

## 5. Phänomenologie der Leiblichkeit – ein Blick in die Historie

### a. Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Helmuth Plessner

Alasdair MacIntyre bezeichnet es als ein großes Manko, dass Leiblichkeit und Endlichkeit und damit die Vulnerabilität von Theorien der Moral nicht angemessen berücksichtigt worden sind. »Wenn von Kranken, Verletzten und anderen Behinderten auf den Seiten der moralphilosophischen Bücher die Rede ist, dann nahezu ausschließlich unter dem Blickwinkel, dass sie mögliche Subjekte der Wohltätigkeit moralisch Handelnder sind, die ihrerseits als durchgängig rational, gesund und unbeeinträchtigt dargestellt werden.« (MacIntyre 2001, 13). Der angesprochene Neuansatz im Bereich der Ethik kann innerhalb der Philosophie auf Ansätze sehen, die einen anderen Weg beschritten haben. Unter den zeitgenössischen Autoren heben sich Odo Marquard, Michael Theunissen, Bernhard Waldenfels und auch Vertreter der Disability Studies hervor (vgl. Dederich 2007).

Vulnerabilität ist ein Kennzeichen des Leibes. Vulnerabilität ist nicht nur Verletzbarkeit und Verfall gleichzusetzen, denn sie hat auch Potenzen. Obwohl die menschliche Leiblichkeit in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* Ludwig Feuerbachs aus dem Jahre 1843 ein ausdrückliches Thema ist (vgl. dort §§ 36ff), wird hier die Phänomenologie der Leiblichkeit im Ausgang von Edmund Husserl als Ansatzpunkt gewählt und zwar nicht zuletzt deshalb, weil die Phänomenologie eine produktive Beziehungen zu den Humanwissenschaften hergestellt und gepflegt hat.

Nachfolgend werden zunächst die wichtigsten Elemente dieser Phänomenologie skizziert. Dabei erfolgt ein Bezug auf das Projekt *Leib.Körper.Maschine* (vgl.: Schnell 2004a), das notwendige Vertiefungen zur Frage der Leiblichkeit enthält und darüber hinaus Aspekte anspricht, die über die klassischen Positionen hinausweisen. In Laufe der Darstellung werden weiterhin einzelne Ansatzpunkte innerhalb der Phänomenologie der Leiblichkeit benannt, an denen die Wissenschaften der Heilberufe (Medizin, Pflegewissenschaft, Disability Studies) angeknüpft hat.

Beginnen wir die Charakterisierung der menschlichen Leiblichkeit mit Edmund Husserls berühmter Formulierung, dass der menschliche Leib eine »Umschlagstelle von geistiger Kausalität in Naturkausalität ist.« (Husserl 1952, 286) Umschlagstelle besagt, dass der Leib Geist und Natur in sich verkörpert und daher nicht einem der Bereiche allein zugeordnet werden kann. Diese zentrale Sichtweise impliziert, dass jeder Mensch jeweils mit Haut und Haaren leiblich ist. Es gibt nichts an mir, was leiblos wäre. Die im Zusammenhang mit der sogenannten künst-

lichen Intelligenz seit den 60er Jahren immer wieder aufkommenden Visionen einer leiblosen und immateriellen Intelligenz, eines Denkens ohne Körper, können mehrheitlich in den Bereich der Sciencefiction und der Ideologie verwiesen werden (vgl.: Schnell 2002).

Es gibt nichts an mir, was leiblos wäre. – Damit ist gemeint, dass es am Menschen nichts gibt, was entweder nur rein physiologisch oder nur rein geistig wäre. Gedanken sind ohne materielle Grundlage nicht möglich. Körperliche Prozesse sind mehr als nur das, da sie stets in einem kulturellen Milieu stattfinden.

Maurice Merleau-Ponty folgt Husserls Aufweisung, indem er hervorhebt, dass der Leib eine »dritte Seinsweise« (Merleau-Ponty 1966, 401) zwischen jener dualistischen Auffassung von Körper und Seele bildet, wie sie im Ausgang von Descartes bekannt ist. Aufgrund einer mit der Geburt einsetzenden, zeitlichen Selbstvorgegebenheit bin ich nicht ganz mit mir selbst eins. Dieser Entzug wirft mich auf die Welt und die Anderen, so dass meine Subjektivität und eine Transzendenz auf den Anderen und die menschliche Welt gegeben sind (vgl. ebd. §§49ff, ferner: Schnell 1995, 122ff). Selbst-, Welt- und Fremdbezug sind somit in unterschiedlicher Hinsicht gleichursprünglich. Mit Donald Davidson kann man hier in gewisser Weise auch von einem »dreibeinigen Stativ« (Davidson 1993, 94) sprechen, das das Zur-Welt-sein ausmacht.

Zeitliche Selbstvorgegebenheit – damit ist gemeint, dass einer Person, wenn sie sich selbst reflektiert, gewahr wird, dass ihre Existenz der Reflexion vorausgeht. Die Reflexion ist der leiblichen Existenz gegenüber nachträglich.

Der Vollzug der menschlichen Existenz, der im Verhalten, Handeln und Sprechen besteht und der mit Bezug auf Andere und die Welt zu verstehen ist, bildet einen Ausgangspunkt, von dem aus nun eine Differenz von Leib und Körper getroffen werden kann. Der Leib ist Körper, sofern er nicht mehr als jemand, der sich der Welt zuwendet, auftritt, sondern als etwas, an dem Handlungen ausgeführt werden. Ich greife quasi als Leib in das Regal, um ein Buch herauszunehmen, verletzte mich dabei und versorge später die blutende Stelle am meinem Körper mit einem Pflaster. Ausgehend von Faktum der Leiblichkeit kann die Differenz Leib und Körper getroffen werden.

Die Differenz von Leib und Körper wird vom Leib aus getroffen. Der Leib tritt damit doppelt auf, nämlich als Orientierungsnnullpunkt und als Element einer Differenzierung. Systematisch hat Helmuth Plessner diesen Gedanken entwickelt.

Der Mensch ist ein Lebewesen, das nie völlig in sich ruht, sondern stets über sich hinaus ist. Dieses Außersichsein nennt Plessner die »exzentrische Positionalität des Menschen« (Plessner 1982, 10). Grundlegend für diese Differenz ist der »unaufhebbare Doppelaspekt ... [von] Leib und Körper.« (ebd., 12) Es ist daher unakzeptabel, allein vom Kör-

per zu sprechen, weil damit nur das Objekthafte betont wird, an dem etwas verrichtet werden kann und nicht das Faktum, dass »ich selbst dieser einer Welt sich zuwendende Leib bin.« (Merleau-Ponty 1966, 99)

Ausgehend von Plessner und Mauss, Deleuze und Sarasin wurde zudem der Vorschlag unterbreitet, Begriff und Sache der Maschine in die Anthropologie zu integrieren, um spezielle Körpertechniken, wie etwa die Praktiken der Hygiene, stärker betonen zu können (vgl.: Schnell 2004a). Dieser Aspekt kann hier jedoch nicht weiter verfolgt werden.

Wichtiger ist die Hervorhebung, dass für heilberufliches Handeln die Differenz von Leib und Körper konstitutiv ist. Die Pflege und auch die Tradition der Beziehungsmedizin gehen davon aus, dass der Anderen als Subjekt und Objekt, als Partner und als Adressat für körperliche Behandlungen zugleich aufgefasst wird (vgl.: Overlander 2000). Dabei gilt, wie gesagt, dass Leib und Körper als Differenz zugleich zur Geltung kommen. Etwa die Berührung des Anderen mit der Hand realisiert den Anderen zugleich als Materie und als anderen Menschen. Mit diesem Hinweis, ist nun das Problem der Intersubjektivität angesprochen.

## b. Zwischenleiblichkeit, Fremdheit

Im Rahmen unserer Skizze der Phänomenologie der Leiblichkeit ist es unverzichtbar, die Frage der Intersubjektivität etwas näher zu betrachten. »Leiblich existieren heißt, daß man im Blick der Anderen und unter dem Zugriff des Anderen existiert.« (Waldenfels 2000, 240) Wie bereits angesprochen, ist ein Bezug zu Anderen stets gegenwärtig, schon allein aufgrund der Tatsache, dass sich ein leibhafter Mensch der Sichtbarkeit nicht entziehen kann. Den zur Existenz selbst gehörenden Fremdbezug bezeichnet Merleau-Ponty auch als »Zwischenleiblichkeit (intercorporéité).« (Merleau-Ponty 1986, 185)

Lediglich erwähnen, aber nicht explizit weiterverfolgen wollen wir an dieser Stelle die aus der Leiblichkeit resultierende Geschlechtlichkeit. Der Leib ist als Leib geschlechtlich. Das Geschlecht ist kein Prädikat, denn dem Geschlecht begegnet man als geschlechtlicher Leib im Selbstbezug und in der Zwischenleiblichkeit. Von hier aus stellen sich nun alle jene Fragen nach Asymmetrie, Gleichheit und Fremdheit der Geschlechter, die der philosophische Feminismus seit vielen Jahren diskutiert (vgl. dazu: Stoller/Vetter 1997).

Zwischenleiblichkeit ist Intersubjektivität im Lichte der Leiblichkeit, die sich als eine Art Übergreifen des Leibes über mich hinaus auf den Anderen manifestiert. Alle Vorstellung von einer ursprünglichen Harmonie zwischen Menschen ist hier fern zu halten. Vielmehr ist ein grundsätzliches Mit-Dasein gemeint, dass sich in gemeinsamen Erfahrungen derselben Welt in anderen Hinsichten äußert.

Ich sitze Dir gegenüber am Tisch. Ich sitze an einer anderen Stelle als Du, sehe alle Gegenstände aus einer anderen Perspektive, denn, was für mich vorn ist, ist für Dich hinten, Du magst den Whiskey nicht, der mir schmeckt. Trotz aller notwendigen Unterschiede leben wir doch in derselben Welt. Es ist derselbe Raum, derselbe Tisch, dasselbe Getränk, kurz: es ist dasselbe anders erfahren!

Durch die Zwischenleiblichkeit entspringt ein gemeinsames Empfinden von Temperatur, Freude, Leid, Stimmung usw. in ebenfalls unterschiedlichen Hinsichten. Es baut sich eine bewohnbare Welt auf, die wir als bedeutsam erleben und die daher Züge dessen annimmt, was Max Scheler als Milieu bezeichnet. In diesem elementaren Sinne können wir von einem *Wir* sprechen, dass die Welt bewohnt.

Die Betonung der Zwischenleiblichkeit kann und soll keineswegs bedeuten, dass Dimensionen wie Geschichte und Gesellschaft auf eine Intersubjektivität reduziert werden und damit aus dem Blick geraten würden. Sie sind, wie die soziale Lage und die geschichtliche Herkunft von Akteuren, vielmehr stets gegenwärtig und gesondert zu explizieren (vgl. dazu: Schnell 1995, 131ff; Schnell 2004b).

Leibliches Zur-Welt-Sein geschieht unter Zugriff des und der Anderen. Dieses Phänomen impliziert Grenzen des Ich, genauer der Konstitutionsleistungen der transzentalen Subjektivität. Husserl selbst hat den Leib als »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« (Husserl 1952, 159) bezeichnet. Unvollkommen und zwar wesensmäßig und damit unaufhebbar unvollkommen ist der Leib konstituiert, weil seine Bedeutungsstiftungen nicht in den Leistungen des Bewusstseins aufgehen. Merkwürdig ist dieser Befund, weil der Leib dennoch nicht einfach der Dingwelt zugeordnet werden kann. Der Leib ist hier auf gewisse Weise eine Fremdheit oder selbsteigene Andersheit (vgl.: Schnell 2004a, 20f).

Konstitutionsleistungen des transzentalen Bewusstseins – damit ist gemeint, dass das Bewusstsein der Ort ist, an dem sich alles, Sinn und Geltung in der Welt beansprucht, ausweisen muss. Im Hinblick auf die Leiblichkeit scheitert das Bewusstsein jedoch an diesem umfassenden Anspruch, da es seine eigene leibliche Verfasstheit nicht zu fassen vermag. Niemand kann sich selbst von hinten sehen.

In Husserls Aufweisungen gibt es eine Stelle, an der er inne hält und sich und seine Leser fragt, ob man über einfache Dinge des Lebens wie die Wahrnehmung einer Blume, die Bewegung des Leibes oder einen Dialog zwischen Personen so umständlich sprechen müsse. Im Leben nicht, so seine Antwort, in der Philosophie aber schon, um die Sachen selbst treffen zu können.

Ich gehe in einen Raum und ich finde dort Gegenstände vor. Als leibliches Wesen bin ich selbst auch ein körperlicher Gegenstand, da ich mich an Gegenständen stoßen kann oder diese zu beschädigen vermag. Aber dennoch bin ich nicht ein Gegenstand unter anderen. Man würde

eine entsprechende Erfahrung mit den Worten »In diesem Raum befinden sich ein Stuhl, ein Tisch und mein Körper« nur unkorrekt wiedergegeben, da zu betonen vergessen wurde, dass der Leib auch *transzentaler* Gesichtspunkt ist. Der Leib ermöglicht allererst die Erfahrung einer Welt und ihrer Gegenstände und ist selbst deshalb kein Gegenstand unter anderen.

### *Exkurs: Adorno*

Alle Phänomene, die mit der Leiblichkeit und unserem Körper zu tun haben, bezeichnet Husserl als selbstverständlichste Selbstverständlichkeiten. Jeder Mensch kennt sie, aber nicht jede Beschreibung ihrer ist treffend, wie die Philosophie Theodor W. Adornos zeigt.

Husserl ist der Philosoph, dem Adorno in seinem Leben die meisten Einzeluntersuchungen gewidmet hat. In Auseinandersetzung mit der Phänomenologie ging es Adorno um eine Bestimmung von Bewusstsein, Leib und Welt. Aber das in sehr wendefreudigen Manövern! Der junge Adorno widmet seine Dissertation dem Problem der *Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Es geht hier um die einfache Frage, was ein Ding ist. Was ist ein Ding? Es ist eine Gegebenheit für mich. Ich sehe den Tisch vor mir. Der Tisch ist ein Ding. Erstaunlicherweise lautet Adornos Antwort auf diese einfache Frage, dass »Dinge [...] Gesetze für Erlebnisse sind, konstituiert einzig durch den Zusammenhang des persönlichen Bewußtseins.« (Adorno 1924, 33) Der junge Adorno behauptet somit, im Ausgang von seinem Lehrer Hans Cornelius, dass das Entscheidende an der Erfahrung des Tisches, der vor mir steht, die angebliche Tatsache sei, dass dieser Tisch durch Gesetzmäßigkeiten des Bewusstseins konstituiert ist. Die Materialität des Tisches und meiner leiblichen Erfahrung dieses Tisches spielen offensichtlich keine Rolle.

Der junge Adorno versuchte, Husserl idealistisch zu übertrumpfen. Später warf Adorno Husserl nicht mehr vor, dass er zu wenig Idealist sei, sondern zu viel desselben. »Aus Angst um die absolute Sekurität, eben das Cartesianische Urpostulat des unbezweifelbar Gewissen, überbietet Husserl alle idealistische Tradition.« (Adorno 1970, 225) Als Gegenmittel empfiehlt Adorno nun eine Betonung der Leiblichkeit. »Daß dem Leib Empfindungsfelder zugeordnet werden, wäre für den Ansatz der Phänomenologie von unabsehbarer Tragweite, wenn aus der Deskription Folgerungen gezogen würden.« (ebd., 149) Eine wesentliche Folgerung wäre, so Adorno, die Einsicht, dass »das reine Denken nicht das absolut Erste in der Welt sei, sondern im Menschen und im leibhaften Dasein seinen Ursprung habe.« (ebd., 234).

Adorno trifft sich mit vielen Motiven Husserls, die allerdings erst in den letzten Jahren aus dessen Nachlass publiziert worden sind, und auch

mit Motiven Merleau-Pontys und anderer Phänomenologen nach Husserl. In jedem Fall ist Adorno der Phänomenologie stets näher geblieben als etwa dem Kantianismus. »Die Erkenntnis des Nichtidentischen [...] will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist.« (Adorno 1980, 152; eine ausführliche Untersuchung der Beziehung der Kritischen Theorie zur Phänomenologie findet sich bei Schnell 1997) An dieser Stelle sei betont, dass die Nichtidentität, die Adorno nach der Korrektur seiner eigenen, idealistischen Frühphase betont, ein Motiv darstellt, dass in unsere Überlegungen zu einer ethisch relevanten Andersheit eingegangen ist (vgl. Kap. 15ff).

### c. Wissenschaften der Heilberufe

Es ist festzuhalten, dass die Phänomenologie Husserls und Merleau-Pontys erhebliche Nachwirkungen in den Werken von Autoren wie etwa Paul Ricoeur, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Michel Foucault und Pierre Bourdieu ausgelöst haben (vgl.: Alloa et al. 2012). Einen besonderen Einfluss auf die Heilberufe (Medizin, Pflege) und deren Wissenschaften haben vor allem die phänomenologische Psychologie und ihr Umfeld ausüben können.

Wir werden uns hier auf den Gesichtspunkt der Leiblichkeit beschränken und den kurzen Überblick mit Erwin Straus' Grundlegung beginnen, die unter dem Titel *Vom Sinn der Sinne* berühmt geworden ist und zahlreiche Spuren hinterlassen hat. Straus geht es um die Erschließung dessen, was er »Einheit und Vielheit der Sinne« (Straus 1956, 208) nennt. Im Reich der Sinnesempfindungen ist demnach die Synästhesie als Normalfall und Ausgangspunkt zu betrachten. In der Pflege ist dieser grundlegende Gedanke wichtig für die Art des Zugangs zum pflegebedürftigen Menschen. Dieser steht nicht im Zeichen einer Behandlung von Einzeldefekten, sondern ist eine Zuwendung an die Adresse von jemandem. Das ist konkret daran zu sehen, ob Pflegende die Haut des Anderen als das Stück des Leibes annehmen, das die Einheit und Vielheit der Sinne ermöglicht. Diese Perspektive einzunehmen setzt voraus, dass die Haut als Materialisierung von Persönlichkeit und als Haut-Ich aufgefasst wird (vgl.: Bienstein/Schnell 2004).

Aus der Synästhesie präpariert David Katz den *Aufbau der Tastwelt* heraus. Die schöpferische Kraft, die eine Tastwelt allererst zur Erscheinung bringt, ist die Bewegung und ihre Modifikationen von Oberflächen (vgl.: Katz 1925, 62ff). Das gilt für jene der Dinge, aber auch für die Haut, die Oberfläche des Menschen. In den Heilberufen ist dieser Gesichtspunkt wichtig, wenn es darum geht, Kommunikationen durch Berührungen individuell aufzubauen und fortzuführen. Schon die Ini-

tialberührung entscheidet über die Qualität der Kommunikation (vgl.: Buchholz et al. 2001). Die körperliche Nähe ist nicht das allein Wichtige in der Beschreibung der Beziehung Pflegender zu Patienten, aber doch ein Ausgangspunkt, der immer gegenwärtig sei. Auch wenn nicht alle pflegerischen Tätigkeiten körpernah sind, gilt, dass »Pflege ein Be-rührungsberuf ist.« (Bienstein/Fröhlich 2010, 45)

Auf Paul Schilder geht die Erforschung des *Körperschemas* zurück. Er versteht das Körperschema als Raumbewusstsein vom eigenen Körper, das er besonders im Falle von Störungen und Veränderungen untersuchte. Bekannt geworden sind vor allem die Untersuchungen zum Phantomglied bei Soldaten des 1. Weltkriegs (vgl.: Schilder 1923). In den Heilberufen ist die Befassung mit dem Körperschema (oder auch Körperbild, wie es gelegentlich missverständlich heißt) ein wichtiges Thema, wenn es um problematische Veränderungen des Körperschemas geht, wie etwa nach Amputationen der Brust bei Krebserkrankungen oder anderen schweren Beeinträchtigungen der Identität eines Menschen (vgl.: Salter 1999).

Die Einflüsse der phänomenologischen Psychologie reichen auch bis in die Medizin (vgl.: Illhardt 2001). So wird Herbert Plüggens Versuch, die Dichotomie von gesund und krank in graduelle Masse wie das Wohl- und Missbefinden, das Übel und die Gebrechlichkeit umzumünzen (vgl.: Plügge 1967), von aktuellen Konzepten der Medizintheorie aufgegriffen (vgl.: Danner Clouser et al. 2012).

Kurt Goldsteins 1934 erschienenes Werk *Der Aufbau des Organismus* (nachgedruckt 1963, neu publiziert 2012) kann als zentrales Opus angesehen werden, von dem die phänomenologische Psychologie ausgegangen ist. Goldsteins Werk gehört gleichermaßen in die Register der Medizin, Psychologie und Philosophie (vgl.: Goldstein 2012). Mit einer Selbstverständlichkeit, die von Seiten der Medizin heute kaum noch existiert, diskutiert Goldstein mit diesen und anderen Disziplinen. Da Goldstein in den 30er Jahren ins Exil gezwungen und sein Werk nach 1945 vergessen worden ist, musste es mühsam wieder nach Europa importiert werden. Dasselbe gilt für Aron Gurwitsch, Adhémar Gelb und viele der Werke Husserls. Die Art der Reedukation nach dem Krieg führte auch dazu, dass die bis in die 30er Jahre auch von Karl Bühler und der Gestalttheorie geführte Diskussion zwischen Philosophie, Psychologie und Medizin nicht fortgesetzt worden ist, weil die genannten Disziplinen von da an in der Hauptsache unterschiedlichen Paradigmen angehörten und einander nicht mehr viel zu sagen hatten. Unbehindert konnte die Psychologie zur Naturwissenschaft werden und ihre Bandbreite aufgeben. Von Goldstein ist zu lernen, dass Naturwissenschaft und die Perspektive der leiblichen Erfahrung nicht auseinanderfallen müssen, sondern gemeinsam für gegenwärtige Fragestellungen gewinnbringend sein können. Ausgehend von den Wissenschaften der Heilbe-

rufe ist hier unter anderem an die Erforschung der Folgen von Organtransplantationen für Patienten, Pflegende und Ärzte zu denken. Die Differenz Leib und Körper kann hier als wichtiger Gesichtspunkt gelten (vgl.: Schnell/Seidlein 2015).

Den kurzen Überblick soll der Hinweis abschließen, dass ein ideo-  
logiekritischer Beitrag der Phänomenologie für den Bereich der Heil-  
berufe unter anderem von John O'Neill vorgelegt worden ist. Im Zen-  
trum steht die mittlerweile bekannte Diagnose von der Medikalisierung  
des Körpers durch Biotechnologie im Zeitalter einer Biopolitik (vgl.:  
O'Neill 1990). Diese Problematik ist in den letzten Jahren zum The-  
ma einer weit verzweigten Debatte verschiedener Disziplinen geworden  
(vgl.: Geyer 2001).