

5. Der Leib als Medium und als Resonanzkörper, als Ausdruck erlebter Innerlichkeit in der Perspektive der ersten Person, und als wahrnehmbarer Eindruck in der Perspektive der zweiten Person

›Die Ausdrücke Körper und Leib bezeichnen erkenntnistheoretisch gesehen zwei diffuse Weisen, unsere Natur zu erfahren: Im Modus der Fremderfahrung oder im Modus der Selbsterfahrung.‹

Gernot Böhme (1: 141)

›Alle Erfahrung ... ist primär Erkenntnis durch Leibengagement, alle Theoriebildung ist primär Erkenntnis durch Reflexion.‹

Karl Otto Apel (2:99)

›Wie sollten denn Ärzte mehr Verfügungsrecht über deinen Körper haben als du?‹

Ludwig Hohl (3)

Die Dialektik von *Leib-Sein* und *Körper-Haben* gilt als grundlegend für das Spannungsverhältnis zwischen lebensweltlicher, subjektiver erster Person-Perspektive und mehr objektiver, wissenschaftlicher dritter Person-Perspektive, zwischen psychosomatischer Medizin und naturwissenschaftlicher Medizin. Thure von Uexküll (1908–2004) hat kritisiert, dass die Ausbildung künftiger Ärzte an der Leiche beginnt und hat sich Ende der 60er Jahre für eine Reform der medizinischen Ausbildung eingesetzt (4,5). Die von ihm engagiert bekämpfte Dichotomie einer ›Medizin für Körper‹ und einer ›Medizin für die Seele‹ (6,7) besteht jedoch weitgehend unverändert fort. Um das verhängnisvolle Erbe des cartesianischen Dualismus zu überwinden, sollen nachfolgend Unterschiede zwischen phänomenologisch-lebensweltlicher und naturwissenschaftlicher Herangehensweise an der Dialektik von gelebtem Leib und verfügbarem Körper, von *Leib-Sein* und *Körper-Haben* detaillierter dargestellt und auf die Sicht des phänomenologischen Realismus (8,9) und die der Phänomenologischen Anthropologie von Thomas Fuchs (geb. 1958) (10–13) als mögliche Ansätze zur Überwindung des klassischen Dualismus hingewiesen werden.

Körper, Leib und Seele – begriffliche Klärungen

Einen für die begriffliche Unterscheidung von Leib und Körper sehr wesentlichen Aspekt hat Gernot Boehme (1937–2022), Professor für Philosophie an der TU Darmstadt, herausgestellt: Die Differenz von Selbsterfahrung und Fremderfahrung (1,14:12). Der Ausdruck Leib bezeichnet ›den Gegenstand, den wir als unseren Körper kennen, insofern er uns in Selbsterfahrung gegeben ist‹, während der Ausdruck Körper ›jenen Gegenstand bezeichnet, den wir lebensweltlich als unseren Körper kennen, jedoch in der Perspektive der Fremderfahrung, d.h. wie er dem ärztlichen Blick erscheint, wie er naturwissenschaftlich erforscht wird und wie er durch Eingriffe von außen manipulierbar wird.‹ (14:12) ›Der Leib ist die Natur, die wir selbst sind‹ (14:63), der Leib ist die Natur in uns, ist das Medium unserer Existenz, unserer Wahrnehmungen und Handlungen.

Der Medizinhistoriker Schipperges (1918–2003) hat in seinem Buch *Kosmos Anthropos* einen Entwurf zu einer Philosophie des Leibes vorgelegt (15). Er ist Begrifflichkeiten und Sichtweisen von Leib und Körper von der Antike, über die Scholastik und das Mittelalter bis in die Neuzeit nachgegangen und hat die ›Leibvergessenheit der Moderne‹ herausgearbeitet. Schon in der Antike finden sich dualistische Vorstellungen. Platon (428/427 – 348/347 v. Chr.) rückt tendenziell das Somatische auf eine niedrigere Seinsstufe, die Ideen auf eine höhere. In Platons Dialog *Timaios* ist von einem Weltleib und einer Weltseele die Rede, der Leib bleibt eng mit dem als lebendig gedachten Kosmos verbunden. Bei Aristoteles (384–322 v. Chr.) sind Seele und Leib stärker miteinander verbunden, die Seele bildet die Form des Leibes. Aristoteles gliedert die Seele in *anima vitalis*, *anima sensitiva* und *anima rationalis* (16).

In der Neuzeit findet eine Entseelung und Entzauberung des Kosmos statt, Platons Weltleib wird zum bloßen Naturkörper. Der Kosmos wird nicht mehr als Inbegriff lebendiger, sich selbst bewegender Wesen gedacht, sondern schlicht als Natur, als Inbegriff mechanischer, gesetzlich geregelter, aber zielloser Vorgänge. Bei Rene Descartes (1596 – 1650) kommt es zur Trennung in zwei heterogene Seins- und Erfahrungsbereiche, den Bereich der Dinge (*res extensa*) und den Bereich des Denkens (*res cogitans*). Descartes bricht radikal mit der aristotelischen Seelenlehre und spaltet den Menschen in ein denkendes Wesen und ein Wesen, das einen Körper hat. Der bei Aristoteles als grundlegend angesehene vitale Seelenaspekt verschwindet vollständig zugunsten des Bewusstseinsaspektes. Die antike Seele als *forma corporis* wird zur *res cogitans*, zum unleiblichen und immateriellen Gegenspieler des maschinenähnlich funktionierenden Körpers. Die *res extensa* der Körpermaschine ist sterblich, die *res cogitans*, das steuernde und kontrollierende Prinzip der Körpermaschine ist – wie in der Antike – unsterblich.

Phänomenologisch-lebensweltliche und naturwissenschaftliche Sichtweise

Für ein tiefergehendes Verständnis von *Leib-Sein* und *Körper-Haben* müssen die unterschiedlichen Ausgangspunkte und Perspektiven von Phänomenologie und Naturwissenschaft herausgestellt werden. Die Husserl'sche Phänomenologie (17,18) lässt sich als ein Korrektiv am Körper-Geist-Dualismus Descartes verstehen, als Kritik an dem, was Antonio Damasio (geb. 1944) als *Descartes' Irrtum* (19) bezeichnet, dass sich nämlich so etwas wie ein *Ich* nicht aus einer Sphäre reiner Geistigkeit herleitet, sondern zuallererst

aus der Tatsache, dass sich ein lebendiger Leib seiner selbst gewahr und bewusst wird. Das Grundprinzip der Husserl'schen Phänomenologie besteht in der methodischen (Selbst-)Verpflichtung, nicht von begrifflichwissenschaftlichen Erklärungen der Welt auszugehen, sondern ›zu den Sachen selbst‹ zurückzukehren und in Eigenart und Wesensstruktur dessen einzudringen, was uns erscheint (17,18). Ein Phänomen ist das, was erscheint, das, was sich zeigt. Es erscheint uns als unmittelbar gegeben und evident, es ist etwas, was uns widerfährt und was wir erfahren. Husserl (1859–1938) schreibt, ›dass alles‹, was sich uns ›in der Intuition originär darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt‹ [...] aber auch nur ›in den Schranken, in denen es sich da gibt‹ (17). Die phänomenologische Herangehensweise will von den ursprünglichen, ›naiven‹ Erlebnisformen und Erfahrungen der vorwissenschaftlichen Lebenswelt ausgehen und nicht von naturwissenschaftlichen Interpretationen und experimentell bestätigten Fakten. Die Phänomenologie verzichtet auf eine Suche nach dem naturalistischen Substrat ›hinter den Dingen‹. Sie will die Phänomene nicht in zugrunde liegende Vorgänge, Mechanismen und Substrate auflösen. Die Phänomene sollen aber andererseits nicht als bloße ›Bewusstseinszustände‹, als psychische Vorkommnisse einer nur introspektiv erfassbaren Innenwelt angesehen, sondern in ihrer Eigenart aus der Beziehung von Subjekt und Welt oder von Subjekt und Anderem begriffen werden.

Die naturwissenschaftliche Herangehensweise ist diametral verschieden gegenüber der phänomenologischen Herangehensweise (17,18). Der naturwissenschaftliche Beobachter will in der Perspektive der 3. Person die Welt weniger subjektiv, d.h. von einem Standpunkt jenseits des Getümmels der menschlichen Lebenswelt betrachten. Die Beobachtungen verschiedener Beobachter sollen eine ›objektivere‹ Sicht ermöglichen und idealiter – im Blick von nirgendwo (20) – von einem quasi Gott-ähnlichen Standpunkt aus der Wahrheit (verstanden als Übereinstimmung von Beobachtung und Realität) nahekommen. Die Naturwissenschaft sieht von Subjekt und Kontext ab, um auf das Kant'sche *Ding an sich*, das Substrat hinter den Dingen, um auf Mechanismen und Kausalitäten zu fokussieren. ›Die von der Naturwissenschaft konzipierte Natur hat nichts gemein mit dem empfindenden, fühlenden und teilnehmenden Erleben des Menschen‹ (10:23). Die Wissenschaft unterstellt eine fertige, vollkommen entfaltete Welt, eine Welt an sich. Sie ›tut so, als vermittele sie uns die wahre Welt, als würde die wahre Welt durch eine physikalische Beschreibung gefunden und als kämen erst danach jene Alltagswelten, denen man bloß subjektiven Charakter zuschreibt.‹ (21:56) In phänomenologischer Sicht gibt es eine positive Unbestimmtheit, das Unbestimmte und Vieldeutige stellt keine subjektive Verformung dar. Die Welt ist – wie Bernhard Waldenfels (geb. 1934) betont – ›nie vollendet, sie stellt sich immer dar mit offenen Stellen, mit Unbestimmtheiten. Die Annahme einer völlig in sich bestimmten Welt ist ein Konstrukt, das wir der Erfahrung unterlegen‹ (21:57) Die Phänomenologie trennt nicht wie die Wissenschaft eine Ordnung des Lebens und eine Ordnung der Vernunft voneinander ab, sie will die Phänomene nicht zu schnell in entsprechende vorgegebene Schemata einbinden, sondern in ihrer Vielfältigkeit belassen. Sie sucht nach einer eigenständigen Ordnung der Erscheinungsweisen im Bereich der leiblichen Existenz und der lebensweltlichen Wirklichkeit.

Leib-Sein und Körper-Haben

Die für das Spannungsverhältnis zwischen psychosomatischer Medizin und naturwissenschaftlicher Medizin grundlegende Dialektik von *Leib-Sein* und *Körper-Haben* beruht auf unterschiedlichen Sichtweisen und Sprechweisen. Waldenfels bringt dies auf den Punkt: »In der personalistischen Einstellung geht es um *jemanden*, in der naturalistischen Einstellung um *etwas*.« (21:248) Wird diese Doppelheit auf den Leib übertragen, so tritt der Leib auf zweifache Weise auf: in der personalistischen Einstellung als fungierender Leib und als Medium, in der naturalistischen Einstellung als Körperding. Fungieren bedeutet, er leistet etwas, spielt eine Rolle, ist Bedingung für etwas. Der Leib ist das Medium, in dem eine Welt als solche auftritt. In der naturalistischen Einstellung ist der Leib etwas, das in der Welt vorkommt wie ein Ding, ein »Ding besonderer Art«, ein Körperding (21:248-9).

Der Leib als »Ding besonderer Art« – Husserls Versuch, den Cartesianismus zu überwinden

Die Rede vom Leib als *Ding besonderer Art* (Husserl) zeugt von einer Sprache und Begrifflichkeit, die innerhalb des cartesianischen Denkens ansetzt und darin Besonderheiten des Leibes markiert. Aus Descartes *Meditationes* und Husserls *Ideen II* hat der Bochumer Philosoph Bernhard Waldenfels (geb. 1934) vier verschiedene Merkmale extrahiert, die den Leib charakterisieren (21:30-42). Das erste Merkmal ist die **Permanenz**, der Leib ist immer da. Den Leib kann man nicht ablegen wie ein Hemd oder stehen lassen wie einen Schirm. Der Leib ist immer mit dabei, ich kann mich nicht von ihm entfernen, wie ich mich von Dingen entferne. Darüber hinaus ist mir der Leib immer in einem bestimmten Blickwinkel gegeben. Ich kann nicht um mich herumgehen, ich kann mir (ohne Spiegel) nicht in die Augen sehen oder auf den Rücken schauen. Wenn ich mich bewege, bewegt sich mein Leib mit wie ein Schatten, den ich nicht überspringen kann. Der Leib ist immer da. Ein zweites Charakteristikum des Leibes ist seine **Doppelempfindung**. Der Leib ist von sich aus auf sich selbst zurückbezogen. Meine getastete linke Hand spürt selbst, dass die rechte Hand sie abtastet. Schon im Sprechen höre ich mein eigenes Echo. Der Leib ist auf sich selbst bezogen im Sich-Empfinden und im Sich-Bewegen. Im Medium des Spiegels ist der Kreis unterbrochen, ist etwas dazwischengeschaltet, das den Kontakt von mir zu mir unterbricht und das den empfindenden Leibkörper zu einem betrachteten Körperleib macht.

Das dritte Merkmal des Leibes als »Ding besonderer Art« ist seine **Affektivität**. Ein Affekt besonders intensiver Art ist der Schmerz. Den Schmerz sucht man sich nicht aus, der Schmerz macht sich selbst bemerkbar, tut weh. Kein normales Ding hat Schmerzen – oder Lust. Ich spüre die Lust, ich springe vor Freude in die Luft. Ein Stein bleibt auf dem Boden liegen. Eine Situation oder eine bestimmte Atmosphäre ergreift mich und berührt mich, lässt den Stein jedoch kalt. Der vierte Aspekt, der den Leib als »Ding besonderer Art« auszeichnet, ist die **kinästhetische Empfindung**, die Bewegungsempfindung. Schon bei Platon und Aristoteles ist das Sich-Bewegen das Kennzeichen des Lebendigen: Das Lebendige ist das, was sich selbst bewegt, was die Ursache seiner Bewegung in sich selbst hat. Die kinästhetische Empfindung ist jedoch mehr als eine Bewegung, die mit

einer Empfindung von der Bewegung verknüpft ist. Es ist ein *Sich*-Bewegen und ein ›sich im Raum bewegen-Können‹. Es wird von *Jemandem* her gedacht, der seinen Ort wechselt, und nicht von Etwas her, das sich an wechselnden Stellen im Raum befindet. Ein hiermit verwandter Aspekt ist der des Leibes als Willensorgan. Der Leib wird *unmittelbar* bewegt, ohne dass sich ein Werkzeug vermittelnd zwischen Ich und Körper dazwischenschiebt (21:30-42).

Mein Leib – die Perspektive der ersten Person

Waldenfels zufolge kann man den Leib auch anders denken als einen naturwissenschaftlichen Körper: ›nicht in dieser mühsamen Weise, ausgehend von einem Dualismus, der dann doch nicht ganz dualistisch ist, sondern ausgehend vom Leib als einer besonderen Existenz und einer besonderen Struktur, in der zugleich die Struktur der Welt hervortritt.‹ (21:42) Gemeint ist ›eine Phänomenologie des Leibes, die aus einer genuinen Leib-erfahrung erwächst.‹ (21:42)

Neben Merleau-Pontys (1908–1961) Wiederentdeckung des Leibes (22–25) ist es im deutschsprachigen Raum vor allem Hermann Schmitz (1928–2021), der in seinem 10-bändigen System der Philosophie (1964–1980) einen umfangreichen Band zum Leib verfasst (26) hat und als Wegbereiter einer ›Neuen Phänomenologie‹ gilt (27–29). Ausgehend vom elementaren ›eigenleiblichen Spüren‹ ist Schmitz dem ›Urphänomen sowohl der Leiblichkeit als auch der Räumlichkeit‹ nachgegangen und hat eine detaillierte Phänomenologie menschlichen Existierens in leiblichen und gefühlhaften Räumen entfaltet. Schmitz betont die Dynamik der Leiblichkeit, sieht sie als ein Resonanzfeld, das nur in Beziehung auf die Umgebung hin zu denken ist, und bestimmt die Rolle der Leiblichkeit in ihrer Fundierungsfunktion und ihrer Bedeutung als Basis der menschlichen Lebenszusammenhänge und Kultur. Schmitz verteidigt die leibliche Lebendigkeit des Menschen gegen einen reduktionistischen Begriff des Körpers, begründet das Verhältnis von Leib und Welt, von Natur und Kultur jedoch nicht auf einer theoretischen Ebene wie dies z.B. Maurice Merleau-Ponty (22–25) oder Helmuth Plessner (1892–1985) (30–32) getan haben, sondern auf der Ebene, wie sie leiblich gelebt und erfahren wird. Da die Schmitz'sche Begrifflichkeit z.T. kritisch gesehen und nicht breit geteilt wird (10:81), soll nachfolgend vor allem auf Bernhard Waldenfels (21), Gernot Böhme (1,13) und Thomas Fuchs, Psychiater in Heidelberg (10–13), eingegangen werden.

Mein Leib, die Natur, die ich bin

Gegenüber Husserls an Descartes' *res cogitans* anknüpfende Priorität des Bewusstseins erhält der Leib bei Merleau-Ponty (22–25) eine ontologisch fundamentale Stellung. Der Leib steht in einer ›Kommunikation mit der Welt, die älter ist als alles Denken‹ (10:256). Der Leib ist das Subjekt der Wahrnehmung und der Bewegung, beides zentrale Themen in Merleau-Pontys Werk. ›Intentionalität existiert nur als inkarnierte; ich kann weder denken noch wahrnehmen, ohne bereits in meinem Leib zu wohnen‹ (10:256). Husserl stellt gegen Ende seines Lebens fest, es gebe ein ›Apriori der Leiblichkeit‹ (33:18), eine Erkenntnis, die Karl Otto Apel (1922–2017) zum Ausgangspunkt seiner Transformation der

Philosophie, insbesondere seiner Sprachanalytik, Semiotik und Hermeneutik gemacht hat (2).

Merleau-Ponty spricht von einem Grundvertrag, von einem *contract primordial*, zwischen Leib und Natur, er spricht vom ›Zur-Welt-Sein‹ des Leibes (22,23), von einer extrovertierten Gerichtetheit des Leibes, seiner Tendenz, im Lebensvollzug aufzugehen und sich dabei unsichtbar zu machen. Er weist darauf hin, dass das Sehen nur auf das gesehene Objekt gerichtet ist, sich selbst aber nicht sehen kann (24). Für die Bewegung gilt das Gleiche: Wenn ich einen Nagel in die Wand schlagen will, fokussiere ich auf den Nagel, nicht auf die Bewegung meines Arms und das Festhalten des Hammers in meiner Hand.

In seinem Buch *The Absent Body* (34) geht Drew Leder ausführlich auf diese Tendenz des Leibes ein, im Lebensvollzug aufzugehen und unsichtbar zu werden; ja, er hält die Erfahrung der körperlichen Abwesenheit für einen Mitgrund dafür, dass nach Platons Betonung der reinen Seele und Descartes' Fokus auf *cogito*-Erfahrungen die Doktrin eines immateriellen Geistes, der in einem fremden Körper gefangen ist, sich so lange halten konnte und latent noch immer unser Denken bestimmt. Leder betont, dass wir, wenn wir leiblich unproblematisch funktionieren, unseren Körper nicht bemerken. Erst in der Dysfunktion, in der uns das Wegbleiben des gewohnten ›Schweigens der Organe‹ (35) sich in Symptomen bemerkbar macht und uns auffällt, und in der Krankheit, in der das gewohnte Funktionieren des Körpers gestört und mehr oder weniger beeinträchtigt ist oder gar Teile unseres Leibes nicht mehr willentlich beeinflusst werden können, werden wir unseres Leibes gewahr (34).

Thomas Fuchs gibt eine differenzierte Sicht von Transparenz und Sichtbarkeit des Leibes. Er unterscheidet zwischen a) dem unwillkürlich fungierenden, präreflexiv gelebten Leib, b) dem erlebten, gespürten, sicht- oder tastbaren Leib, c) dem in der Negativität (als Gegenstand, Hindernis u.a.) erscheinenden Körper, der mir als mein Körper bewusst und als Instrument verfügbar wird (körperlicher Leib) und d) dem reinen Körper der Anatomie oder Physiologie, oder dem Organismus‹ (10:136). Auch wenn die Mehrdeutigkeit des Leiblichen keine eindeutige Abgrenzung erlaubt, beschreiben diese verschiedenen Stufen eine unterschiedliche Bewusstheit, Distanzierung vom eigenen Selbst und Entfremdung der Leiberfahrung. In dieser Sichtweise erscheint der Körper der Naturwissenschaft nur als verarmtes Abbild des Leibes.

Der fungierende Leib, der Leib als Medium und als Vehikel zur Welt

Im Gegensatz zu den ein Ding beschreibenden Fragen ›Was ist der Leib? Welche Eigenschaften hat er?‹ fragt die Phänomenologie ›Was tut der Leib? Was leistet der Leib? Wie funktioniert er?‹ Husserl spricht vom *fungierenden Leib* im Gegensatz zum *Körperding*,

Helmuth Plessner (1892–1985) spricht in *Ausdruck und menschliche Natur* von der ›Instrumentalität des Leibes‹ (33:248), die ›in einer dem Menschen vorbehaltenen Möglichkeit wurzelt, sich des Weltseins auf gegenständliche Weise, d.h. sachlich in Wissen und Tat zu bemächtigen‹ und von der ›Expressivität des Leibes, die sich auf sehr verschiedene Weise in Geste, Mimik, Haltung, Sprache und natürlich auch in Äußerungsformen wie Lachen und Weinen darstellt‹ (33:248).

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) geht in seinen Analysen zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* (22) davon aus, dass der Leib als ein Drittes (*troisième terme*), als eine *dritte Seinsgattung* verstanden werden muss. Diese *dritte Seinsgattung* lasse sich phänomenologisch durch 4 aufeinander verweisende Aspekte bezeugen: 1. Das leiblich vermittelte In-der-Welt-Sein, 2. Die eigene Mobilität als ›originale (urtümliche) Intentionalität‹, 3. Die leibeigene Zeitlichkeit und Räumlichkeit und 4. Die sinnlich-affektive Dimension ursprünglichen Welteröffnung (36). Merleau-Ponty fragt sich, was geschieht, wenn die rechte Hand die linke ertastet oder umgekehrt und stellt fest, dass dies keine einfache Berührung, sondern eine Erkundung der einen Hand durch die andere ist. Die tastende rechte Hand ist dabei Teil meines aktiven Ichs, meines Bewusstseins, das die Welt erkundet und die linke Hand ist Teil der zu erkundenden Welt. Das, was hier passiert, ist ein merkwürdiger Zwischenzustand, in dem Subjekt und Objekt miteinander zusammenhängen, ein Zustand, in dem der Leib weder dem Subjekt zugeschlagen werden kann noch dem Objekt. Der Leib hat keine Distanz zur Welt, steht der Welt nicht irgendwie gegenüber, sondern ist als ›Vehikel zur Welt‹ viel stärker in die Wirklichkeit einbezogen (22,23). Merleau-Ponty versucht, direkt inmitten der Wirklichkeit anzusetzen und den Mittelbereich, das Zwischensein zwischen Subjekt und Objekt, als eigenständigen Zugang innerhalb der Wirklichkeit herauszuarbeiten. Für Merleau-Ponty ist Leib ein *natürliches Subjekt* und ein *Ensemble aller Fähigkeiten und Vermögen*.

In Auseinandersetzung mit dem Werk von Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) (22–25) hebt Waldenfels auf verschiedene Begriffe ab, die in der phänomenologischen Sichtweise für den Leib charakteristisch sind: seine **Ambiguität** (Zweideutigkeit, Mehrdeutigkeit), sein Selbstbezug, sein Selbstentzug und sein Fremdbezug (21:42–44). ›Der Leib ist zweideutig in dem Sinne, dass er weder Geist noch Natur, weder Seele noch Körper, weder Innen noch Außen ist‹ (21:42). Die Rede vom Weder-Noch versucht zwar, sich von der cartesianischen Ausgangsposition abzugrenzen, um das Spezifische der Leiblichkeit zu erfassen, verwendet aber noch die Sprache des Cartesianismus. Ausgehend von der physiologischen Sonderstellung der Augennerven hat Merleau-Ponty den Begriff ›Chiasmus‹ eingeführt, um die gegenseitige Verschränkung, das Ineinander von Berührendem und Berührtem, von Sehendem und Gesehenen zu beschreiben. Mit dem Begriff des Chiasmus als wechselseitiges Eingelassen-Sein und Verflochten-Sein von Bewusstsein und Körper, von Innen und Außen, von Aktivem und Passivem, fokussiert er auf den Leib als Umschlagsort, als Ort der Reversibilität, als Ort, an dem die leibliche Existenz, in der die alten cartesianischen Begriffe Bewusstsein und Körper sich überkreuzen und eine Verbindung eingehen (symbolisiert im griechischen Buchstaben Chi), sich auch wieder auflösen und als Gedanke oder als Körper für Andere und sich selbst erscheinen kann (9:176).

Das zweite phänomenologische Merkmal ist der **Selbstbezug**, die Besonderheit des Leibes, dass er auf sich selbst bezogen ist: sich hören, sich im Spiegel sehen, sich selbst bewegen. Schmitz spricht davon, dass man sich im *hier, jetzt, ich* gegeben ist, Böhme davon, dass wir uns primär im leiblichen Spüren, in *betroffener Selbstgegebenheit* (1:175), in der Mitte von *res extensa* und *res cogitans*, gegeben sind, dass ›dieses Spüren ist ein Sich-Befinden – trivial gesprochen: wie man sich so fühlt – und ist zugleich ein Sich-Finden in einer Umgebung – in einer Situation, im weitesten Sinne in der Welt‹ (1:175). Die *betroffene Selbstgegebenheit* ist nicht eine sekundär reflexiv sich angeeignete, sondern eine primär

affektiv gegebene. Der Selbstbezug liegt also vor der Unterscheidung in ein Etwas, das wahrgenommen wird und in einen Jemand, der wahrnimmt. Das leibliche Spüren, die leibliche Betroffenheit, das *sentio/ich empfinde mich* kommt vor *dem cogito/ich denke*. (21:43) Mit der Verlagerung des cartesianischen *cogito* in den Bereich ursprünglichen Leibempfindens wird der Primat der leiblichen Existenz unterstrichen. Doch dieser eigene Leib ist nicht einfach auf sich bezogen, er entzieht sich zugleich, der Selbstbezug geht mit Selbstentzug und **Fremdbezug** einher (21:44). Beim Blick in den Spiegel oder beim Hören des Echos der eigenen Stimme bin ich mir immer auch fremd. Auch in der Müdigkeit und in Momenten der Trägheit bin ich mir – zumindest teilweise – fremd. Die Geschlechtlichkeit, die einen Bezug auf das andere Geschlecht aufweist, zeigt, dass es zwei Sorten von Leibern gibt und dass mein Leib noch einmal, aber anders vorkommt. Im Hören meines Namens, den ich trage, mir aber nicht selbst gegeben habe, bin ich auf *Andere* verwiesen. Im Empfinden erlebe ich mich als Empfindender und ich erlebe die Welt – ich erlebe mich in der Welt, mit der Welt. Die Beispiele zeigen, dass sich vieles nur in Bezug auf andere und anderes bestimmen lässt, ›was gegen ein reines Selbst, dem nichts Fremdes beigemischt wäre‹ (21:44), spricht.

Der Leib als Nullpunkt der Orientierung in Raum und Zeit

Schon Husserl spricht vom Leib als ›Nullpunkt aller Orientierung‹ (10:44). Für Merleau-Ponty setzen sich Leib und Existenz gegenseitig voraus, sind gleichsprünglich, sind nicht-dialektisch miteinander verschränkt und bilden den Grundhorizont des menschlichen *Zur-Welt-Seins*. Fuchs spricht von der ›Zentralität des Leibes‹ als Ausgangs- und Zielpunkt erfahrener Bewegungen und Wahrnehmungen. Der Leib ist Fuchs zufolge das ›Medium des Ausdrucks, in Mimik, Stimme, Gestik, Haltung und Gang‹ (10:90). Er ist der ›Resonanzkörper für Atmosphären, die uns umgeben, für Stimmungen und Gefühle, die wir erleben‹ (10:90). Der Leib ist ein ›einheitliches Sensorium, ein Ensemble von Empfindungen, die in einem Zusammenhang stehen‹ (10:99). Der Leib ist nicht gegenständlich im Raum, er bildet vielmehr selbst einen primären, absolut gegebenen Raum, der Leib ist ausgedehnte, raumerfüllende Subjektivität (10:99).

Auch Schmitz (1928–2021) betont, dass der Leib uns in absoluter Räumlichkeit gegeben ist, nicht als einen Ort, der durch Lage- und Abstandsbeziehungen in einem räumlichen System von Orten identifizierbar ist. Schmitz sieht den Leib als *absoluten Ort*, der unabhängig von räumlicher Orientierung identifizierbar ist (26). Vom Nullpunkt des Leibes aus erfolgen die Orientierung im Raum und die Erfassung des Raumes. Die kulturen-übergreifende Rede von vorne und hinten, von rechts und links, von oben und unten ist immer zentripetal auf den Leib bezogen. Erst die neuzeitliche Physik entwickelt den Begriff eines objektiv bestehenden leeren und homogenen Raumes. Die primären, gelebten Raumbezüge gehen vom Leib und seiner Einbettung in die Umwelt aus. ›Alle leiblichen Richtungen sind potenzielle oder tatsächliche Bewegungsrichtungen. Die Sicherheit, mit der man sich bewegt, greift oder springt, ist nur möglich, weil der Umraum immer schon leiblicher Bewegungs-, Greif- oder Sprungraum ist, der sich in der konkreten Aktion nur realisiert. Im Maßnehmen etwa vor einem Sprung über einen Graben wird die Bewegung nicht ›gedacht‹ oder bildlich vorgestellt, sondern leiblich vorausge-spürt‹ (10:184).

Husserl betont, dass ein Mensch nur ist, solange der Leib organisch lebt und dass es der Leib ist, der erst Zeitlichkeit stiftet. Merleau-Ponty spricht von einer dem Leib inwohnenden ureigenen Zeitlichkeit. ›[...]›; ich bin nicht im Raum und in der Zeit, und ich denke auch nicht den Raum und die Zeit; ich bin zum Raum und zur Zeit, mein Leib haftet sich an sie und umfasst sie.‹ (36:78) ›In jedem Augenblick einer Bewegung sind die vorherigen Augenblicke enthalten, sie sind darin gewissermaßen verschachtelt – und das Gleiche gilt ebenfalls für die kommenden.‹ (36:78) Vergangene leibliche Zustände sind vergangen, als Erwachsener können wir nicht den Leib unserer Kindheit wieder einnehmen.

Der Leib als einheitliches Sensorium, als Resonanzkörper

Husserl stellt fest, dass uns einzig und allein durch den Leib etwas leibhaftig gegeben sein kann, dass er ›Mittel aller Wahrnehmung‹ ist und ›bei aller Wahrnehmung notwendig dabei ist‹ (33:12). Wir erfahren unseren Leib als ein Ganzes, das sich nicht auf eine Summe von Organempfindungen reduzieren lässt. Es liegt eine ganzheitliche Wahrnehmung *sui generis* vor, die erst sekundär die Möglichkeit von Organerfahrungen auf dem Hintergrund des Leibganzen begründet. Auch die ursprüngliche kindliche Wahrnehmung ist immer eine gesamtleibliche (10:169), die Trennung der Sinnesqualitäten ist sekundär. In Gegnerschaft zu Descartes' Fundamentalisierung des ontologischen Gegensatzes von *res extensa* und *res cogitans* und in Rehabilitierung einer ›verstehenden‹ Naturphilosophie hat Plessner in seiner *Anthropologie der Sinne* (30) nach dem Sinn der Sinne gesucht und von der Einheit der Sinne in ihrer Mannigfaltigkeit gesprochen – einem Aspekt, dem H.-U. Lessing in seiner *Hermeneutik der Sinne* (37) neue Aktualität verschafft hat.

Während in der Alltagswelt die Verwendung von Sinnesorganen als Instrumente des Wissenserwerbs selbstverständlich ist, sind in der modernen Naturwissenschaft Wahrnehmungssinn, Geruchssinn und Geschmackssinn heutzutage keine relevanten Erkenntnismittel mehr. Karin Knorr-Cetina spricht vom ›blackboxierten Körper des Forschenden‹ (38). Daston und Galison schildern, wie im 18. Jahrhundert alltägliche Praktiken des Zeichnens naturwissenschaftlicher Objekte sukzessive durch technische Verfahren wie die Photographie ersetzt wurden, um dem Ideal wissenschaftlicher Objektivität näher zu kommen (39). Die heutige erkenntnistheoretische Geringschätzung der Sinnesorgane in der Wissenschaft beruht zweifellos zum einen auf der zunehmenden Verwendung von technischen Instrumenten, die leibliche, sensomotorische Funktionen in ihrer Leistungsfähigkeit übertreffen und sie ersetzen. Zum andern beruht sie auf der negativen Haltung, die wichtige Wissenschaftler wie Galilei, Bacon und andere Experimentalisten schon im 17. Jahrhundert gegenüber dem sensorischen Leib, den Täuschungen der Sinnesorgane und der Beschränktheit subjektiver Erkenntnis eingenommen haben.

In der lebensweltlichen Praxis der Medizin gibt es jedoch nach wie vor Situationen, in denen der sensorische Leib in holistischer Weise ins Spiel kommt. So müssen sich z.B. Transsexuelle, die eine operative Geschlechtsumwandlung wünschen, Konsultationen unterziehen, um als Transsexuelle diagnostiziert werden zu können. Im Rahmen wiederholter Gespräche muss der Therapeut dabei immer wieder am ›eigenen Leib‹ füh-

len, ob er die betreffende Person als Mann oder als Frau sieht und er eine Geschlechtsbarriere zwischen sich selbst und der betreffenden Person spürt (38:140). Der intensivmedizinisch erfahrene Kliniker lässt sich nicht auf eine telefonische Beratung ein, er gründet sein Urteil nicht auf mündlich übermittelte Laborbefunde und Befunde bildgebender Verfahren, er muss den schwerkranken Patienten selbst sehen und selbst untersuchen, um bei nach 8-tägiger antibiotischer Therapie einer Pneumonie, kühlerem linken Bein und wieder massiv angestiegenem CRP-Wert den Verdacht auf eine Lungenembolie zu stellen und eine aktuelle Bildgebung der Lunge und eine Bestimmung des Procalcitins zu veranlassen. Um zu wissen, wie man handeln soll, muss man sich in die relevante Situation begeben. Dem Leib als integrierendem Sensorium und als Summe »einverleibter« Erfahrung (s.u.) wird dabei (unbewusst) zugetraut, das aufzunehmen und zu verarbeiten, was der Verstand allein nicht beurteilen kann.

Leibliches Erleben und gespürte Emotionen als Selbstaffirmation des Lebendigen (H. Jonas) und als Bio-Marker der Homöostase-Regulation (A. Damasio)

In seinem Buch *Das Prinzip Leben* (40) spricht Hans Jonas (1903–1993), der große Philosoph des Lebendigen, von der »Hinfälligkeit dieser Existenz, die die direkte Kehrseite der Souveränität ihrer Selbststiftung ist: Die sich konstituierende Identität, eben weil sie von Augenblick zu Augenblick funktionelles Erzeugnis und nicht bestehender Zustand ist, ist von prekärer, widerruflicher Dauer; das Schöpfertum, mit dem sie ihre Fortsetzung bestreitet, ist eine unaufhörliche Abwendung des Verlöschens.« (40:182). »Das kybernetische Modell reduziert die tierische Natur auf die zwei Faktoren der Wahrnehmung und Bewegung, während sie sich in Wirklichkeit aus der Triade Wahrnehmung, Bewegung und Gefühl zusammensetzt. Das Gefühl, grundlegender als die beiden anderen Vermögen, die es miteinander verknüpft, ist die animalische Übersetzung des Grundantriebs [...]. Ein Rückkopplungsmechanismus mag gehen oder stillstehen: in beiden Zuständen existiert die Maschine. Der Organismus muss in Gang bleiben, weil Im-Gang-Sein eben seine Existenz selbst in ihrer Widerruflichkeit ausmacht; und mit Vernichtung bedroht, geht es ihm um das Existieren. Für den Instinkt der Selbsterhaltung gibt es keine Analogie in der Maschine, nur für die Antithese der Selbsterhaltung, die schließliche Entropie des Todes.« (40:219) Hans Jonas macht Gefühle als Grundelemente des tierischen Instinkts der Selbsterhaltung aus und überträgt sie auch auf die organismische Situation des menschlichen Lebens.

Auch der Neuroanatom und Kognitionswissenschaftler Antonio Damasio (geb. 1944) betont die Bedeutung von Gefühlen (41). Die Interaktionen zwischen Organismus und Umwelt, zwischen Gehirn und Körper, die nach Damasio fortlaufend in höheren Hirnzentren repräsentiert werden, sind mit Emotionen verbunden, denen eine bewertende Funktion, eine dem Fortleben dienliche oder schädliche Bedeutung, zukommt. Dies bildet die Basis für ein elementares Lebensgefühl, ein *Kernbewusstsein*, auf dem das erweiterte, autobiographische oder personale Bewusstsein beruht (41:137). Damasio zufolge stellen Emotionen »Bio-Marker« in der homöostatischen Regulation des Organismus dar. Damasio's Kernbewusstsein (41) entspricht in etwa dem, was Fuchs als *leibliche Hintergrundempfindungen*, als *Befinden*, bezeichnet (10).

Der Leib als inkarniertes Wissen und Können (know how)

Der rationalistischen Lerntheorie zufolge erwächst das Lernen primär aus einer Einsicht, die dann sekundär in Verhalten oder Bewegung umgesetzt wird. Schon Aristoteles hat jedoch darauf hingewiesen, dass man lernt, indem man etwas tut, und nicht dadurch, dass man ein Wissen anwendet. Wissen wird im Handeln erworben und bewährt sich im Handeln. In der empiristischen oder behavioristischen Lerntheorie vollzieht sich das Lernen mittels blinder *trial and error*-Mechanismen. ›Es wird etwas gelernt, von dem man eigentlich gar nicht weiß, was es ist, und Können heißt nur, in der gewünschten Weise zu reagieren‹ (21:156). Im Kontrast zu rationalistischen und empiristischen Lerntheorien sucht Merleau-Ponty (22–25) nach einer dritten Möglichkeit, der ›existenziellen Analyse‹. Merleau-Ponty fasst die Einheit von Sensorik, Motorik und Denken als leibliche Bewegung, als *intentionalen Bogen*. Er greift auf den Begriff des Reflexbogens zurück und verwandelt ihn in einen intentionalen Bogen, in dem Sinne, dass Verstand und Motorik ineinandergreifen, was dazu führt, dass wir uns in einer Welt bewegen und uns in eine Welt eingewöhnen. Er sieht Lernen als Erwerb genereller Fähigkeiten und nicht als bloße Abrichtung auf Einzelaktionen. Im Lernen ändert sich die Welt und nimmt eine andere Bedeutung an. Im ›Sich-Umtun in der Welt‹, im Kennen- und Können-Lernen fungiert der Leib als *lieu de passage*, als Durchgangsort. Der Leib und das auf den Leib abgestimmte Musikinstrument schieben sich zwischen die auf dem Notenpult liegende Partitur und der im Saal erklingenden Musik. Das Wissen des Cellospielers steckt in den Händen und in der Bewegung der Arme, es ist im Leib inkorporiert. ›Der Leib ist geradezu der Inbegriff dessen, was ›ich kann‹, ohne dass ich es mir ausdrücklich vorstellen muss, und teilweise auch, ohne dass ich es mir ausdrücklich vorstellen kann‹ (21:169). ›Dieses inkorporierte Wissen lässt sich nur begrenzt explizit machen und in Worte fassen‹ (21:169).

Der Leib spielt darüber hinaus eine Vermittlungsrolle. ›Er ist die Instanz, die in der aktuellen Situation zwischen dem, was uns jetzt begegnet, und der abgelagerten Geschichte, die wir schon durchgemacht haben, vermittelt‹ (21:188). ›Der aktuelle Leib ist der fungierende Leib, der im Sehen, im Hantieren, im Hören usw. tätig ist, während der habituelle Leib bestimmte Dispositionen enthält, die je nach Situation aktiviert werden‹ (21:188). Der Leib ist das Organ, das Medium und der ›Resonanzkörper‹ unserer Teilnahme und Teilhabe an der Welt.

Der Leib als Fundament der Person

Waldenfels hat als ein phänomenologisches Charakteristikum des Leibes den Selbstbezug herausgestellt (21). Das Besondere an diesem Selbstbezug ist zum einen die in der frühen Kindheit erkennbare Identität von Subjektivität und Leib und zum andern die zunehmend unterschiedliche Erscheinungsweise dieser doppelten Einheit. Das *Ich* wird in der Absetzung von der körperlichen Natur völlig unleiblich gedacht, es ist die Instanz, die den Körper gebraucht, die Instanz des ›ich will‹ und des ›ich kann‹. Das *Ich* ist der Ausgangspunkt intentionalen Wollens, der Motor der eigenen Mobilität und die Instanz der Naturbeherrschung.

Die Erfahrung, leiblich zu sein, ist kein empirisches Wissen, kein Wissen von etwas. Die erlebte Erfahrung der Identität meiner Subjektivität mit meiner Leiblichkeit geht der Welt- und Selbstwahrnehmung voraus. Die subjektive Gewissheit der Eigenleiberfahrung verdankt sich primär nicht der Selbstbeobachtung, sondern einem Gewährsein der eigenen Leiblichkeit als Kraftempfindung (als ›ich kann‹). Die im Laufe der Biografie akkumulierten Engramme unendlicher Bewegungen auf die Welt zu und Erfahrungen der Widerständigkeit der Welt, das ›einverlebte‹ Wissen, die zu Haltungen geronnenen Handlungen, aber auch das als bedeutsam erlebte spiralförmige Wechselspiel von leiblichem, geistlich-mimischen und verbalem, symbolisch-geistigen Ausdruck und von anderen gespiegeltem Eindruck machen das aus, was eine Person ist. Während Körper und Leib an Gegenständlichkeit gebunden sind, ist Personalität ein ›geistiger‹ Sachverhalt, ist etwas, das an Vollzüge gebunden ist, an Stellungnahmen zu *Anderen* und zur Welt (s.u.).

Der Leib als Ausdrucksfeld und Ausgangspunkt sozialer Interaktionen

In *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens* (32) betont Plessner, dass der Mensch die differenzierteste Mimik hat und dass ›die Mimik in ihren typischen Einzelformen, in ihrem Auftreten und Abklingen der Willkür entzogen [ist] (Einfügung OL)‹. Der Ausdruck stellt sich von selbst ein, unwillkürlich, oft verräterisch, überwältigend, die beherrschte Handlung, das planvolle Handeln bisweilen verwirrend und durchbrechend. Er kommt aus einer anderen Tiefe als das überlegte planvolle Verhalten, aus der Natur vitalen Daseins, an dem auch die Tiere teilhaben, deren vergleichsweise gröbere Mimik [...] der menschlichen nach gewissen Grundformen ähnlich ist‹ (32:265). An anderer Stelle betont Plessner die *Expressivität des Leibes*, in der Inneres sichtbar wird und nach außen tritt. (32:249) ›Wenn die Geste etwas ausdrückt, indem der Mensch *mit* ihr etwas meint, so *hat* der mimische Ausdruck [...] eine Bedeutung, in dem sich *in* ihm eine Erregung (ein Zustand oder eine Aufwallung des Innern) spiegelnd äußert‹ (32:259). ›Ohne die morphologische Außenkomponente (möglicher Äußerung) erreicht die jeweilige innere Verfassung nicht diejenige Deutlichkeit, die zu ihrem Wesen als Freude, Grimm, Trauer, Angst usw. gehört‹ (32:261). ›Unvertretbarkeit, Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit geben Lachen und Weinen den Charakter echter Ausdrucksgebärden. [...] Wir können echtem Lachen und Weinen gegenüber nur mit Überwindung unbeteiligte Zuschauer bleiben. Stärker als jedes andere mimische Ausdrucksfeld ergreifen uns Lachen und Weinen der Mitmenschen und machen uns zu Partnern ihrer Erregung, ohne dass wir wissen, warum.‹ (32:262)

Der Leib ist für Husserl ein ›Ausdrucksleib, dessen Sinn sich in seinem ›Gebaren‹ manifestiert (33:17). Ausgehend von Konstitutionsmomenten der materiellen Natur und der Leibkörperlichkeit und hin zu geistigen Inhalten fortschreitend entwickelte Husserl eine Artikulationstheorie des leiblichen Ausdrucks, die Merleau-Ponty später aufgegriffen hat. Beide betonen, dass das Geistige körperlich fundiert ist und sich leiblich artikuliert. ›Das Geistige drückt sich im Leiblichen aus und liegt in gewisser (nicht physischer) Weise in ihm, eben als Beseelung, als Sinn.‹ (33:17) In den Texten zur Intersubjektivität und später zur Lebenswelt wird das leibliche Ausdrucksgeschehen zum Hinweis für Bedeutungen.

›Der Leib jedes Gemeinschaftssubjekts muss a priori vom selben sinnlichen Typus sein‹ (Hua XIII:378). Erst eine Gemeinsamkeit in der sinnlichen Verfasstheit ermögliche eine einfühlende Bezugnahme und sinnhafte Kommunikation, eine ›Einfühlungsgemeinschaft‹ (Hua XIV: 315). Die Leiblichkeit fungiere als ›Vermittler der Geister‹ (Hua XIII, Beilage XXIX). In den materiellen Sedimentierungen der Kultur kann ein geistiger Inhalt zeitlich fort dauern, auch wenn ihn keine leibliche Existenz gegenwärtig aktualisiert.

Der Phänomenologe Hermann Schmitz (1928–2021) spricht von leiblicher Kommunikation (z. B. im Blickwechsel, in geschickten, unwillkürlichen Ausweichbewegungen) und von dem ›durch Spüren am eigenen Leib vermittelten Ergriffensein von Gefühlen‹ und Atmosphären (26). All diese Beispiele sind Hinweise dafür, den Leib als Ausdrucksfeld für Inneres und für Bedeutungen zu sehen. Leibliches Ausdrucksgeschehen ist für einen Teilnehmer einer bestimmten Situation phänomenologisch unmittelbar erfahrbar. Ausdruck macht Eindruck, dazu bedarf es keiner *theory of mind* (42), das kann schon der Säugling in der Interaktion mit der Mutter.

Natur- und humanwissenschaftliche Sicht des menschlichen Körpers und seiner Teile – die Perspektive der dritten Person

Wie Adolf Portmann (1897–1982) in vergleichenden biologischen Untersuchungen herausgestellt und betont hat, stellt der Mensch eine *physiologische Frühgeburt* dar (43). Die Unreife verschiedener Organe erfordert eine Nachreifung und macht den Säugling zum *sekundären Nesthocker*. Seine biologische Entwicklung erfolgt unter dem maßgeblichen Einfluss der soziokulturellen Umgebung. Die Großhirnhemisphären weisen bei der Geburt erst ein Drittel der Erwachsenengröße auf, im Rahmen der nachgeburtlichen Ausreifung kommt es zu einer erheblichen Steigerung der neuronalen Vernetzung und Größenzunahme des Hirnvolumens. Die biologische Ausreifung geschieht in Interaktion mit dem soziokulturellen Umfeld. Die Ontogenese des Menschen erfolgt – wie Michael Tomasello (geb. 1950) detailliert dargelegt hat – schrittweise in Stufen zunehmender kognitiver Fähigkeiten (44) und dauert bis ins Schulalter.

Das bei der Geburt unreife, in den ersten Lebensjahren nachreifende Gehirn ist nicht nur das komplexeste, sondern auch das anpassungsfähigste Organ des menschlichen Organismus. Eingebettet in den lebendigen Organismus ist es über dessen vielfältige, vor allem sensomotorische Interaktionen mit der Umwelt vernetzt (12,13). Alle Erfahrungen, Wahrnehmungen und Interaktionen mit der Umwelt modifizieren zeitlebens die neuronalen Strukturen. Nur die in ständigem Kontakt mit der Umwelt aktivierten Neuronen werden selektioniert und bleiben erhalten. Dieser erfahrungsabhängige Selektionsprozess formt bis zum Ende des 2. Lebensjahres das anatomische Nervennetzwerk, dessen Feinstruktur in Form von Synapsendichte und Verschaltungsmuster lebenslang in ständiger Umwandlung begriffen ist (›Plastizität des Gehirns‹) (12,13, 45).

Das Gehirn als Schaltzentrale des Gesamtorganismus

Die primäre Umwelt für das Gehirn ist der Körper. Über das Geflecht der anatomischen, sensorischen und motorischen Nervenfasern und über hormonelle Signale, die über den Blutkreislauf vermittelt werden, ist es untrennbar mit dem Organismus verbunden. Die philosophische Rede vom ›Hirn im Tank‹ ist ein Konstrukt, das mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Das Gehirn ist in erster Linie ein Wahrnehmungs-, Rückkopplungs- und Regulationsorgan für den Gesamtorganismus. Die vertikale Ordnung lässt sich als eine Hierarchie von Ebenen beschreiben: a) eine oberste Ebene des Organismus als Ganzem, b) der intermediären Ebene von Teilsystemen und Organen und c) der basalen Ebene von Zellen (siehe nachfolgendes Kapitel zum Gehirn).

Dem in der Naturwissenschaft dominierendem linearen physikalischem Kausalitätsbegriff wurde in Biologie und Medizin ein für das Verständnis lebendiger Organismen wichtiges modifiziertes Kausalitätsverständnis zur Seite gestellt, das Fuchs als ›zirkuläre und integrale Kausalität von Lebewesen‹ (12:121) und Thure von Uexküll als ›semiotische Kausalität‹ (6:47) bezeichnet hat. Der Begriff der zirkulären Kausalität knüpft an die Konzeption des Funktionskreises von Jakob von Uexküll mit Merkorganen und Wirkorganen und einem dazwischen geschalteten Nervensystem (siehe Kapitel 1 und 3) sowie an den Gestaltkreis von Viktor von Weizsäcker und den Situationskreis und diagnostisch-therapeutischen Zirkel von Thure von Uexküll (6,7) an. Dem zweidimensionalen Schema des Funktionskreises fügt Fuchs als dritte Dimension die innerorganismische Hierarchie von Gehirn, Organen und Zellen hinzu (12,13). Die Schaltzentrale, wenn man so will die Achse der Drehtüren, die auf Organ- und Organismusebene zwischen innen und außen vermitteln, und der Paternoster, der zwischen den einzelnen Organen und dem Gesamtorganismus vermittelt, stellt das Gehirn dar.

Leib und Gehirn als Organe der Person

Leib, Gehirn und Person sind nicht gleichursprünglich, sondern Ausdifferenzierungen aus der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle. Den im Bauch der Mutter heranwachsende Embryo empfindet die Schwangere als *Andersheit-im-Selben* (46), über die sie selbst nur bedingt Kontrolle hat. Mittels Ultraschalluntersuchung kann von der betreuenden Gynäkologin die embryonale Gestalt in einem Bild festgehalten und die Größenzunahme von Körper und Gehirn des Embryos nachverfolgt werden. Der frischgeborene Säugling ist (s.o.) eine *physiologische Frühgeburt*, die erforderliche Nachreifung verschiedener Organe macht ihn – im Vergleich zu vielen andern Säugetieren – zu einem *Netzhocker* (43). Auch wenn viele Eltern vom Drang ihres 3-jährigen Kleinkinds, alles selbst machen zu wollen, nicht immer begeistert sind, mit der Zeit und mittels Übung entstehen eine zunehmende körperliche Geschicklichkeit und ein charakteristisches *Ich*. Mensch-Werden dauert noch Jahre (44), die Ausdifferenzierung der Person erfolgt bis ins hohe Alter.

In den neurobiologischen Konzepten von Damasio (41,47,48) und Panksepp (49) werden eine leibliche Grundlage von Bewusstsein und Subjektivität angenommen – im Gegensatz zu neurophilosophischen Konstrukten vom Bewusstsein als vom Gehirn errechnetem Selbstmodell. Die Vorstellungen von Damasio knüpfen an Überlegungen von Max Scheler (1874–1928) und Helmuth Plessner (1892–1985) über ein dreistelliges

Verhältnis von Körper, Leib und Person an (50). Für Scheler ist der Leib (etymologisch die ursprüngliche Form der Substantivierung von ›leben‹) untrennbar mit Lebendigkeit verknüpft; von unseren Leib haben wir ein inneres Bewusstsein, was wir bei allen toten Körpern nicht haben. Wir nehmen an anderen Menschen weder ›fremde Körper‹ wahr noch ›fremde Iche‹ oder ›Seelen‹, sondern sie selbst als anschauliche, ›einheitliche Ganzheiten‹. Während Körper und Leib an Gegenständlichkeit gebunden sind, ist Personalität ein ›geistiger‹ Sachverhalt, ist etwas, das an Vollzüge gebunden ist. Anders als bei Scheler, bei dem Personalität als solche auch leiblos denkbar erscheint, insistiert Plessner darauf, dass Menschen nicht Personen sind, die auch einen Leib haben. Plessner kennt nur *leibhaftige Personen*, d.h. Körper, Leib und Person sind drei Dimensionen des einen menschlichen Organismus (50).

Das Gedächtnis des Leibes

Der Heidelberger Psychiater Thomas Fuchs (geb. 1958) hat in seinem Buchbeitrag ›Leiblichkeit und personale Identität in der Demenz‹ (51) die Bedeutung des Leibgedächtnisses für Erleben und In-der-Welt-Sein von Demenzkranken herausgearbeitet. Fuchs unterscheidet vier Dimensionen des Leibgedächtnisses: 1. Das prozedurale Gedächtnis. Es beinhaltet ›eingespielte Gewohnheiten, den geschickten Umgang mit Instrumenten ebenso wie die Vertrautheit mit Wahrnehmungsmustern‹ (51:283). und hat einen Vorrang vor dem deklarativen Gedächtnis, dem Abrufen expliziten Wissens und Erinnerungen an vergangene Zeiten. 2. Das situative Gedächtnis, das die Erinnerung an eine lokale, biographisch vertraute Umgebung wachruft und eine schnelle erneute Orientierung ermöglicht. 3. Das zwischenleibliche Gedächtnis, das Fuchs mit den Worten charakterisiert: ›Auch die intuitive, non-verbale Kommunikation mit anderen einschließlich des empathischen Ausdrucksverstehen beruht auf leiblichem Vermögen, nämlich auf dem zwischenleiblichen Gedächtnis, das bis in die früheste Kindheit zurückreicht‹ (51:284). Der vierte Aspekt beinhaltet ›die individuellen Haltungen, Ausdrucks- und Verhaltensweisen, die einem Menschen in Fleisch und Blut übergegangen und so zu seiner leiblichen Persönlichkeitsstruktur geworden sind‹ (51:284).

Die an den physischen Leib gebundenen Formen der Kognition konstituieren Identität, prägen das Bedeutungserleben eines Menschen und bestimmen seine Handlungsvorlieben und Handlungsweisen. Fuchs stellt heraus, dass bei Demenzkranken die Fähigkeiten des Leibgedächtnisses lange erhalten bleiben und betont den Vorrang quasi einverleibter sensorischer leiblicher Abläufe, den Primat des impliziten *know how* vor dem expliziten *knowing that*. Etwas praktisch zu können dürfte evolutionsgeschichtlich älter und kognitiv elementarer sein als die Fähigkeit, auf gespeicherte Information zurückzugreifen. Auch in der kindlichen Entwicklungsgeschichte und Ontogenese hat das ›selber machen‹, das immer wieder neue Ausprobieren, Durchspielen und Einüben sensorischer Abläufe Vorrang vor dem expliziten Wissenserwerb.

Fuchs' ärztliche Einsicht in den Primat des *knowing how* im Leibgedächtnis hat therapeutische Implikationen in der Betreuung von Demenzkranken (z.B. mit Werkzeugen, Sportgeräten, Musikinstrumenten, Tanzübungen u.a.m. früher praktizierte sensorische Tätigkeiten zu reaktivieren, zu trainieren und zu erhalten). Fuchs' Beitrag zur Leiblichkeit und personalen Identität in der Demenz erinnerte mich an Merleau-Pon-

tys Erkenntnis der Einheit von Sensorik, Motorik und Denken als leibliche Bewegung, als *intentionalen Bogen*, als früh in die Leibstruktur eingeschriebenen und lange erhalten bleibenden verkörperten intentionalen Bogen. Während Merleau-Ponty den Leib mehr funktionalistisch als *lieu de passage* (21:168), als Durchgangsort, als Medium sieht (s.o.), stellt der Leib bei Thomas Fuchs darüber hinaus die lebensgeschichtliche Verkörperung der Ontogenese eines menschlichen Organismus und das Integral seiner Umwelt-, zwischenmenschlichen und sozio-kulturellen Beziehungen dar. Die anthropologische und philosophische Bedeutung von Fuchs' Beitrag zum Leibgedächtnis bei Demenzkranken liegt in der argumentativen Untermauerung seiner Leibphilosophie (10,11) und verkörperten Anthropologie (51), der Stärkung seines Kampfes gegen den Reduktionismus in der Medizin und gegen ein rein bewusstseinsbasiertes Verständnis von Identität sowie in seinem antireduktionistischem Engagement für die *Verteidigung der Freiheit* (51).

Das Gehirn als Spiegelorgan und Beziehungsorgan

Einen wesentlichen Fortschritt in der Erforschung der psychosozialen Natur des Menschen stellt die Entdeckung des Systems der Spiegelneurone durch Rizzolatti und Gallese dar (52,53). Das Spiegelneuronensystem verknüpft die interpersonelle Wahrnehmung mit der Eigenbewegung. Es reagiert nur auf Bewegungen von lebendigen Artgenossen, vor allem auf Ziel- bzw. Objekt-gerichtete Bewegungen. Spiegelneurone werden insbesondere dann aktiviert, wenn man eine beobachtete Bewegung imitiert, aber auch, wenn man sich die Ausführung einer Bewegung vorstellt. Wahrscheinlich stellt das Spiegelneuronensystem die Grundlage für das Imitations- und Modelllernen dar, dem eine zentrale Rolle für die Kulturentwicklung zugeschrieben wird (54,55). Neuere Untersuchungen gehen von einem komplexen, über verschiedene Hirnregionen verteilten Spiegelneuronensystem aus, das neben der Funktion der Eigen- und Fremdwahrnehmung auch Gefühlsempfindungen integriert und so zur Grundlage der Empathie wird. Die Möglichkeit der Einfühlung, des Sich-Hineinversetzen-Könnens (56), weist auf den eigenen Leib und sein Fühlen-Können zurück. Die Empathie, das Fühlen-im-Anderen, setzt einen pathischen Eigenleib voraus (21).

Die unterschiedlichen Sichtweisen von phänomenologisch-lebensweltlicher Perspektive der 1. Person und naturwissenschaftlicher, naturalistischer Perspektive der 3. Person hat Fuchs ausführlich am Beispiel Gehirn verdeutlicht (12,13). Der naturwissenschaftlichen Sicht zufolge sind mentale Prozesse, Bewusstsein und *Ich* nichts anderes als bestimmte Muster von neurophysiologisch erforschbaren Neuronennetzen (57). Das Gehirn denkt, fühlt, rechnet, entscheidet. Der Körper ist nur Träger des Gehirns. Diesem naturalistischen Konzept hat Fuchs eine phänomenologische und ökologische Sicht des Gehirns als Beziehungsorgan entgegengestellt (12,13), auf die im nachfolgenden Kapitel 6 näher eingegangen wird.

Leib, Gehirn und Sprache als Voraussetzungen der Kultur

Husserls Konzeption des Leibes als Ausdrucksfeld wird von Merleau-Ponty aufgegriffen und zur Philosophie des Zur-Welt-Sein des Leibes erweitert. Plessner sieht in der *Expressionalität des Leibes*, in Mimik und Gestik, in Lachen und Weinen, ein Ausdruck von

Innerem, von vitaler Tiefe (32). Mit dem Begriff der Zwischenleiblichkeit spürt Merleau-Ponty den Anfängen des Sozialen nach. Dem leiblichen Weltbezug Merleau-Pontys fügt Emmanuel Levinas hinzu, dass der Andere von Beginn an an der Subjektconstitution beteiligt ist, dass der Andere im ›gemeinsamen Tun, [...] dessen Schöpfer keiner von uns beiden ist‹ (46) an Kulturobjekten, auf die der Andere sich ebenso wie ich selbst mich beziehe, mitarbeitet. Er betont, dass das Selbst nur es selbst ist, indem es der Andersheit ausgesetzt ist und setzt Merleau-Pontys Ontologisierung des Leibes den Vorrang einer ethischen Grundorientierung entgegen (46). Auch Waldenfels' Philosophie des Fremden betont die leibvermittelte Bedeutung des Anderen und des Fremden (58).

In leiblichen Gesten, in Körperhaltungen, Gesichtsausdrücken und Handbewegungen, im Zeigen und Gebärdenspiel, in Intentionsbewegungen und Aufmerksamkeitsfängern, die sich im Zuge der Herausbildung sozialer Kooperation unter Primaten herausgebildet haben, sieht Michael Tomasello die Ursprünge der menschlichen Kommunikation (55). In leiblichen Gesten erkennt er die Urformen, die Prototypen der menschlichen Sprache, die sich dann evolutionsgeschichtlich im Laufe der Jahrtausende zu immer komplexerer sprachlicher Kommunikation weiterentwickelt hat und kulturell tradiert und verfeinert wurde (55). Der evolutionsgeschichtlich *gewordenen* Welt setzt John Searle eine ›*gewortete*‹, durch Sprache geschaffene soziale Welt hinzu (59,60). Mit der Sprache wird der Mensch zum Konstrukteur der sozialen Wirklichkeit und die Kultur zur ›Zwischenwelt‹ (61).

›Ich kann nur dadurch einen Menschen als Menschen erkennen, *indem ich mich selbst in die Betrachtung mit einbeziehe*. Jeder Versuch, sich in der eigenen leiblichen Existenz dabei außen vor zu lassen, also einen Menschen in einen Glaskasten zu setzen und ihn dann mit objektivierenden Methoden zu beschreiben, vernichtet diese Möglichkeit, denn dann geschieht eine Reduktion des Menschen auf seine Erscheinungsweise als Körper. Nur bei mir selbst erlebe ich das ganze Spektrum der Erscheinungsweisen, also kann ich auch nur unter Einbeziehung meiner selbst einen Menschen als Menschen erkennen‹ (9:249). Und Spaemann betont den ›sozialen Charakter des Personseins‹ [...]. ›Das gegenseitige Anerkennungsverhältnis ist für Personen konstitutiv. Personen sind nicht aufgrund bloßer Artmerkmale Personen. Personsein ist ein Status, der sich einem Kommunikationsgeschehen verdankt‹ (62:9).

Der teilnehmende Beobachter – ärztliches Switchen zwischen der Perspektive der zweiten Person und der der dritten Person

In der Philosophie und den Sozialwissenschaften spielt – von Ausnahmen (63) abgesehen – die Perspektive der zweiten Person, die Ich-Du-Beziehung, keine nennenswerte Rolle. Im ärztlichen und psychotherapeutischen Kontext ist das anders. Für Herstellung und Aufrechterhaltung einer vertrauenswürdigen Arzt-Patienten-Beziehung ist nicht das Einnehmen der Perspektive der 3. Person, eines distanzierenden, außenstehenden Beobachters, wichtig, sondern primär ein Einnehmen der Perspektive der zweiten Person (mit ihrer Resonanz zur Perspektive der ersten Person) und nur sekundär bei der Durchführung technischer Untersuchungen und deren sachlicher Erläuterung ein Switchen in die Perspektive der dritten Person. George Engel (1913–1999) und Thure von Uexküll haben – um den Kontrast zum naturwissenschaftlichen Beobachter zu unterstreichen

– den Begriff des *teilnehmenden Beobachters* geprägt (6,7,64), andere sprechen von einer Patient-zentrierten Medizin (65) und – in Psychotherapie, Beratung und Coaching – von Person-zentrierter Systemtheorie (66).

Die Intention der phänomenologischen Leibphilosophie besteht darin, die Person in ihrer von ihr selbst leiblich durchdrungenen Umwelt in einer Art ›sphärischen Anthropologie‹ zu erfassen (10:25). Fuchs differenziert Leiblichkeit in verschiedene Modalitäten konzentrisch um den Leib gestaffelter Räumlichkeiten: ›in den gerichteten Raum der Wahrnehmung und Motorik, den atmosphärischen Raum von Stimmungen und Gefühlen, den sozialen oder Lebensraum (10:25). ›Es geht also um ein ›Zuhausesein‹, ein Vertrautsein im doppelten Sinn: die Vertrautheit der Person mit ihrer Leiblichkeit, und die Vertrautheit des Leibes mit der Welt‹ (10:19). Die Vertrautheit mit der Welt kann in der wissenschaftlichen Perspektive der dritten Person beschrieben werden, wie dies Hartmut Rosa in seinem Buch *Resonanz – eine Soziologie der Weltbeziehungen* (67) eindrucksvoll beschrieben hat. Hier soll auf die Vertrautheit der Person mit ihrer Leiblichkeit fokussiert werden, die primär in der Perspektive der ersten Person erlebt wird und die darüber hinaus in der Ich-Du-Interaktion (63) von beiden Teilnehmern leiblich erlebt und erfahren wird und zu der aus ärztlicher Sicht sowohl im Sinne eines teilnehmenden Beobachters als auch im Sinne eines beobachtenden Beobachters (exzentrische Position des Arztes) einige Beispiele erörtert werden sollen.

Störungen der Vertrautheit der Person mit dem Leib

Unter den Pathologien, die aus dem Spannungsverhältnis von Körper, Leib und Person resultieren, sollen exemplarisch einige Beispiele herausgegriffen werden.

Bei der **Hypochondrie** hat der Patient das Vertrauen in seine natürlichen leiblichen Prozesse verloren. Die Unauffälligkeit und Selbsttätigkeit der leiblichen Funktionen, das ›Leib sein‹, ist gestört, der vertraute eigene Leib wird zum einem fremden ›Körper, den man hat‹, zu einem Fremdkörper, über dessen Funktionsfähigkeit sich der verängstigte Hypochonder in immer wieder neuen medizinischen Untersuchungen und Kontrollen vergewissern muss. Die leiblich vermittelten Beziehungen zur Welt und zu den Anderen schwinden, das ›Haben‹ eines störanfälligen kranken Körpers dominiert Denken und Tun (11:156ff).

In geringerer Ausprägung spielen Störungen der *Verborgenheit der Gesundheit* (34), eine Dysbalance zwischen dem Vertrauen in die eigene leibliche Natur und einem pfleglichem Umgang mit der eigenen Natur einerseits und Irritationen über Zuverlässigkeit, Pünktlichkeit und Störanfälligkeit der eigenen Natur andererseits auch bei **Befindlichkeitsstörungen und funktionellen Störungen** eine Rolle. Das Vertrauen in das spontane Geschehen der eigenen Leiblichkeit lässt nach, die Bereitschaft, sich von Leib und Leben tragen zu lassen, nimmt ab. Mit Schlaf-, Beruhigungs-, Aufputsch-, Potenz- und Schmerzmitteln muss dem Kommen und Gehen leiblicher Vorgänge und emotionaler Zustände entgegengewirkt und die Steuerung der Lebensvorgänge mit Aromen, Pillen und ›Kügelchen‹ (Homöopathika) in die eigene Hand genommen werden.

In die natürliche Trias von Körper, Leib und Person wird zunehmend mit Maßnahmen, die Fitness und Outfit bestimmen, mit **Body-Bilding, Piercing und Tattooing** und kosmetisch-chirurgischen Operationen eingegriffen. Der ›gestylte‹ Körper dient

der Person als Mittel der Selbstinszenierung und Selbstvermarktung. Der Leib ist nicht mehr natürliches Ausdrucksfeld einer leibhaftigen Person. Der mit Tattoos, Anabolika oder Schönheitsoperationen aufgepeppte Körper, der gestylte Superbody, wird zum Kultgegenstand und Statussymbol, wird zum *Projekt* und zum Gestaltungsfeld einer narzisstischen Person (68:90).

Bei der **Magersucht (Anorexia nervosa)** verweigert sich die (in der Regel) junge Patientin der Abhängigkeit vom Leib mit seiner Geschlechtlichkeit und Abhängigkeit von geregelter Nahrungszufuhr. Die Nahrung kann nicht mehr mit Genuss einverleibt, sondern muss heruntergewürgt und wieder erbrochen werden. Die (durch kulturelle Ideale mitverursachte) Verzerrung des eigenen Körperbildes führt zur Ablehnung der eigenen Weiblichkeit und zum Pseudoideal eines engelsgleichen, asexuellen Körpers. Vom eigenen Körper unabhängig zu werden, ihn zu manipulieren und zu kontrollieren, wird zur Quelle grandioser Triumphgefühle einer um Autarkie bemühten Person (11:158, 68:89).

Vertrautheit der leiblichen Person mit der Welt

In ständiger Auseinandersetzung und ständigem Umgang mit anderen entwickelt sich eine zunehmend differenzierte Einschätzung des eigenen Körpers, seiner Ausstrahlung und Wirkung auf andere. Der Leib wird ›in der eingenommenen Haltung, in Gestik, Kleidung, Schmuck und Kosmetik zum Träger sozialer Symbolik‹ (21). In der Begegnung mit einem anderen Menschen ist sein leiblicher Ausdruck von entscheidender Bedeutung, seine Haltung, seine Gestik, seine Sprachmelodie, nur bedingt seine Kleidung oder sein Schmuck, nur selten seine Augenfarbe und gar nicht seine Knochendichte, seine Leberwerte oder die Größe seines Gehirns. Mit Vertrautheit der Person mit der Welt ist gemeint, sich spontan und ungekünstelt vom leibhaftig *Anderen* anrühren und begreifen zu lassen und den *Anderen* anrühren und ihn in seiner Andersheit anerkennen. Im vorwissenschaftlichen, lebensweltlichen Umgang mit *Anderen* ist ein Spiegelneuronen-vermitteltes Sich-Einfühlen in den *Anderen*, ist natürliche Empathie lebenswichtig.

Die Leiblichkeit kann jedoch auch überbetont werden. Sie erscheint dann allerdings nicht mehr als reiner Ausdruck, sondern ist überlagert vom Bewusstsein des Ausdrucks, das ihm Natürlichkeit und Unbefangenheit nimmt und das in ein Sich-Darstellen, in ein *Make-up* und einen modischen Schein (Schein im Sein) abgleiten kann. Andererseits verarmen menschliche Beziehungen, wenn sie nicht mehr leiblich sind, wenn leibliche Präsenz – wie in den Monaten der SARS-CoV-2-Pandemie – sich auf virtuelle Identität zurückzieht und die Person zum pseudonymisierten *Follower* in ›sozialen Netzwerken‹ im Internet degeneriert (Schein ohne Sein). In der Telesprechstunde wird die Person auf einen Gesichtsausdruck oder einen Portraitausschnitt eingengt, leibliche Lebendigkeit, szenisches Verhalten und räumliche Atmosphären werden ausgeblendet, was einer Verarmung des interpersonellen Wahrnehmens und des interpersonellen Austauschs gleichkommt.

Kranksein als Entfremdung des Leibes und Krankheit als Störung des Körpers

Im normalen Leben ist der Leib transparent und wird im Handeln und Verhalten nicht wahrgenommen. Erst in der Erfahrung des Krankseins macht sich mein bis dahin ver-

borgener und funktionierender Leib störend bemerkbar, stellt sich mir in den Weg, wird zum Körper, den ich habe (34). In der Fremdbeobachtung durch den Arzt wird mein Leib zu einem mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchbarem Körper, einem Objekt.

In der *Geburt der Klinik* (69) beschreibt Foucault (1926–1984), dass die Krankheit als körperliches Geschehen in einer bestimmten wissenschaftlichen Sichtweise zunächst identisch mit einer Oberflächenwissenschaft war. Der Körper des Kranken wurde als eine Oberfläche von Zeichen, von Symptomen gesehen. Krankheit und Körper hatten keinen gemeinsamen Raum, Krankheit war nicht direkt im Körper, sondern am Körper indirekt beobachtbar. Als im 18. Jahrhundert/Anfang des 19. Jahrhunderts die Anatomie erkenntnisleitend für die medizinische Analyse wurde, mussten der ›Konfigurationsraum der Krankheit‹ und der ›Lokalisationsraum im Körper‹ zur Deckung gebracht werden. Hierdurch änderten sich ärztliche Denk- und Begründungsweisen tiefgreifend. Der Patient war nicht mehr Subjekt seiner Krankheit, in der Klinik wurde der Kranke ›ein Akzident seiner Krankheit, das vorübergehende Objekt, dessen sie sich bemächtigte‹ (69). Foucault zufolge bildete der Arzt einen komplexen Körperbegriff aus, der eine epistemische Größe (Krankheit) auf eine ontologische (kranker Körper) zurückführte.

Foucault's *Geburt der Klinik* (69) beschreibt die Transformation einer vorwissenschaftlichen, semiotisch auf die Interpretation von Zeichen fokussierten Medizin in eine naturwissenschaftlich ausgerichtete Medizin, die mit immer genaueren Bildgebenden Verfahren den leibhaftigen Kranken in einen durchleuchtbaren Körper verwandelt.

Niemand will die Erweiterung der Kenntnisse und der therapeutischen Optionen, die mit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise einhergehen, schmälern oder gar missen. Sie sind Kenntnisse von *etwas* und bedürfen der Ergänzung durch lebensweltlich-praktische Kenntnisse von *jemandem*. Medizin ist beides, Wissenschaft und Narrativ, Vernunft und Intuition. ›Computed tomographic scans offer no compassion, and magnetic resonance imaging has no human face. Only men and women are capable of empathy‹ (71:14).

Philosophie leiblicher Existenz

Ontologische Aspekte

Gernot Böhme hat darauf hingewiesen, dass der Begriff Natur eine doppelte Bedeutung hat. ›Spricht man [...] von der *Natur der Sache*, so meint man damit das, was die besprochene Sache zu dem macht, was sie ist, ihr Wesen. Sagt man dagegen, dass Tiere, Pflanzen, Berge zur Natur gehören, so ordnet man sie einem Bereich des Seins zu, der von selbst da ist, nicht von Menschen gemacht.‹ (1:165) Diesen doppelten Sinn von Natur kann man auch in Bezug auf den Menschen sehen. Die *Natur des Menschen* kann das bezeichnen, was ihn zum Menschen macht, was sein Wesen ist. Mit der Rede von der Natur des Menschen kann man aber auch meinen, ›dass er durch seine Leiblichkeit zu dem Seinsbereich gehört, dem man auch Tiere, Pflanzen und Berge zurechnet.‹ (1:165)

Ohne Zweifel, spätestens seit Darwin gehört unser *Natur-Sein* zum Seinsbereich der Natur, aber gehört unser Natur-Sein auch zu unserem Wesen? Oder haben wir uns von diesem Wesen nicht längst entfremdet? Böhme schreibt: ›Körper ist die Natur, die wir selbst sind, im entfremdeten Modus, dem Modus, in dem sie uns als Objekt der Naturwissenschaft bzw. der medizinischen Technologie entgegentritt. Das Subjekt dagegen wird in der Absetzung von der körperlichen Natur ganz und gar unlieblich gedacht, es ist – schon nach Platons *Alkibiades I* – die Instanz, die den Körper gebraucht, nach Horkheimer und Adorno: die Instanz der Naturbeherrschung. Dass es einen nicht entfremdeten Modus geben könne, die Natur, die wir selbst sind, zu leben – sie wäre dann Leib zu nennen –, diese Möglichkeit weisen Horkheimer und Adorno aus geschichtsphilosophischem Irreversibilismus ab. Dogmatisch formulieren sie [...] ›der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib.« (1:140). Muss man hier geschichtsphilosophisch argumentieren? Kann man nicht – Platon und Descartes zum Trotz – einfach damit anfangen, was gegeben ist: die leibliche Existenz, die anfängliche Einheit von Organismus und Lebenswelt, die erst allmähliche Herausbildung eines Subjekts, die durch Einverleibung von Erfahrungen und Fertigkeiten später entstehende Person, die anfängliche leibliche Ganzheit, die im Laufe des Lebens entstehenden Dysfunktionalitäten des Körpers und Defekte seiner Teile?

Merleau-Ponty hat Husserls phänomenologische Herangehensweise als Form eines direkten wahrnehmenden Realismus und sein spätes Statement vom ›Apriori des Leibes‹ (33) ernstgenommen und dem Leib eine ontologisch fundamentale Bedeutung zugesprochen. Er setzt inmitten der lebensweltlichen Wirklichkeit an und will den Mittelbereich, das Zwischensein zwischen Subjekt und Objekt, als eigenständigen Zugang innerhalb der Wirklichkeit, als *dritte Seinsgattung* herausarbeiten. Vogelsang (9) und van Buuren (72) haben vor einigen Jahren Merleau-Pontys Ansatz fortgeschrieben, letzterer unter Mitberücksichtigung von Hellmuth Plessners Anthropologie. Vogelsang geht davon aus, dass der Leib ›die Summe der Phänomene ist, denen wir mühelos den Index ›mein‹ zuweisen können. Das, was der Leib ist, was ihn ausmacht, ist nicht schon im Vorhinein gesetzt, etwa ein materieller Teil der Welt oder dergleichen. Der Leib als Ganzer ist nicht in vorgegebene Ordnungen eingebunden. Er ist nur Repräsentant der starken Intuition, dass meine Gedanken, meine Gefühle und mein Körper sich in einem zusammenfinden.« (9:160) Vogelsang dekliniert die Phänomene, die Erscheinungsweisen des Leibes einzeln durch, erkennt die Erscheinungsweisen Gedanke und Körper als disjunkte Teilmengen und stellt fest: ›Nur die Phänomene der Gefühle können *zugleich* Aspekte von Gedanken aufweisen wie Aspekte körperlicher Phänomene. Sie können sich nicht auf die *beiden* erstgenannten Phänomene reduzieren, da sie stets an beiden anderen partizipieren, die beiden anderen Gruppen aber keine gemeinsame Schnittmenge haben.« (9:165) Das, was erscheint, ist als Erscheinung eine fundamentale Größe. Die Erscheinungsweise ist ein Geschehen vor der Aufteilung in Subjekt und Objekt, vor der Aufteilung in aktiv und passiv, vor der Aufteilung in Bewusstsein und Körper. Um ›die gegenseitige Verschränkung, das Ineinander von Berührendem und Berührtem, von Sehendem und Gesehenen im Leib zu beschreiben‹ (9:171) hat Merleau-Ponty – in Anlehnung an die physiologische Sonderstellung der Augennerven – die erkenntnistheoretische Metapher *Chiasmus* geprägt (s.o.).

Erkenntnistheoretische Aspekte

Böhme hat darauf hingewiesen: ›Die Ausdrücke Körper und Leib bezeichnen erkenntnistheoretisch gesehen zwei differente Weisen, unsere Natur zu erfahren: im Modus der Fremderfahrung oder im Modus der Selbsterfahrung‹ (1:141). Analog kann man verschiedene Weisen, sich als Selbst zu erfahren, unterscheiden: Im Modus der Fremderfahrung als Person und im Modus der Selbsterfahrung als Ich. Ausgehend von seinen zentralen Thesen, ›Leib ist die Natur, die wir selbst sind‹ (1:156) und dass wir uns in *betroffener Selbstgegebenheit*, im leiblichen Spüren primär gegeben sind, stellt Böhme fest, ›dass in der betroffenen Selbstgegebenheit eine Tendenz zur Differenzierung gegeben ist, zum Auseinandertreten von Subjekt und Objekt. Sie ist es letzten Endes, die dafür verantwortlich ist, dass wir an uns einen Körper feststellen, den wir haben, und uns von diesem als ein Ich unterscheiden, *das ihn hat*.‹ (1:175)

Vogelsang hebt auf die erkenntnistheoretischen Unterschiede von Erscheinungsweise und Perspektive ab. ›Der Begriff Erscheinungsweise bezieht sich allein auf die Phänomene. Das was erscheint, ist als Erscheinung eine fundamentale Größe. Der Begriff der Perspektive ist dagegen wesentlich voraussetzungsreicher. Er setzt die Unabhängigkeit zweier Größen, des Beobachters und des Beobachteten voraus. Das Beobachtete sieht der Beobachter in einer bestimmten Perspektive. Die Beziehung zwischen Beobachter und Beobachteten konstituiert die Perspektive.‹ (9:167) Ein Beobachter kann seine Position im Raum verändern und das beobachtete Objekt aus einer anderen Perspektive in den Blick nehmen. ›Hier liegt eine schon weitgehende Vorstellung von der Welt und unserer Verortung in ihr vor [...]. Die Erscheinungsweisen des Leibes sind aber kein Gegenüber, auf die der aus der Optik abgeleitete Begriff der Perspektive angewendet werden könnte. Der Leib hat, wenn man ihn gemäß Merleau-Ponty als Teil der dritten Dimension zwischen Subjekt und Objekt versteht, an beiden Anteil. Wie das Beispiel der sich berührenden Hände zeigte, ist der Leib auf beiden Seiten zu finden, auf der des Subjekts und zugleich auf der des Objekts. Daher die gewählte Formulierung: ›Der Leib zeigt sich.‹ (9:167) Merleau-Pontys ontologische Verortung des Leibes nicht in der Welt und nicht gegenüber der Welt, sondern ›zur Welt‹, hat Vogelsang erkenntnistheoretisch mit der hypothetischen Metapher vom *Chiasmus* fortgeschrieben. ›Der Chiasmus ist ein hypothetisches Schema, die in ihm verwendeten Größen sind uns nicht anschaulich [...] Die beiden Größen Bewusstsein* und Körper* [* symbolisiert alte Begrifflichkeiten in übertragener Bedeutung] stehen sich nicht mehr wie Blöcke gegenüber, sondern verschränken sich, sie überkreuzen sich analog zu dem Buchstaben Chi. Bewusstsein* und Körper* sind nicht getrennte Substanzen, sondern zwei Größen, die in der Verschränkung eine Verbindung eingehen.‹ (9:176) Vogelsang gesteht ein, dass das Schema des Chiasmus eine Konstruktion ist, die jederzeit durch eine bessere ersetzt werden kann. Er will zwar den Dualismus überwinden, verwendet jedoch weiter vom Dualismus geprägte Begriffe. In Analogie zu Kants transzendentalen Ideen der Vernunft soll die Metapher vom Chiasma eine ordnende und regulative Funktion im Bereich der Erfahrung haben. Vogelsang betont: ›Die Erscheinungsweisen des Leibes ergeben sich aus dem vorbehaltlos sich Einlassen auf das, was sich zeigt, sie werden nicht aus metaphysischen Annahmen abgeleitet.‹ (9:180) Der von Merleau-Ponty und Vogelsang (8,9) vertretene phänomenologi-

sche Realismus ähnelt dem Aspektualismus von Fuchs (10,11), den er in seinen neueren Schriften zu einer verkörperten und expressiven Anthropologie erweitert hat (12,13,51).

Pragmatischer Aspekt – flexibler Wechsel zwischen den Perspektiven der ersten, zweiten und dritten Person

Der Soziologe Hartmut Rosa hat kürzlich betont, dass er eine Soziologie ›unter einer Ich- respektive Wir-Perspektive betreiben‹ möchte (73). Dabei sei das Konzept des *best account* zentral für ihn. ›Also biete ich einen Deutungsentwurf an, der phänomenologisch zunächst bei der ersten Person ansetzt, bei mir. Der Versuch, dieses Interpretationsangebot in Wissenschaft zu überführen, gestaltet sich dann notwendigerweise dialogisch. Man unterbreitet eine Deutungsofferte, die zu einem fortgesetzten Gespräch einlädt. [...] Damit beginnt die Diskussion. Es ist nicht so, dass ich irgendein positives Wissen veröffentlichen und nach außen geben will, vielmehr muss sich der angebotene *account* in den Auseinandersetzungen bewähren, die er anstößt [...]. Der entscheidende Punkt der Phänomenologie besteht darin, von konkreten Erfahrungen das je Individuelle und Spezifische abzuziehen und darüber ihren verallgemeinerbaren Strukturkern freizulegen. Das geht nur in einer Mischung aus Introspektion und Dialog [...].‹ (73:295) Gegenüber dem Einwand von Andreas Reckwitz, dass er in seinem Buch zur *Resonanz* (67) eine Beobachterperspektive einnehme, um Resonanz festzustellen, entgegnet Rosa: ›Kann ich aus der Beobachterperspektive erkennen, ob Resonanz entsteht oder nicht, oder muss ich mich auf die Auskunft der Subjekte verlassen? Nehmen wir unser Gespräch! Ich würde vermuten, dass wir beide einen Sensus dafür haben, ob und wann es ein gutes Gespräch war. [...]‹. (73:296) Natürlich könnte auch eine Kamera, die den Verlauf des Gesprächs filmt, die Behauptung, das Gespräch sei resonant gewesen, widerlegen. Rosa hebt darauf ab, ›eine Resonanzbeziehung ist immer zweiseitig, es gibt einerseits die Erfahrungsdimension der Subjekte, andererseits aber auch ein objektives Geschehen.‹ (73:297)

Unter einem *best account* im Sinne und in Anlehnung an Charles Taylor (74) will Rosa ›weniger Analyse als vielmehr Darstellung, Ausdruck, erklärende Rechenschaft oder Artikulation unseres Verständnishorizontes‹ verstanden wissen (73:166), er will die soziale Wirklichkeit zugleich *von innen* und *von außen* beschreiben, phänomenologisch verstehend aus der Perspektive der ersten Person und wissenschaftlich objektivierend aus der Perspektive der dritten Person. Der *perspektivische Dualismus*, die Perspektiven der ersten Person und die der dritten Person parallel einzunehmen, die beiden Seiten aber analytisch zu unterscheiden, und die drei Ebenen eines *best accounts*, den Verzicht auf einen neutralen Standpunkt, eines *Blicks von Nirgendwo* (20), eine kritische Analyse und Diagnose der Wahrnehmung, dass etwas nicht stimmt und Darstellung von Möglichkeiten oder Ansatzpunkte für eine Überwindung der beobachteten Missverhältnisse oder Fehlentwicklungen (73:176-8), könnte ein interessanter Ansatz sein, die zunehmend auseinander klaffenden Lebenswelten und Wissenschaften wieder näher aneinander zu bringen.

Literatur

1. Böhme G. Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1880; 2008.
2. Apel K-O. Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik – Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht. In: Apel K-O. Transformation der Philosophie. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 165. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; 1976: 96–127 (Zitat S. 99).
3. Hohl L., zitiert nach Uhlenbruck G, Skupy H-H. Treffende Zitate zum Thema ›Der Mensch und sein Arzt‹. Thun: Ott Verlag; 1980:41.
4. Von Uexküll, Th. Studienreform und Fakultätsreform. Deutsches Ärzteblatt 1961; 46 (38):2127-2131.
5. Report on a Working Group convened by the World Health Organization. The future of medical education in Europe. Copenhagen, 17–19 December 1968.
6. von Uexküll Th, Wesiak W. Theorie der Humanmedizin. München/Wien/Baltimore: Urban & Schwarzenberg; 1988. 3. Aufl. 1998.
7. von Uexküll Th, Wesiak W. Integrierte Medizin als Gesamtkonzept der Heilkunde: ein bio-psycho-soziales Modell. In: Adler R, Herrmann JM, Köhle K, Langewitz W, Schonecke OW, von Uexküll Th, Wesiak W (Hg.). Uexküll Psychosomatische Medizin. München: Urban & Fischer; 6. Aufl. 2003: 3–42.
8. Merleau-Ponty M. Das Feld der Phänomene und die Wissenschaft. In: Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter; 1966: 78–79.
9. Vogelsang F. Offene Wirklichkeit – Ansatz eines phänomenologischen Realismus nach Merleau-Ponty. Freiburg/München: Verlag Karl Alber; 2. Aufl. 2012.
10. Fuchs T. Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta; 2000.
11. Fuchs T. Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays. Kusterdingen: Die Graue Edition, SFG-Servicecenter Fachverlage GmbH; 2008.
12. Fuchs T. Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. 2. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2009.
13. Fuchs T. Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind. Oxford: Oxford University Press, 2018.
14. Böhme G. Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Sicht. Kusterdingen: Die Graue Edition, SFG-Servicecenter Fachverlage GmbH, 2003.
15. Schipperges, H.: Kosmos Anthropos – Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart: Klett-Cotta; 1981.
16. Werner C. Die Philosophie der Griechen. Freiburg: Verlag Herder, Herder-Bücherei 251; 1966.
17. Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) hg. von Rochus Sova (Husserliana Bd. 39), Den Haag, 2008.
18. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Berlin: Boer Verlag; 2020.

19. Damasio A. *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. Berlin: Ullstein Buchverlage, List Taschenbuch; 9. Aufl. 2004.
20. Nagel T. *Der Blick von Nirgendwo*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2035; 2012.
21. Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1472; 2000.
22. Merleau-Ponty M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 6. Aufl. 1966.
23. Merleau-Ponty M. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink Verlag; 1986. 3. Aufl. 2004.
24. Merleau-Ponty M. *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
25. Merleau-Ponty M. *Das Primat der Wahrnehmung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw1676, 2003.
26. Schmitz H. *Der Leib. System der Philosophie II/1 und 2*. Bonn: Bouvier Verlag, 3. Aufl. 1998.
27. Schmitz H. *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag; 1997.
28. Schmitz H. *Was ist Neue Phänomenologie?* Rostock: Ingo Koch Verlag; 2003.
29. Schmitz H. *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber; 2005.
30. Plessner H. *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard, E. Stöker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer und M.-J. Zemlin. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1626, 2003.
31. Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV*. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard, E. Stöker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer und M.-J. Zemlin. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1627, 2003, 2. Aufl. 2016.
32. Plessner H. *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*. In: Plessner H. *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1630; 1982: 201–387.
33. Alloa E, Depraz N. *Edmund Husserl – ›Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding‹*. In: Alloa E, Bedorf T, Grüny C, Klass TN (Hg.): *Leiblichkeit – Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck, UTB 3633; 2012: 7–22.
34. Leder D. *The Absent Body*. Chicago/London: University of Chicago Press; 1990.
35. Gadamer H-G. *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; 4. Aufl. 1996.
36. Schnell A. *Leib und Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty und Marc Richir*. In: Staudigl M (Hg.). *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2012: 73–97.

37. Lessing H-U. Hermeneutik der Sinne – Eine Untersuchung zu Hellmuth Plessners Projekt einer ›Ästhesiologie des Geistes‹ nebst einem Plessner-Ineditum. Freiburg/München: Verlag Karl Alber; 1998.
38. Knorr Cetina K. Wissenskulturen – Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1594; 2002: 138ff.
39. Daston L, Galison P. Objectivity. Brooklyn, NY: Zone Books, 2007. Deutsch: Daston L, Galison P. Objektivität. Berlin: Suhrkamp Verlag; wissenschaftliche Sonderausgabe 2017.
40. Jonas H. Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt: Insel Verlag; 1977: Lizenzausgabe Suhrkamp Taschenbuch Verlag; 2. Aufl. 2011.
41. Damasio A. Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain. London: William Heinemann; 2010. Deutsch: Damasio A. Selbst ist der Mensch – Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins. München: Siedler Verlag; 2011.
42. Förstl H (Hg.). Theory of Mind. Neurobiologie und Psychologie sozialen Verhaltens. Berlin/Heidelberg: Springer Verlag, 2. überarbeitet und aktualisierte Auflage; 2012.
43. Portmann A. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basel: Schwabe; 1944.
44. Tomasello M. Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2020.
45. Cobb M. The Idea of the Brain – A History. London: Profile Books Ltd; 2020.
46. Bedorf T. Immanuel Levinas – der Leib des Anderen. In: Alloa E, Bedorf T, Grüny C, Klass TN (Hg.): Leiblichkeit – Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, UTB 3633; 2012: 68–80.
47. Damasio AR. Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins. Berlin: Ullstein-Verlag, List-Taschenbuch, 4. Aufl. 2003.
48. Damasio AR. Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen. Berlin: Ullstein-Verlag, List-Taschenbuch; 2005.
49. Panksepp J. Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions. Oxford/New York: Oxford University Press; 1998.
50. Schürmann V. Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie. In: Alloa E, Bedorf T, Grüny C, Klass TN (Hg.): Leiblichkeit – Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, UTB 3633, 2012: 207–223.
51. Fuchs T. Leiblichkeit und personale Identität in der Demenz. In: Fuchs T. Verteidigung der Freiheit – Grundfragen einer verkörperten Anthropologie. Berlin: Suhrkamp Verlag; suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw; 2020: XX-YY.
52. Rizzolatti G, Sinigaglia C. Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, edition unseld 11; 2008.
53. Jacoboni M. Woher wir wissen, was andere denken und fühlen. Die neue Wissenschaft der Spiegelneurone. München: Deutsche Verlags-Anstalt; 2009.
54. Tomasello M. Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1827; 2002.
55. Tomasello M. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; 2009.

56. Schubotz RI (Hg.). *Other Minds – Die Gedanken und Gefühle anderer*. Paderborn: Mentis Verlag; 2008.
57. Singer W. *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1571; 2002.
58. Waldenfels B. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1320; 1997.
59. Searle JR. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. 1998. Deutsch: Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; 2001.
60. Searle JR. *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press 2010. Deutsch: Searle RJ. *Wie wir die soziale Welt machen*. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2012.
61. Eibl K. *Kultur als Zwischenwelt. Eine evolutionsbiologische Perspektive*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, edition unseld 20; 2009.
62. Spaemann R. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*. Stuttgart: Klett-Cotta; 1996.
63. Buber M. *Das Dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; 1986, 13. Aufl. 2014.
64. Engel GL. *The clinical application of the biopsychosocial model*. *Am J Psychiat* 1980; 137: 535–544. (Nachdruck in: Frankel RM, Quill TE, McDaniel SH (eds.). *The Biopsychosocial Approach. Past, Present, Future*. Rochester: University of Rochester Press; 2003: 1–20.)
65. Stewart M, Brown JB, Weston WW, McWhinney IR, McWilliam CL, Freeman TR (eds.) *Patient-centered Medicine – Transforming the Clinical Method*. Oxon: Radcliffe Medical Press; 2nd edition 2003.
66. Kriz J. *Subjekt und Lebenswelt. Personenzentrierte Systemtheorie für Psychotherapie, Beratung und Coaching*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2017.
67. Rosa H. *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 5. Aufl. 2017.
68. Fuchs T. *Zwischen Leib und Körper*. In: Hähnel M, Knaup M (Hg.): *Leib und Leben – Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 2013: 82–93.
69. Foucault M. *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Fischer Taschenbuch 7400, Fischer Verlag, Frankfurt, 7. Aufl. 2005.
70. Schneider UJ. *Michel Foucault – Der Körper und die Körper*. In: Alloa E, Bedorf T, Grüny C, Klass TN (Hg.): *Leiblichkeit – Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, UTB 3633; 2012: 260–272.
71. Spiro HM. *What is empathy and can it be taught?* In: Spiro H, McCrea Curnen MG, Peschel E, St. James E (eds.): *Empathy and the Practice of Medicine*. New Haven/London: Yale University Press; 1993: 7–14
72. Van Buuren J. *Body and Reality. An Examination of the Relationships between the Body Proper, Physical Reality and the Phenomenal World Starting from Plessner and Merleau-Ponty*. Bielefeld: transcript Verlag; 2018.
73. Reckwitz A, Rosa H. *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin: Suhrkamp Verlag; 2021.

74. Taylor C. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Berlin: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1233; 1996, 11. Auflage 2021.