wird, haben wir den Beweis, dass die leibliche Empfindung ein rezeptiv-aktiver, ja teilweise »konstruierter« Vorgang ist, in dem eine gegenständliche Welt aufgebaut wird, die so in der Realität nicht existiert, nicht existieren kann, sondern imaginärer Natur ist. *Der erlebte Leib ist also ein Repräsentant, ein mehr oder weniger adäquat und immer nur perspektivisch-ausschnitthaft nachempfunder und nachgezeich-*

neter realer Leib, also eine komplexe dreidimensionale Vorstellungsrealität.

Vielleicht die einfachsten Tatsachen, die die Differenz von realem Ding und phänomenalen Ding belegt, sind das Schwellenphänomen, die Selektivität der Weltwahrnehmung und das Reiz-Empfindungsverhältnis. Im Falle des Schwellenphänomens wird ein Reiz erst ab einer bestimmten (meist schwankenden und von innerorganismischen Einflüssen abhängigen) Größe wahrnehmbar. Im Falle der Selektivität hebt die Sinneswahrnehmung nur bestimmte Aspekte eines Weltgegenstandes heraus und unterschlägt andere. Und im Falle des Verhältnisses von Reiz und Empfindung konnte die Sinnesphysiologie zeigen, dass die einem Reiz entsprechende Empfindung länger anhält als dieser Reiz selbst. In allen drei Fällen gelangt demnach ein nicht-objektives, d.h. vom Subjekt eingeführtes, Moment in die Wahrnehmung, was beweist, dass wir unmöglich direkt und unvermittelt die Dinge »sehen«.

Von der Seite der Neurobiologie wird dies durch den Befund bestätigt, dass die Sinnesorgane und das Gehirn die verschiedenen, zunächst getrennten Gegenstandseigenschaften (z. B. den Duft einer optisch gesehenen und akustisch rauschenden Linde) analysieren und integrieren, sodass erst sekundär ein simultaner Gesamteindruck (»duftende, rauschende Linde«) entsteht. Noch deutlicher wird das konstruktiv-rekonstruktive Potential des vormenschlichen Leibes, wenn sein animalischer Nervenapparat innerhalb eines und desselben, z. B. optischen Sinnessystems die simultan und synthetisch aufgefassten Gegenstandseigenschaften (farbig, senkrecht, waagrecht, bewegt) erst zerlegt und dann erneut zusammengesetzt. Was wir schließlich intrapsychisch erleben (eben den Sinneseindruck), kann daher unmöglich ein unmittelbar und intuitiv erfasster Weltgegenstand in seinem Ansichsein sein. Vielmehr ist das, was wir unmittelbar und intuitiv-ganzheitlich erfassen, das Ergebnis eines komplizierten Prozesses, das uns der Leib (zuletzt mittels des Gehirns) gleichsam vor die geistige Anschauung stellt. Dieses Ergebnis, das ein Werk, eine Wirkung, eine »Erscheinung« des Leibes ist, nehmen wir allerdings nicht mehr mittelbar, sondern direkt wahr, und an dieser Stelle greifen wir natürlich direkt in die materielle Welt hinein. Denn auch das sinnliche Wahrnehmen ist eine Tat, ein Eingriff in die Welt, eben in die Welt des realen, physischen Leibes (vgl. S. M. Zeki, *Das geistige Abbild der Welt*, 1993, S. 26–35).

Diese Erkenntnis wird schließlich durch die sinnespsychologische Forschung überboten, die feststellen konnte, dass wir aus praktischen Orientierungsgründen in der sinnlich vermittelten Realität oft Dinge wahrnehmen, die dort nachweisbar fehlen. Dazu gehören z.B. Kontrastphänomene: Wo zwei weiße Wände aufeinander stoßen und eine Kante bilden, sehen wir einen Schatten, der objektiv nicht da ist. Also besitzt die Sinneserfahrung über ihren Abbild- oder Repräsentations-sinn hinaus noch eine eigenständige Kraft, der es nicht um Erkenntnis allein, sondern um Bewältigung des Daseins geht. Es waltet hier ein pragmatisches Sinnmoment, das sogar bereit ist, um der physischen Selbsterhaltung willen ein Stück (nicht das Ganze!) der sinnlichen Wahrheitszusammenhänge zu opfern. Damit beweist dieses einfache Beispiel nun endgültig, dass die Sinneswahrnehmung bzw. sinnliche Erfahrungserkenntnis erstens repräsentativ und zweitens konstruktivistisch ist, woraus natürlich noch längst nicht geschlossen werden darf, dass sie mit den Dingen selbst nicht in direkten Kontakt treten und von ihnen nichts wiedergeben könne. Das Gegenteil ist der Fall. Dabei ist zu beachten, dass der Konstruktivismus auf zwei wesentlich verschiedenen Ebenen stattfindet, auf einer physiologischen und einer psychologischen. Jenes genannte Kontrastphänomen geht einzig und allein auf die Physiologie des Nervensystems bzw. der Sinnesorgane zurück, denn längst, bevor wir seiner bewusst werden, wurde es vom Auge und dem Gehirn bewirkt und zur besseren Orientierung des Organismus im Raume bereitgestellt. Anders verhält es sich, wenn ein Kind, das sich im dunklen Wald verirrt, einen Busch für ein böses Tier oder ein Gespenst hält. Auch hier wird »konstruiert«, aber nicht von Seiten des Gehirnapparates, sondern von Seiten der individuellen Psyche. Das Gehirn »zeigt« nur einen dunklen Fleck. Die Alterierbarkeit beider »Systeme«, also des Nervensystems und der Psyche, mit der Folge von Wahrnehmungsverzerrungen beweist schließlich vollends, dass wir ein »Bild« von der Außenwelt haben und nicht sie selbst.⁸

⁸ Wenn jemand z.B. müde wird und daraufhin Doppelbilder sieht, glaubt niemand, dass sich die Welt wirklich verdoppelt habe, sondern nur die Repräsentation derselben. Als weitere Beweise für den konstruktivistischen Anteil des Subjektes an der Wahrnehmung seien noch die Befunde genannt, die Piaget an Kindern entdeckte: Erfasste die Wahrnehmung der Kinder unmittelbar den objektiven Seinsbestand der Welt Dinge, dann müssten sie ein intuitives Wissen von den Naturgesetzen haben. Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr »machen« sie sich ihr eigenes Weltbild mit eigenen, ob-

Von den oben angegebenen drei erkenntnistheoretischen Positionen kann in Bezug auf die Außenwelterfahrung⁹ vernünftigerweise nur die mittlere aufrechterhalten werden. Während die erste im Solipsismus endet, der den Leib zur reinen Phantasie degradiert, endet die Schelersche Position in einem naiven Realismus, der das aktive, repräsentative und konstruktivistische, *nichtsdestotrotz nach Adäquation strebende* Moment der Sinneswahrnehmung verkennt.¹⁰

Wenn aber eine solche »Realphantasmogorie« möglich ist, dann kann es kein absolutes Kriterium für die Erkennbarkeit des realen Leibes (bzw. der realen Welt) geben, dann ist, was ja alle Störungen der sinnlichen Wahrnehmung beweisen, seine mögliche Irrealität, Virtualität, Scheinrealität, wie *Descartes* (1960, 1. Meditation) richtig sah, nie ganz auszuschließen – und also ist die Annahme der unmittelbaren, vom Bewusstsein unberührten (und damit absolut gewissen) Erfahrbarkeit des realen Leibes brüchig, labil, nicht absolut, sondern wesentlich vermittelt und bestenfalls probabilistisch annäherbar.

Wir müssen aber noch tiefer schürfen. Was wäre, wenn wir den realen Leib mit seinen Organen und Gliedern unmittelbar, d. h. so, wie er an sich selbst ist, erfahren könnten? Nun, wenn das möglich wäre, dann implizierte das die Möglichkeit, ganz direkt, eben unmittelbar bei der Sache selbst sein zu können, etwa bei meinem Kopf, meinem Herz, meinem Rücken, meiner Milz. Vermittelnde Sinnesorgane wären überflüssig, und vor allem müsste es möglich sein, die Sache selbst, d. h. in ihrem vollen Umfang und in ihrer inneren Totalität, zu erleben und zu erfassen. Genau das ist aber offensichtlich unmöglich. Von meinem Kopf sehe ich z. B. fast nichts, nur sehr wenig (und schon gar nicht sein Inneres), also ist nur ein Ausschnitt von ihm erlebbar, bedingt gewiss

ktiv falschen Gesetzmäßigkeiten. So müssen sie z. B. die Konstanz von in der Form veränderten Mengen erst lernen.

⁹ In Bezug auf die reflexive Selbsterfahrung und auf die Anschauung idealer Gegenstände gelten, wie oben gesagt, andere Gesetzmäßigkeiten – ein repräsentatives Wahrnehmungsmedium ist hier nicht von Nöten. Das muss *N. Hartmann* entgegen gehalten werden, der *jeder* menschlichen Erkenntnis die drei Wesenskomponenten Subjekt, Objekt und »Bild« (Erkenntnisgebilde) zuschreibt. Das lässt sich erweisbar nicht halten (vgl. besonders *Brandenstein* 1966b, S. 171–185).

¹⁰ In seiner umfassenden Darlegung der Piagetschen Erkenntnistheorie zeigt *Fetz* (1988a, S. 67–70), dass das konstruktivistische Moment sogar im Dienste einer größeren Adäquation steht! Dadurch leistet Piagets genetisch-konstruktivistische Epistemologie nach *Fetz* einen originalen Beitrag zur Philosophie der Erkenntnis überhaupt und führt die philosophische Tradition entscheidend über sich hinaus.

durch nichts anderes als durch die Perspektivik meiner sinnlich vermittelten Wahrnehmung. So kann ich nur bestimmte Aspekte meines Kopfes, meines Rumpfes optisch sehen und innerlich spüren. Dieser begrenzte Ausschnitt kann aber unmöglich der reale Kopf, der reale Rumpf, das reale Herz sein, da ein solcher Ausschnitt als Ausschnitt (!) unmöglich selbständig, substanzial bzw. objektiv bestehen und im Übrigen auch nicht intersubjektiv geteilt werden kann. Die von mir optisch gesehene Vorderseite des Rumpfes kann nur als Bewusstseinsding, als Phänomen, als geistig erlebtes und gestütztes Flächending, jedoch nicht physisch-real existieren. Physisch-real muss der Rumpf dreidimensional sein, eine Fläche oder ein perspektivisch verzerrtes quasidreidimensionales Ding kann in der Außenwelt, d.h. an sich, nicht bestehen. Offensichtlich bin ich also in wesentlicher Hinsicht gerade nicht unmittelbar bei meinem realen Leib, sondern mache mir von ihm in der Wahrnehmung nur ein »Bild«, eine perspektivisch verzerrte, konstruierte oder besser *nachkonstruierte* Ausschnittsrealität, die als solche nicht real bestehen kann.

Analoges gilt für die außerleiblichen Dinge der physischen Welt. Auch von ihnen behaupten einige Phänomenologen, so eben Scheler, Heidegger, Fuchs, dass sich das sinnlich wahrnehmende Bewusstsein nicht nur bei einer (mehr oder weniger adäquaten) Repräsentation dieser Dinge, sondern unmittelbar und real (!) an ihnen befinde. Wenn ich etwa vor mir einen realen Busch sehe und dahinter einen realen Baum, dann befinde ich mich nach dieser radikal realistischen, ja positivistischen (zugleich aber »mystischen«) Erkenntnistheorie unmittelbar sowohl am Busch als auch am Baum. Ist damit aber die empirisch unleugbare, auch von jenen Denkern nicht geleugnete Perspektivik der sinnlichen Wahrnehmung vereinbar? In keinem Fall! Alle Perspektivik impliziert eine Distanzbildung, die nur dadurch zustande kommen kann, dass ich in meinem Wahrnehmungserlebnis nicht unmittelbar an den Dingen bin oder gleichsam über ihnen schwebe. Genau das nehmen jene Autoren aber an, indem sie das Erleben als eine, als solche real ausgedehnte und real sich über die Dinge wie ein Lichtteppich ausgebreitete Realität auffassen. Eine reale Extensivität von dieser Art ist aber mit vielen fundamentalen Eigenschaften des Bewusstseins inkompatibel: mit seiner Zentriertheit und daraus entspringenden Perspektivik, mit seiner (räumlich unausgedehnten) Intentionalität, mit seinem unräumlichen Aktstatus (der wiederum einen völlig welttranszendenten Aktquell fordert), mit seiner Reflexivität, mit seiner völlig anderen

als physischen Zeitstruktur, mit seiner Sinnbildungsfähigkeit und Wertorientierung. Es ist darum kein Zufall, dass diese im Kern positivistische Erkenntnistheorie zu einer naturalistisch-biologistischen Bewusstseinstheorie neigt. So sagt *Fuchs* (2007), dass das Bewusstsein zwar nicht vom Gehirn, aber doch vom ganzen Organismus hervorgebracht werde, ja (womit er sich selbst unmittelbar widerspricht), dass das Gehirn leibliche in mentale Prozesse transformiere, was ja unzweifelhaft eine Art Kausalität darstellt, die dem Bewusstsein, dem Geist, genau betrachtet, keine Möglichkeit freien Selbstbestimmens mehr lässt und ihn daher in seinem spezifischen Eigensein negiert. Die organismische Gehirn-Geist-Theorie hebt den Geist wesentlich auf.

Hinzu kommt ein Weiteres: Wenn ich meinen Leib erlebe, geschieht dies in der Modalität, sprich in der Seinsweise des Erlebens, und die ist eben bewusstseinsartig, z. B. vorstellend, anschauend, wissend usw. Der Leib als reale physische Wirklichkeit ist aber kein vorstellendes, anschauendes, erlebendes Ding, er ist wesentlich materiell, z. B. mit physischer Energie aufgeladen, die in meinem erlebten, wahrgenommenen Leib überhaupt nicht zur Darstellung kommt. Auch ist er atomar, chemisch, biochemisch strukturiert – Seinsweisen, von denen mein erlebter Leib, der Leib als Phänomen nichts zeigt. Müssten aber nicht genau diese Seinsweisen, Seinsmomente zu Bewusstsein kommen, wenn ich meinen realen Leib (bzw. die realen außerleiblichen Dinge) unmittelbar, d. h. als der, der er an ihm selbst ist, bzw. als die, die sie an ihnen selbst sind, anschauen könnte? In der Tat. Und da dies unmöglich ist, irrt Scheler.

Wozu, fragt sich schließlich, sollten wir Sinnesorgane und vor allem Sinnesorgane im Plural (!) besitzen, wenn wir unmittelbar bei den physischen Dingen verweilen könnten? Und wie sollten wir uns ohne Sinnesorgane von den Dingen distanzieren können? Und welchen Sinn machte die Vielfalt und Differenziertheit der Sinnesorgane, von denen jeder doch nur eine Perspektive des wahrgenommenen Weltgegenstandes, also gerade nicht sein An-sich-Sein erfassen kann? Kurzum: Wir können nur durch die Sinnesorgane *hindurch* und nicht, wie Scheler (und z. B. Fuchs) meinen, über sie hinweg der Welt begegnen. Damit aber können die Welt Dinge nur im Licht der Sinnesorgane und im Lichte unserer Erlebens- bzw. Bewusstseinsstruktur erscheinen (da bleiben Leibniz und Kant ewig im Recht), und eben diese beiden »Lichtkreise« sind nicht einfach identisch mit dem physischen Sein. Das Bewusstsein ist keineswegs nur eine Art Firnis, der sich in absoluter Diaphanie über

die Welt legt, eine Art Äther, der die Dinge, wenn er sie berührt, nicht alteriert, sondern nur erhellt, d.h. bewusst und dadurch transparent macht. Im Gegenteil ist das Bewusstsein vor allem aufgrund seiner intentionalen (und sonstigen Eigen-) Struktur eine Kraft, eine Macht, ein Zugriff, der das Ergriffene zwar nicht unbedingt verbiegen und verdunkeln muss, aber doch von seiner Eigenstruktur nicht absehen kann und sie in einem mühsamen und selbstkritischen Prozess der Welt anzupassen hat (und nie ganz anpassen kann). Und weil sich dies so verhält (und die Selbstkritik des Menschen recht beschränkt ist), wird die erfahrene Welt bekanntlich so oft verfärbt, getrübt und verbogen. Folgt aus all dem nun aber, dass das Phänomen mit dem »Ding an sich«, wie Kant meinte (und ebenfalls die modernen Neurobiologen meinen), nichts zu tun habe? Dass es überhaupt keine unmittelbare Begegnung mit der physischen Welt in ihrem An-sich-Sein und keine (mehr oder weniger) adäquate Repräsentation¹¹ gebe? Keineswegs.

Hätte das Phänomen mit dem realen Ding rein gar nichts zu tun, dann wäre es auch nicht *dessen* Erscheinung, dann wäre, wie Fichte richtig schließt, die Annahme eines Dinges an sich sinnlos, überflüssig, ja selbstwidersprüchlich. Selbst Kant unterstellt aber, dass das Ding an

¹¹ Wenn die Neurobiologen heute von »Repräsentation« reden, meinen sie etwas fundamental anderes als die Philosophen früherer Zeiten (z. B. Thomas v. Aquin). Bei jenen repräsentiert ein neuronaler Zustand ein Außenweltereignis, ohne dass sich dieses in jenem in irgendeiner adäquaten Weise abbildete. Im Grunde handelt es sich um ein völlig arbiträres, inadäquates Zeichenverhältnis, das keinen Schluss vom Zeichen auf das Bezeichnete zulässt. Die klassische Adäquationstheorie geht dagegen von einer wenigstens näherungshaften Analogie allerdings nicht zwischen Neuronenzustand und Außenweltding, sondern zwischen dem sinnlich erlebten Phänomen (also einem gesehenen Baum) und dem Außending (dem realen Baum) aus. Nur innerhalb solch einer Theorie ist die Welt für uns zu retten. Das Modell der Neurobiologen, das ja einen radikalen Konstruktivismus darstellt, endet erweislich in einem radikalen Idealismus, ja sogar Solipsismus. Dies kritisiert *Fuchs* (2007) zu Recht, auch wenn er leider dann wieder in das andere Extrem, einen im Grunde naiven oder positivistischen Realismus verfällt. Nach unserer Auffassung ist die sinnliche Wahrnehmung doppelt konstruiert, einerseits durch den Funktionsleib, andererseits durch seelische Intentionalitäten, doch nicht freischwebend, sondern im Sinne einer (immer nur näherungshaften und irren, daher kritischen) *Nachgestaltung oder Nachzeichnung* der objektiven Welt, in der sich *unmittelbare Begegnung, aktive Konstruktion und sich an die Sache anzuschmiegen suchende Adäquation in natürlicher Weise verbinden*. Kurzum: Wir haben es hier mit einer ideal-realistischen und kritischen Erkenntnistheorie der sinnlichen Wahrnehmung zu tun, die im Rahmen eines adäquationstheoretischen Repräsentationsbegriffs sowohl das subjektiv-konstruktivistische als auch das objektiv-vorgegebene Moment in der Wahrnehmung berücksichtigt und vereinigt.

sich die sinnliche Erscheinung mitbedingt und in ihrer sinnesqualitativen Seite (die bei ihm allerdings völlig dunkel bleibt) mitbewirkt. Und also setzt er eine Verbindung voraus. Schon indem er behauptet, das Ding an sich bewirke die Erscheinung, widerlegt er seine eigene dogmatische Ansicht, wonach das Ding an sich völlig unerkennbar sei. Zudem wissen wir mit Gewissheit, dass gerade die sinnesqualitativen Momente des Erfahrungsgegenstandes nicht vom Bewusstsein gesetzt sind, sondern irgendwie aus dem Leib und damit natürlich, da der Leib ein Welt Ding ist, aus der Welt stammen. Das Zeugnis unserer Wahrnehmung bestätigt dies auch: Nicht unser Bewusstsein ist farbig, schwer, duftend und tönt, sondern die Dinge der Welt sind farbig, duften, sind schwer und tönen; nicht das Bewusstsein setzt originär Farben, Töne, Düfte usw., vielmehr werden ihm diese Qualitäten »vorgesetzt«. Analog verhält es sich mit den raumzeitlich-gestaltlichen Momenten: Auch sie machen wir nicht, sondern wir empfangen sie mit dem Sinnesgegenstand, und es wäre nicht nur gegen alle unmittelbare Erfahrung, sondern völlig absurd, im Übrigen empirisch auch niemals verifizierbar, zu behaupten, dass die physisch-reale Welt zeitlos, raumlos, gestaltlos, damit bewegungslos, unausgedehnt und zahlenmäßig unstrukturiert sei. Wie sollten wir von einer solchen Welt wissen können? Wie sollten unsere ausgedehnten, bewegten, quantitativ strukturierten Sinnesorgane die Wahrnehmung einer solchen Welt vermitteln? Sie wären dafür ja offensichtlich völlig ungeeignet und mithin überflüssig. Wenn wir aber unterstellen, dass die Welt ausgedehnt, bewegt, mengenmäßig gestaltet, ja auch qualitativ gefüllt ist, dann werden die Sinnesorgane, ja der Leib in seiner Existenz verständlich, ihre vielfältig-differenzierte Funktion wird sinnvoll, und also vermögen sie uns etwas von der Qualität und Struktur, vom Dasein und Sosein der Welt zu sagen. Was sie vermitteln, vermitteln sie aber dann, eben weil sie vermitteln, nur *analog*, und das wiederum schließt die Möglichkeit der Adäquatheit ein. Der Umstand z.B., dass von zwei nebeneinander stehenden Bäumen der eine in der optischen Wahrnehmung doppelt so groß erscheint wie der andere, entspricht dann einem realen Größenverhältnis, was doch nur dies eine heißen kann, dass das reale Größenverhältnis im Sehvorgang analog abgebildet und repräsentiert wird. Es liegt also keine einfache oder absolute Identität, sondern nur eine *Entsprechungs- oder Analogidentität* vor. Und das genügt, um von der Welt etwas wiederzugeben, was die Orientierung in ihr sichert. Läge eine absolute Identität vor, dann könnten wir uns in

der Welt gar nicht bewegen! Wenn in der Wahrnehmung aber quantitative Momente der Wirklichkeit analog wiedergegeben werden können, dann gibt es keinen zureichenden Grund, solches für die seinslogisch-relationalen und die qualitativen Strukturmomente der physischen Welt, wie dies Locke tut, auszuschließen. Sinnestäuschungen gibt es bei den so genannten primären Sinnesqualitäten (Raum, Zeit, Gestalt, Bewegung) nicht weniger als bei den sekundären Sinnesqualitäten (Farbe, Klang usw.), das ist also kein Argument für die angeblich reine Subjektivität der sekundären und der angeblich reinen Objektivität der primären Sinneseigenschaften.

Wenn die Ausführungen über das Analogieverhältnis zwischen sinnlichem Wahrnehmungsbild und realem Weltgegenstand bzw. Weltverhältnis zutreffen, gibt es dann, so fragt sich, überhaupt die Möglichkeit einer unmittelbaren Begegnung, ja Berührung von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommener Welt, von Bewusstsein und sinnlich gestalteter Materie? Es muss sie geben, denn andernfalls könnte sich das Analogieverhältnis in der Wahrnehmung nicht konstituieren. Allerdings, diese unmittelbare Berührung kann unmöglich *nur*, wie Scheler wieder richtig sieht, auf Wahrnehmung beruhen, da sich die Wahrnehmung als kontemplatives Geschehen nicht transzendieren kann. Rein wahrnehmend übersteigt kein Subjekt seine Erlebens- und Bewusstseinssphäre, das ist sachlich und logisch unmöglich. Wie aber dann? In unmittelbarer Weise einzig und allein *durch die Tat, durch den tätigen Eingriff* in die Welt, durch die leibliche Handlung, mit der das Ich sozusagen bis an seine Bewusstseinsgrenze geht und über diese hinausgreift. Könnte das Bewusstsein, das Ich, der Geist nicht in die Welt einwirken, d. h. seinen Leib nicht ergreifen und bewegen, dann allerdings wäre eine Begegnung mit der Welt unmöglich (und dann wüssten wir nicht einmal etwas von unserem Leib!). Alle Erfahrung aber beweist das Gegenteil: Ich kann nicht nur wollen, sondern ich kann auch leiblich mein Wollen vollziehen, kann zumindest gewisse Bewegungen im Leib auslösen und koordinieren, z. B. die Bewegungen meiner Sinnesorgane, meiner Glieder. Ja schon die weltgerichtete Aufmerksamkeit impliziert eine Ergreifung und Alteration meines Sinnesorganes, z. B. meines Gehörs, wenn ich, wie man sagt, »die Ohren spitze«. Im leiblichen Agieren bin ich also unmittelbar bei, ja in der Welt, und durch meinen Leib hindurch, der ja selbst im vollen Sinne welthaft-physisch ist, bin ich in und bei der Welt. Selbstredend ist mir die außerleibliche Welt niemals so unmittelbar gegeben wie der

eigene Leib, sondern immer durch diesen vermittelt. Da aber der eigene Leib selbst ein Weltding ist und unmittelbar in der außerleiblichen Welt besteht, in direkter Berührung, ja in vollster gegenseitiger Durchdringung mit ihr (etwa beim Atmen, bei der Nahrungsaufnahme, bei der Ausscheidung etc.), können wir als erlebende, als bewusste Wesen mittelbar-unmittelbar bei der außerleiblichen Welt sein.

Durch diese vertieften Überlegungen wird nicht nur die Scheler-sche Position korrigiert und ergänzt, sondern es wird auch die transzendente Position Husserls, die den Übergang von Ich und Welt nie aufklären konnte, überwunden. Es ist aber auch dies klar: Wenn es die Tat, die Handlung, der Eingriff ist und eben nicht die Wahrnehmung (bzw. die Wahrnehmung nur »auf dem Rücken« der Tat), vermittels der wir unmittelbar in Kontakt mit der physischen Welt treten, dann kann es keinen theoretisch zureichenden Beweis für die Existenz einer eigenständigen realen Welt geben, sondern bloß eine *allerdings stets wachsende Wahrscheinlichkeit*. Nur in der immer einzelnen Tat wird die Welt gegenwärtig, wird real spürbar, sei es als Widerstand, Entzug und Leid, sei es als Genuss und vitale Kraft. All das muss erlebt, das kann nicht deduziert werden, und also wird es hier nie theoretische Gewissheit, sondern nur theoretische Wahrscheinlichkeit und praktische Gewissheit geben. Die praktische Gewissheit aber kann ihrem Wesen nach weder allgemeine Gültigkeit noch axiomatische Notwendigkeit erlangen und bleibt, da wesentlich an die Erfahrung des einzelnen Subjekts gebunden, immer der grundsätzlichen Verunsicherung und Ungewissheit ausgesetzt. Das In-der-Welt-Sein ist gewissermaßen ein irrlichterndes Geschehen, keineswegs ein faktum brutum, und muss immer wieder neu durch Selbsteinsatz und Engagement errungen werden. Erst durch diese Arbeit wird das In-der-Welt-Sein zum Welt-für-mich-Sein. Nur dem, der in die Welt eintaucht, taucht auch die Welt auf.