

# Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle von Normativität

*Pascal Delhom*

Aus der Perspektive des Erleidens sind Verletzungen etwas, was nicht sein soll.

Dies ist nicht so, weil jemand verboten hätte, Verletzungen zu erleiden, oder weil ein Gesetz dies untersagen würde: Das Erleiden entzieht sich nämlich der spezifischen Normativität eines Gebotes oder eines Verbotes, eines Gesetzes oder eines Befehls. Denn diese Formen der Normativität betreffen das Handeln und nicht das Erleiden. Sie schreiben vor, dass etwas getan oder unterlassen werden soll. Sie können nicht vorschreiben, dass etwas nicht erlitten wird.

Und doch besitzt das Erleiden eine eigene Art der Normativität, die nicht von Normen abhängt. Das, was wir oder andere erleiden, erfahren wir nicht mit der Neutralität eines unbeteiligten Beobachters, sondern mit der wertenden Empfindsamkeit eines Beteiligten.

Dies hängt erstens damit zusammen, dass wir das Erlittene, wie auch jedes Erlebnis, als schön und wünschenswert oder als unangenehm und abstoßend empfinden können. Unabhängig von Werturteilen und von bewussten Entscheidungen führt diese Empfindung zu einer gewissen Selektivität unseres Erlebens. Wir richten uns nach ihr in der Bestimmung dessen, was wir erleben und was wir vermeiden wollen. Wir streben nach bestimmten Erlebnissen und meiden andere. Dies ist eine normative Prägung der Erfahrung, die der Kantschen Pflichtethik entgegengesetzt ist, die jedoch den Grund jeder utilitaristischen Ethik bildet. Sie rührt nicht von einer reinen Vernunft her, sondern wohnt jeder Erfahrung inne, insofern diese konstitutiv die Erfahrung eines Lebewesens ist, das die Welt nicht von außen betrachtet und entsprechend neutral sein könnte, sondern selbst in der Welt lebt und in ihr eingebunden ist.

Die negative Normativität der Verletzung geht allerdings noch über diese normative Färbung jeder Erfahrung hinaus. Denn wir *erfahren* nicht nur eine Verletzung, wir *erleiden* sie. Wir sind nicht das Sub-

jekt einer Verletzung im selben Sinn, in dem wir das Subjekt unserer Erfahrungen sind: Wir sind ihr ausgesetzt und unterworfen (*sub-jecti*), wir werden von ihr getroffen und affiziert,<sup>1</sup> noch bevor wir sie als Objekt unserer Erfahrung konstituieren können. Eine Verletzung hängt nicht von unserem Willen und von der Selektivität unserer Wahrnehmung ab, sondern wir sind in unserer Empfindung ihrer »blinden Rohheit« unterworfen.

Es stimmt zwar, dass wir uns als Subjekte unseres Wahrnehmens und unseres Handelns von der rohen Welt der Dinge zurückgezogen haben. Wir konstituieren aus der Distanz eine Welt von Gegenständen und von Erfahrungen, die wir mit anderen teilen können. In dieser subjektiven und intersubjektiven Welt werden wir selten an die Rohheit der elementaren Kräfte der natürlichen Welt erinnert.<sup>2</sup> Doch als körperliche Lebewesen gehören wir doch zu dieser Welt der Dinge und sind fortwährend ihren Kräften ausgesetzt. Wir werden daran erinnert, wenn wir von ihnen derart getroffen sind, dass wir sie weder ignorieren noch in die Ordnung unserer subjektiven und intersubjektiven Welt integrieren können. Ein solches Geschehen ist die Verletzung. Sie wird nicht nur als etwas erfahren, das wir lieber vermeiden würden, sondern sie stört die intentional konstituierte Ordnung unserer Subjektivität und unserer Beziehung zur Welt. Sie stört unsere Stellung als Subjekte von Erfahrungen und Handlungen. Sie beeinträchtigt unsere Empfindsamkeit und unsere Beweglichkeit. Deswegen soll sie nicht sein. Die negative Normativität des Erleidens einer Verletzung drückt nicht eine Präferenz aus, sondern eine Absage an diese Störungen.

Wie soll aber diese Normativität, wie soll dieses »sollen« verstanden werden? Woher rührt die normative Absage, die ein Lebewesen an das Erleiden einer Verletzung erteilt?

---

<sup>1</sup> Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M. 2002, 58 ff.

<sup>2</sup> In seiner Analyse des Romans von Michel Tournier, *Freitag oder im Schoß des Pazifik* (aus dem Französischen von Herta Osten, Frankfurt/M. 1982), beschreibt Gilles Deleuze die Brutalität der Dinge, wenn sie, wie dies für Robinson auf seiner Insel der Fall ist, nicht in der durch den Blick des anderen ermöglichten Struktur der Welt eingebunden sind: Deleuze, Gilles: »Michel Tournier und die Welt ohne anderen«, in: *Logik des Sinns*, aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann, Frankfurt/M. 1993, 368 f. In der Verletzung sind wir einer ähnlichen, erlittenen Brutalität ausgesetzt.

## Die Verletzung

In seiner Abhandlung über den Schmerz schreibt Christian Grüny, dass dieser in unserer Erfahrung einen negativen Index hat. »Der Schmerz ist falsch, er soll nicht sein.«<sup>3</sup> Der Schmerz stellt eine Absage des Leidenden an das dar, was dieser erleidet. Er ist nicht nur ein unangenehmes Gefühl, sondern er »kann als Zeichen des Widerstandes verstanden werden, den der Körper leistet, indem er zumindest gegen das Zufügte protestiert.«<sup>4</sup>

Der Schmerz wird hier nicht als bloßes Phänomen verstanden, sondern als *Zeichen* eines Widerstands des Körpers. Der Körper, der eine Verletzung erleidet, wehrt sich gegen das Erlittene und wir erfahren im Schmerz zugleich das Erlittene und diesen Widerstand. Der Schmerz, könnte man sagen, ist die Erfahrung des Erlittenen *in* unserem Widerstand. Doch der Schmerz ist nur ein mögliches Zeichen unter anderen. Er ist das Zeichen eines Widerstandes, bei dem sich unser Körper in sich selbst zurückzieht. Der Widerstand kann sich aber auch in einer nach außen gerichteten Wut manifestieren, die betäubend sein kann, oder in der Angst als Form des Weltverlustes. Er kann sich auch in Formen der Unterbrechung unseres intentionalen Bewusstseins zeigen, in Störungen von Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Bewegungsabläufen, wie wir sehen werden. Auch eine Verletzung, die schmerzlos ist, die vielleicht sogar mit der Unmöglichkeit verbunden ist, Schmerzen zu empfinden, wird, wenn und sobald sie erfahren wird, als etwas erfahren, was nicht sein soll. Nicht also – oder zumindest nicht nur – auf Grund des Schmerzes, eines Gefühls der Wut, der Ohnmacht oder der Angst wird jede Verletzung mit einem negativen Index erfahren, sondern grundsätzlicher deswegen, weil sie erlitten wird und weil wir diesem Erleiden widerstehen.

Allerdings muss dieser Widerstand erfahren werden, sei es im Schmerz oder in anderen Formen der Erfahrung, wenn er die Quelle einer Normativität in der Welt sein soll. Es ist zwar möglich, dass wir eine Verletzung unseres Körpers nie erfahren. Die Zerstörung von Nervenzentren zum Beispiel, etwa durch eine psychopharmazeutische Behandlung, kann dazu führen, dass der Betroffene nie von seiner Ver-

---

<sup>3</sup> Grüny, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004, 33.

<sup>4</sup> A. a. O.

letzung erfährt, dass er sie und vieles mehr nicht mehr wahrnehmen kann. Das heißt nicht, dass er nicht verletzt wurde, aber wohl, dass der Widerstand seines Körpers nie seine Erfahrung als negativer Index prägen wird und entsprechend auch nie für ihn zur Quelle einer Normativität werden kann. Einerseits verweist also die Erfahrung einer Verletzung auf diese Verletzung selbst und auf den Widerstand des Körpers als Quelle einer sie prägenden Normativität, andererseits kann diese Verletzung nur dadurch, dass sie erfahren wird, in die Welt der empfindenden und sich bewegenden, wahrnehmenden und handelnden Subjekte eintreten und in ihr als Quelle von Normativität fungieren. Die Normativität des Körpers, die aus der Verletzung herrührt, ist nicht nur eine Normativität der erlittenen, sondern immer auch der erfahrenen Verletzung.

Das Verständnis dieser Normativität hängt im Wesentlichen vom Verständnis der erlittenen Verletzung und des Widerstandes des Körpers ab, in denen sie ihre Quelle findet. Was allerdings Verletzungen sind und wie sie erlitten werden, ist noch weitgehend ungeklärt, sowohl in unserem Alltagsverständnis wie auch in der Philosophie.

Diese Unklarheit rührt erstens von der häufigen Gleichsetzung von Verletzung und Schmerz her, die zwar den Vorteil hat, dass sie sich auf eine – mehr oder weniger – bekannte Erfahrung bezieht und so von allen nachvollziehbar ist, die jedoch den Nachteil hat, dass sie uns davon abhält zu fragen, was die Verletzung selbst ist und warum sie auch dann mit einer negativen Normativität belegt wird, wenn sie schmerzlos ist.

Die Unklarheit über die Verletzung hat im deutschen Sprachraum einen zweiten Grund: Das Wort »Verletzung« bedeutet einerseits die Missachtung einer Norm oder eines Gesetzes und wird auf Englisch oder auf Französisch mit dem Wort »violation« wiedergegeben. Es bedeutet aber auch die Verletzung eines Lebewesens und entspricht dann dem englischen »injury« oder dem französischen »blessure«. Die Verletzung im ersten Sinn wird durch die Normativität eines Gesetzes oder einer Norm ermöglicht, die gelten muss, um missachtet werden zu können. Die Verletzung eines Lebewesens wird dagegen unabhängig von bestehenden Normen erlitten. Sie kann also nicht durch sie definiert werden, sondern muss als eine eigentümliche Erfahrung beschrieben werden. Nur sie kann als eine besondere Quelle von Normativität gelten, insofern sie nicht von außen als etwas bestimmt wird, was verboten ist, sondern inhärent als etwas erfahren wird, was nicht sein soll.

Ein dritter Grund der Unklarheit über das, was Verletzungen sind, liegt in der Möglichkeit einer naturalistischen Beschreibung: Wenn die Verletzung nicht mit dem Schmerz identifiziert wird, der nur unmittelbar und »von innen« gespürt wird, dann wird sie meistens als dessen Ursache verstanden, das heißt als ein weltliches Phänomen, das von außen betrachtet werden kann. Doch die Verletzung ist als solche nicht nur ein weltliches Phänomen. Denn es ist für sie konstitutiv, dass sie erlitten wird. Sie ist also keine besondere Form der Beschädigung eines Gegenstandes, die sich dadurch von anderen Formen unterscheidet, dass sie etwas anderes, nämlich ein Lebewesen, oder dasselbe auf andere Weise beschädigt: nicht etwa wie eine Krankheit, sondern wie eine Verletzung. Sie unterscheidet sich auch nicht nur dadurch von der Beschädigung von Sachen, dass der verletzte »Gegenstand« bestimmte Eigenschaften besitzt, die die Rede von einer Verletzung erlauben, etwa die Empfindsamkeit und die eigenständige Beweglichkeit. Denn es stimmt zwar, dass nur Lebewesen verletzt werden können und dass diese dadurch definiert werden können, dass sie empfinden und sich selbst bewegen können. Doch gerade diese Eigenschaften machen aus, dass das verletzbare Lebewesen nie nur ein Gegenstand der Betrachtung, sondern immer auch das Subjekt seiner eigenen Empfindsamkeit und Beweglichkeit ist. Entsprechend ist es auch das Subjekt seines Erleidens. Seine Verletzung setzt seine Subjektivität voraus und kann nicht unabhängig von ihr, als Objekt, verstanden werden. Wenn also im Folgenden von Verletzungen die Rede ist, dann im Sinne einer bestimmten Art des Erleidens durch ein leibliches Subjekt, wobei sowohl die Leiblichkeit des Subjekts wie auch die Verletzung als eine spezifische Art des Erleidens noch näher bestimmt werden müssen.

Diese nähere Bestimmung geht von der Tatsache aus, dass ein Subjekt nur insofern Subjekt des Erleidens sein kann, als es mitten in der Welt steht, zur Welt gehört und nicht nur die Gegenstände der Welt aus der Distanz betrachtet und intentional als Objekte seiner Wahrnehmung konstituiert. Es kann nur insofern von der Materialität der Welt affiziert werden, als es selber eine materielle Dimension innehat.<sup>5</sup> Das Subjekt einer physischen Verletzung ist also notwendig

<sup>5</sup> Auf ähnliche Weise kann man sagen, dass die Subjektivität nur deswegen sprachlich verletzt werden kann, weil sie in der Sprache steht oder, wie Judith Butler schreibt, sprachlich konstituiert wird. (Vgl. Butler, Judith: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Englischen von Katharina Menke und Markus Krist, Berlin 1988, 44; vgl.

körperlich. Umgekehrt kann aber auch der Körper nur deswegen verletzlich sein, weil er Subjekt von Empfindungen und Bewegungen ist und weil er *als Subjektivität* von der materiellen Welt affiziert wird. Der Körper als *res extensa* könnte nur beschädigt werden. Nur ein Leib also, als körperliche Subjektivität oder als subjektiver Körper, ist verletzlich.

Hierbei müssen zwei Aspekte des Leibes hervorgehoben werden, die für seine Verletzlichkeit relevant sind: Der Leib ist erstens der Körper eines Lebewesen: Er ist insofern das körperliche Subjekt von Empfindungen und Bewegungen, als er *lebendig* ist. Zweitens ist der Leib für die leibliche Subjektivität immer der *eigene* Körper, im Unterschied zu allen anderen Körpern in der Welt.

## Der lebendige Leib

Der Leib ist ein lebendiger Körper. Als solcher kann er empfinden und sich bewegen. Und er ist der einheitliche und vereinende Pol all seiner Bewegungen und Empfindungen: Indem er sich bewegt, vereint er in sich alle Bewegungen, die von ihm ausgehen. Indem er empfindet, vereint er alle Empfindungen, die ihn affizieren. In diesem Sinne kann man sagen, dass er ein Subjekt ist.

In einem ähnlichen Sinn ist der Leib das Subjekt seiner Verletzungen: So wie die Bewegung eines einzelnen Gliedes eigentlich eine Bewegung des ganzen Lebewesens, seines ganzen Leibes ist, und so wie eine Empfindung in einem Körperteil vom ganzen Lebewesen in seinem Leib empfunden wird, so wird nie nur ein Glied oder ein Körperteil verletzt, sondern das Lebewesen selbst am besagten Glied oder Körperteil.

Nicht »meine Füße sind kalt«, sondern »mir ist kalt an den Füßen«, ist die richtige Beschreibung einer Empfindung; nicht »mein Arm bewegt sich« und auch nicht »ich bewege meinen Arm« (wie wenn er für mich ein Gegenstand wäre), sondern »ich bewege mich in oder an meinem Arm« wäre die richtige Beschreibung einer Bewe-

---

auch Pascal Delhom: »Die geraubte Stimme«, in: Herrmann, S. K./Krämer, S./Kuch, H. (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, 229–247.) Im Folgenden konzentriere ich mich aber auf die leibliche Dimension der Subjektivität, die für die Frage nach der Normativität des Körpers allein relevant ist.

gung, auch wenn die Alltagssprache dies nicht so ausdrückt. Und entsprechend ist auch nicht »mein Finger ist verletzt«, sondern »ich bin am Finger verletzt« die richtige Beschreibung einer erlittenen Verletzung.

Das, was wir mit diesem »Ich« ausdrücken, ist nichts Anderes als die subjektive Einheit eines Leibes, der empfindet, sich bewegt oder verletzt wird. Wenn wir fühlen, konzentriert sich der ganze Leib auf dieses Gefühl und gestaltet sich um es herum. Wenn wir uns bewegen und zum Beispiel etwas mit unserer Hand greifen wollen, bewegt sich der ganze Körper zu diesem Etwas hin, verändert sein Gleichgewicht, streckt sich hin, geht in der Handbewegung auf.

Auch wenn ich hier hauptsächlich über den menschlichen Leib schreibe, gilt dies für die Tiere genauso wie für die Menschen. Wir leben als Leib in der unmittelbaren Einheit unserer Empfindungen und Bewegungen. Diese Unmittelbarkeit bedeutet, dass das Lebewesen nicht nachträglich als Einheit seiner Empfindungen und Bewegungen konstituiert wird, sondern zugleich und ohne Distanz in jedem Teil des Leibes lebt, empfindet und sich bewegt. Wenn jemand sich kratzen will, braucht er nicht die Stelle zu suchen, die juckt, und er braucht nicht seine Hand zu suchen und wie von außen zu führen, um die richtige Stelle zu erreichen. Er ist bei sich sowohl in der juckenden Stelle wie auch in der kratzenden Hand. Deswegen finden sie sich, ohne sich suchen zu müssen.<sup>6</sup>

Der lebendige Leib hat ein nicht-intentionales, präreflexives Bewusstsein seiner selbst, wie Jean-Paul Sartre sagen würde,<sup>7</sup> in dem er sich selbst unmittelbar gegeben ist. So weiß jedes Lebewesen, wo sich die Teile und die Glieder seines Körpers befinden, auch wenn es sie

---

<sup>6</sup> Henri Bergson bemerkt zwar, »dass die Lokalisation einer Empfindung an einer Stelle des Körpers tatsächlich einer besonderen Erziehung bedarf. Es dauert eine Weile, bis ein Kind dazu kommt, genau die Stelle der Haut zu finden, wo es einen Stich empfangen hat.« (Bergson, Henri: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, aus dem Französischen von Julius Frankenberger, Hamburg 1991, 46.) Aber gerade diese Erziehung setzt voraus, so Bergson, dass jede Empfindung eine Art »Lokalfarbe« hat, die es ermöglicht, dass sie mit einer bestimmten Bewegung oder Wahrnehmung assoziiert wird. Und diese Lokalfarbe kann wiederum nicht selber durch Erziehung erworben werden. Sie ist die Art, wie der Leib sich selbst in seinen Teilen gegeben ist.

<sup>7</sup> Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, aus dem Französischen von Traugott König und Hans Schöneberg, Reinbek 1993, 21f.

nicht sieht oder berührt. Allerdings ist dieses Selbstbewusstsein nicht unabhängig von Empfindungen und Bewegungen gegeben. Wenn wir uns eine Zeit lang nicht bewegen und keine neue Empfindung haben, zum Beispiel wenn unser Bein eingeschlafen ist, wissen wir nicht »von innen aus«, wo es ist. Eine minimale Empfindung reicht allerdings aus, um uns dessen wieder bewusst zu werden.

Diese Verknüpfung zwischen leiblichem Selbstbewusstsein, Bewegung und Empfindung bedeutet, dass der Leib nicht isoliert, sondern immer zugleich ein Bewusstsein seiner unmittelbaren Umgebung ist.<sup>8</sup> Der Leib verhält sich nicht zu ihr wie zu einem getrennten Gegenstand, sondern sie bilden zusammen ein System, in dem der Leib empfinden und sich bewegen kann. Hierbei prägt der Leib durch seine Verfasstheit die Struktur seiner Umgebung, wie auch umgekehrt die Umgebung die mannigfaltigen Gegebenheiten des leiblichen Bewusstseins bedingt. Die Umwelt eines leiblichen Subjektes ist leiblich strukturiert und sie bildet wiederum den subjektiven Raum, in dem der Leib empfindet und sich bewegt.

Ein grundlegendes Element dieses Systems ist seine Orientierung. Sie hängt nicht von der natürlichen Beschaffenheit dessen ab, was uns umgibt, sondern sie geht vom Leib aus, der von Natur aus gerichtet ist. Er öffnet sich und bewegt sich nicht auf gleiche Weise in alle Richtungen, sondern privilegiert diejenige, in die unsere Augen sich öffnen und in die unsere Nase uns führt, in die auch unsere Hände und unsere Füße sich natürlich hinbewegen. Unser Mund, der zur Einverleibung von Essbarem und Trinkbarem aus der Welt und zur Kommunikation mit anderen Menschen dient, befindet sich auch auf der Seite unseres Leibes, mit der wir uns der Welt zuwenden. Und dies gilt auch für unsere sexuellen Organe.

Diese von unserem Leib privilegierte Richtung hat nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Bedeutung: Das, was für uns

---

<sup>8</sup> Die Unmittelbarkeit dieser Umgebung bedeutet hier keine Nähe innerhalb eines messbaren Raumes, sondern die Distanzlosigkeit zwischen dem empfindenden Leib und dem, was er empfindet, zwischen seinen Bewegungen und dem Umfeld, in dem er sich bewegt. Die unmittelbare Umgebung unserer Augen oder unserer Ohren ist im objektiven Raum wesentlich weiter als diejenige unseres Geruchsinns und vor allem unseres Tastsinns, wobei dieses Verhältnis bei verschiedenen Tieren sehr unterschiedlich ist. Doch für die Empfindung ist diese Umgebung immer und auf gleiche Weise distanzlos. Wir sind leiblich *beim* Gesehenen wie wir *beim* Berührten sind.

*vorne* ist, was *vor* uns steht, ist sowohl das, dem wir leiblich zugewandt sind, wie auch das, wozu wir uns in der unmittelbaren Zukunft hinbewegen oder wovon wir uns abwenden können. Diese zeitliche Offenheit des Leibes ergibt sich dadurch, dass die unterschiedlichen Felder unserer Empfindung sich nur zum Teil decken, dass aber sie dennoch durch die Einheit unserer leiblichen Subjektivität miteinander verbunden sind. Dadurch ist die unmittelbare Umwelt, die uns durch einen Sinn gegeben wird, zugleich und auch unmittelbar eine offene Möglichkeit der Empfindung für die anderen Sinne und der Bewegung für unseren ganzen Leib. Zum Beispiel ist die Umwelt, die uns durch unsere Augen, unsere Nase oder unsere Ohren gegeben ist, für unsere Hände und Füße eine offene Möglichkeit des Greifens und des Gehens, für unsere Haut eine offene Möglichkeit der Empfindung von Härte oder Wärme. Und umgekehrt kann die Umwelt des Greifens eine offene Möglichkeit des Sehens oder des Verzehens sein, wenn wir das, was wir mit unserer Hand erreicht haben, vor unsere Augen oder zu unserem Mund führen. In diesem Sinne ist das, was vor uns steht, auch das, was uns bevorsteht. Diese unmittelbare Zukunft, die uns durch die Unterschiede zwischen den Feldern unserer Empfindung gegeben ist, kann auch wiederum räumlich als die Tiefe unserer Umwelt aufgefasst werden.

Die Einzige Öffnung, die sich eindeutig auf der anderen Seite unseres Leibes befindet, dient der Ausscheidung dessen, was wir nicht assimilieren können und was wir entsprechend »hinter uns« lassen. Diese Öffnung trägt somit auch zum Gerichtetsein unseres Leibes bei.

Eine Ausnahme bildet allerdings unser Hörsinn, der nicht so gerichtet ist wie die übrigen Sinne und wie die Organe unserer Bewegungen. Er gibt uns dadurch Zugang zu einem Raum neben und hinter uns, der für uns sonst kaum erreichbar oder nur sehr eng wäre. Er wirkt aber der Orientierung unseres Leibes und unserer Umwelt nicht entgegen, sondern verleiht uns ein Gleichgewicht, das wir sonst nicht hätten.

Wir müssen uns also unsere Umwelt als das Zusammenspiel all unserer Empfindungsfelder und Bewegungsmöglichkeiten vorstellen. Sie ist dünn hinter uns, sehr dicht im gemeinsamen Feld unserer Sicht, unseres Gehör-, Geruchs- und Tastsinns, sehr weitläufig als Sichtfeld, eher seitlich gerichtet durch unseren Hörsinn. Sie macht sich überwiegend vor uns breit, wobei die einzelnen Sinnesempfindungen und ihre Zusammensetzung sich ändern, wenn auch nur ein Sinn nicht beteiligt wird. Darüber hinaus ist die leibliche Orientierung unserer Umwelt

nicht starr. Sie hängt von den Bewegungen unseres Leibes im Ganzen und in seinen Teilen ab. Drehen wir den Kopf in eine Richtung, verlagern sich unser visuelles und unser Geruchsfeld in dieselbe Richtung, ohne dass sich dadurch notwendig unser Tastfeld bewegt. Lehnen wir uns gegen eine Wand an, so wird uns unser hinteres Tastfeld mit erhöhter Intensität und Differenzierung bewusst, ohne dass sich dadurch die anderen Empfindungsfelder wesentlich verlagern. Schließen wir die Augen, so ändert sich nicht notwendig die Richtung der anderen Empfindungsfelder, wohl aber ihre Intensität und zugleich verringert sich die Reichweite unserer ganzen Umwelt. Auf ähnliche Weise verändert jede Bewegung unseres Leibes mehr oder weniger die Richtung unserer einzelnen Empfindungsfelder, ihr Verhältnis zueinander, ihre Intensität und entsprechend die Disposition unserer ganzen Umwelt.

Dieses System, das unsere Bewegungen und Empfindungen mit unserer unmittelbaren Umwelt verbindet, ist also in ständiger Bewegung und Umbildung. Es ist ein lebendiges System, dank dem wir unsere Umwelt mit Leben füllen, leiblich orientieren und besetzen. Der lebendige Leib bildet den subjektiven Pol dieses Systems. Dies unterscheidet ihn wesentlich vom Körper als *res extensa*. Es trägt dazu bei, dass der Leib nicht nur wie ein Ding beschädigt, sondern im eigentlichen Sinne verletzt werden kann.

Das heißt erstens, dass eine Verletzung uns nicht nur in unserem Körper, sondern immer auch in unserem Leib und in unserem leiblichen Verhältnis zur Welt trifft, im lebendigen Zusammenhang unserer Empfindungs- und Bewegungsfelder. Wir erleiden nicht nur einen Knochenbruch am Bein, sondern eine Unfähigkeit zu gehen und eine äußerste Empfindlichkeit an der getroffenen Stelle unseres Leibes. Wir erleiden nicht nur einen Schnitt an der Hand, sondern eine Behinderung des Anfassens und des Greifens; nicht nur die Zerstörung eines Nervenzentrums, sondern auch, vielleicht, die Lähmung (eines Teiles) unseres Leibes und die Unempfindlichkeit desselben. Für einen Rechtshänder, der an der rechten Hand verletzt ist, sind viele Objekte schwerer, das Schreiben fast unmöglich und die Erreichbarkeit vieler Gegenstände verringert. Für jemanden, der am Bein verletzt ist, sind die Distanzen, die er zu Fuß zurücklegen muss, länger. Es handelt sich hierbei nicht um ein subjektives Gefühl gegenüber einer unveränderten Welt, sondern um die tatsächlich veränderte Erreichbarkeit der Umwelt und entsprechend um die gestörte Ordnung und Orientierung unseres leiblichen Umfeldes. Eine Verletzung verändert nicht nur

unseren Leib, sondern immer auch die Weise, wie uns die Welt gegeben ist, wie wir sie erreichen können und wie wir ihr ausgesetzt sind.

Diese weltliche Dimension spielt eine entscheidende Rolle in der Bestimmung des Widerstandes unseres Leibes gegen seine Verletzung. Denn das, was eine Verletzung beeinträchtigt, ist kein isolierter Körper, sondern das Verhältnis zwischen einem Leib und seiner Umwelt. Eine Verletzung, die nicht heilt, zwingt uns dazu, dieses Verhältnis neu einzurichten. Und es gibt kaum eine Verletzung, die vollständig heilt.

Doch eine Verletzung ist nur unzulänglich beschrieben, wenn wir uns ausschließlich auf die Beeinträchtigung von Empfindungen und Bewegungen in der Welt und auf die Störung einer lebendigen Ordnung konzentrieren. Denn sie ist auch meistens ein wahrnehmbares Phänomen. Sie ist als solches ein Objekt in der Welt und nicht nur eine Beeinträchtigung des subjektiven Pols derselben. Sie ist eine Beschädigung unseres Körpers und wir nehmen sie als solche wahr.

Wie kann aber das subjektive Erleiden einer Verletzung mit ihrer objektiven Wahrnehmung derart verbunden sein, dass wir sie als dieselbe Verletzung auffassen? Diese Frage stellt sich einerseits für den Erleidenden selbst, der eine Verletzung am eigenen Körper sieht, wie er auch andere Gegenstände sehen könnte, und dennoch weiß: »Ich bin verletzt«, noch bevor er etwa Schmerzen empfindet und bevor er seine Verletzung als eine Einschränkung seines Zugangs zur Welt erlebt. Wie bezieht er diese Verletzung auf sich selbst?

Dieselbe Frage stellt sich andererseits für die Außerstehenden, die eine Verletzung sehen, sie nur als ein weltliches Phänomen wahrnehmen können und sie trotzdem als Verletzung auffassen, das heißt als etwas, das von jemandem erlitten wird. Wie ist dies möglich?

## Der eigene Leib (der Eigenleib)

Dass wir unseren wahrnehmbaren Körper mit unserem Leib als subjektivem Pol von Empfindungen und Bewegungen identifizieren, ist das Ergebnis eines doppelten Prozesses, in dem wir einerseits unseren Leib und unsere Umwelt vergegenständlichen und zum Körper bzw. zu gegenständlicher Welt werden lassen, in dem wir andererseits und zugleich unseren Körper uns aneignen und von allen anderen Körpern in der Welt abgrenzen. Dieser doppelte Prozess setzt den Leib als lebendigen Körper voraus, denn dieser ist sowohl der Ausgangspunkt seiner

Vergegenständlichung wie auch der subjektive Pol der Aneignung des Körpers und seiner Abgrenzung von der Welt. Nur ein leibliches Lebewesen kann sich einen Körper aneignen. Dieser doppelte Prozess besteht aber darin, die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Leibes zu sich selbst und zu seiner Umwelt zu verlassen und dadurch ein neues Verhältnis aus der Distanz zu ermöglichen, wobei erst diese Distanz die Identifikation zwischen dem Körper und dem Leib ermöglicht und erfordert.

Der Prozess der Vergegenständlichung unseres Leibes und seiner Umwelt beginnt, sobald wir auf der Welt sind. Auch wenn die Identifizierung von Gegenständen und besonders die Identifizierung unseres Körpers als Gegenstand nicht sofort möglich ist, fangen wir bereits mit der Geburt an, nicht nur unsere Umwelt als das zu erleben, was uns affiziert und worin wir uns zunehmend bewegen können, sondern auch zu lernen, Gegenstände in ihrer Beständigkeit wahrzunehmen und wieder zu erkennen. Später lernen wir auch, die Welt als die Gesamtheit dieser Gegenstände und als den Hintergrund jedes einzelnen zu erfahren. Dies tun wir, weil wir nicht nur als Lebewesen wie alle Tiere geworfen wurden, sondern als menschliche Kinder in eine von Menschen konstruierte und konstituierte Welt hineingeboren wurden.<sup>9</sup> Wir wurden in dieser Welt von Menschen empfangen,<sup>10</sup> die sie uns als unsere Welt vermitteln und uns in sie hineinführen. Sie zeigen uns Gegenstände und benennen sie, so dass wir sie zu erkennen lernen. Sie erscheinen uns selber als wiederkehrende Individuen, die uns ansehen und ansprechen, die wir zu identifizieren lernen und deren Namen wir uns auch merken können. Sie sprechen uns als dieselben an und geben auch uns einen Namen, an dem wir uns selber erkennen.

Die Welt, in die wir so hineinwachsen, besteht für uns aus intentional erreichbaren Gegenständen, die nicht nur für uns, sondern auch für die anderen Menschen da sind, mit denen wir über sie sprechen können. Sie besteht aus Gegenständen, die auch da bleiben, wenn sie unsere Sinne nicht unmittelbar affizieren und wenn sie nicht für uns in einem unmittelbaren praktischen Kontext stehen. Das heißt,

<sup>9</sup> Vgl. Schües, Christina: *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg/München 2008, besonders Teil II, Kap. IV, Abschnitt 5.2: »Geburt als Bedingung von Intentionalität – Der Grund-Satz«, 289–301, sowie in diesem Band: »Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen – Die Normativität der leiblichen Ordnung«, 73–95.

<sup>10</sup> Vgl. Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München 1987, 217 ff.

dass unser Bezug zu diesen Gegenständen auch Bewegungen ermöglicht, die frei von jeder praktischen Bedeutung sind. Wir können etwas zeigen, ohne es greifen zu wollen. Wir können auch, unabhängig von ihrem praktischen Kontext, eine Bewegung nachahmen oder sie üben.

In dieser Welt von Gegenständen<sup>11</sup> ist nun unser Leib für uns nicht nur der subjektive Pol von Empfindungen und Bewegungen, sondern auch ein Körper unter anderen Körpern, den wir wahrnehmen können, wenn auch mit gewissen Einschränkungen. Wir können bestimmte Stellen und Glieder unseres Körpers situieren, zeigen und benennen. Wir können auch diesem Körper und seinen Teilen objektive Eigenschaften zuschreiben.

Die Körperwerdung unseres Leibes erfolgt nicht nur dadurch, dass wir in der Welt einen Körper als unseren wahrnehmen, sondern auch indirekt durch unsere Wahrnehmung anderer Gegenstände. Denn alle Gegenstände, die wir wahrnehmen, verweisen auf die Stellung unseres Körpers als den Ort, von dem aus sie wahrgenommen und erreicht werden. Dieser Ort ist nun keine leere Stelle im Raum oder der körperlose Nullpunkt unserer Wahrnehmung. Er ist notwendig leiblich, denn er könnte sonst keinen Gegenstand intentional erreichen. Maurice Merleau-Ponty spricht von einer Zwischenleiblichkeit, die das Sichtbare und Berührbare mit dem Sehenden und Berührenden verbindet und die ausmacht, dass das Sehende im Gesehenen indirekt sichtbar, das Berührende im Berührten selbst berührbar wird.

Die indirekte Selbstwahrnehmung des Wahrnehmenden in den Gegenständen seiner Wahrnehmung gründet auf dieser gemeinsamen Leiblichkeit, ohne die sie unmöglich wäre. Sie entsteht aber durch die Trennung zwischen dem, was vor uns steht, und uns selbst. In dieser Trennung bleiben wir zwar leiblich verbunden mit unserem Gegenstand, aber wir setzen uns ihm auch entgegen, insofern er uns entgegensteht. Und im Gegensatz zu den Feldern unserer Empfindung und unserer leiblichen Bewegung nehmen wir diese Gegenstände nicht mit uns, wenn wir uns bewegen. Sie bleiben an ihrer Stelle stehen, so

---

<sup>11</sup> Auch wenn wir die Beziehung zu Personen in der Welt nicht auf einen Bezug zu Gegenständen reduzieren können, gehören doch für uns die anderen Menschen zur Welt der Gegenstände, insofern sie wahrgenommen und wieder erkannt werden können, insofern also das Wort der Beziehung, wie Martin Buber schreibt, sie für uns in die Welt der Gegenstände einbindet. Vgl. Buber, Martin: »Ich und Du«, in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, 37, 41 f.

dass wir uns der Diskrepanz zwischen ihrer Stellung und unserer Bewegung bewusst werden. Sie rutschen zum Beispiel in unserem Wahrnehmungsfeld nach links, wenn wir uns nach rechts wenden, oder sie kommen uns entgegen, wenn wir uns zu ihnen hinbewegen. Dadurch erfahren wir indirekt unsere Bewegungen als körperliche Bewegungen, die in der gegenständlichen Welt situiert werden können. Wir erfahren entsprechend unseren Leib als Körper.

Anders auch als unsere Empfindungsfelder, die das Ganze unserer Empfindungen und unserer möglichen leiblichen Bewegungen ausmachen, haben die Gegenstände unserer Wahrnehmung immer eine Seite, die wir nicht wahrnehmen und die dennoch notwendig zu ihnen gehört. Wir nehmen jeweils nur eine Seite von ihnen wahr und die andere wird uns nur vor dem Horizont der Welt mitgegeben. Diese Einseitigkeit der Wahrnehmung verweist nicht nur auf das Gerichtetsein unseres Leibes als ihre Quelle, sondern sie lässt uns auch indirekt die Orientierung unseres Körpers erfahren: Als Leib sind wir den Gegenständen zugewandt, als Körper sind wir ihnen entgegengesetzt.

Auf diese Weise trägt die Orientierung der gegenständlichen Welt zur indirekten Konstitution unseres Körpers als privilegierten Gegenstandes in der Welt bei.<sup>12</sup> So verweist die Verteilung der Gegenstände unserer Wahrnehmung neben-, hinter- oder übereinander bzw. links oder rechts von einer intentionalen Achse in unserem Wahrnehmungsfeld auf das Gerichtetsein und auf die aufrechte Haltung unseres Leibes und wir erfahren dadurch indirekt die Eigenschaften unseres Körpers in seinem Verhältnis zur Welt. Nach Merleau-Ponty wird diese Berührbarkeit des Berührenden und Sichtbarkeit des Sehenden noch eindeutiger vor dem Blick der anderen: »Sobald wir andere Sehende sehen, haben wir nicht mehr nur den Blick ohne Pupille vor uns, das spiegelnde Glas der Dinge, diesen schwachen Abglanz, dies Phantom unserer selbst, das sie hervorrufen, indem sie uns zwischen ihnen einen Ort zuweisen, von wo aus wir sie sehen: fortan sind wir uns durch fremde Augen voll sichtbar: diese Leerstelle, an der sich unsere Augen und unser Rücken befinden, ist von nun an gefüllt, angefüllt mit ebenfalls Sichtbarem, aber mit einem solchen, über das wir nicht ver-

---

<sup>12</sup> Zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Leib und Raum vgl. u. a. Bollnow, Otto Friedrich: *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963, besonders Teil I, Kap. 3 (»Das natürliche Achsensystem«) und Kap. 4 (»Die Mitte des Raums«), auch wenn Bollnow die Unterscheidung zwischen Körper und Leib anders setzt, als ich es hier tue.

fügen«. <sup>13</sup> Vor den anderen ist unser Leib zum Körper geworden und er ist als Körper sichtbar und berührbar.

Und doch ist es für uns in unserer alltäglichen Einstellung selbstverständlich, dass dieser Körper kein beliebiger Gegenstand in der Welt, sondern unser eigener Körper ist. Wir gehen sogar davon aus, dass wir mit diesem *Körper* empfinden und uns bewegen. Wir unterscheiden also nicht zwischen unserem wahrnehmbaren Körper und unserem lebendigen Leib. Wir identifizieren den einen mit dem anderen. Wir setzen sie zwar nicht gleich wie zwei Gegenstände, deren Identität wir behaupten würden, denn unser Leib ist für uns nie ein Gegenstand, sondern der Ausgangspunkt unseres intentionalen Zugangs zur Welt der Gegenstände. Wir setzen sie aber gleich, indem wir unserem Körper eine von innen gelebte Empfindlichkeit und Beweglichkeit zuschreiben, die im eigentlichen Sinne nur unserem Leib zukommen kann.

In der Welt lernen wir zwar, unseren Leib aus der Distanz als Körper wahrzunehmen. Wir vergegenständlichen ihn. Aber umgekehrt eignen wir uns diesen Körper auch wieder an und »verleiblichen« ihn. Wie können wir dies tun? Wie können wir uns diesen Gegenstand derart aneignen, dass wir ihn als unseren Leib, als uns selbst erfassen?

Bereits René Descartes bemerkte, obwohl er von einer Trennung zwischen Körper und Seele ausging, dass unser Körper der einzige Gegenstand ist, der immer bei uns ist und von dem wir uns nicht trennen können. <sup>14</sup> Unser Körper ist sogar derart bei uns, dass wir ihn nur bedingt und nie vollständig aus der Distanz betrachten können. Wir können genauso wenig unsere Stirn wie unseren Rücken sehen, es sei denn in einem Spiegel. Wir können Teile unseres Rückens auch kaum berühren, und dann nur mit den Fingerspitzen. Und viele Teile unseres Körpers sind zum Beispiel für unseren Mund nicht erreichbar. Wir können weder unseren Körper so wenden noch uns um ihn herum so bewegen, dass wir ihn von allen Seiten wahrnehmen können, obwohl er beweglich und wir mobil sind. Diese Unmöglichkeit liegt darin, dass wir uns dazu wohl um uns selbst drehen müssten und nicht um einen Gegenstand, der uns fremd wäre. Unser Leib und unser Körper sind also nicht

---

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 1986, 188 (leicht veränderte Übersetzung).

<sup>14</sup> Vgl. Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, aus dem Lateinischen von Artur Buchenau, Hamburg 1994, 65.

zwei getrennte Gegenstände, sondern die zwei Seiten eines lebendigen Körpers in der Welt.

In diesem Sinn beschreibt Maurice Merleau-Ponty, wie etwa die Hand, mit der wir in der Welt Gegenstände berühren, zugleich für unsere andere Hand und für unseren Blick ein möglicher Gegenstand ist.<sup>15</sup> Sie greift einerseits mit absoluter Treffsicherheit einen Stift auf einem Tisch, weil sie mit unserem Blick eine leibliche Einheit bildet und so bereits bei dem Stift ist, zu dem sie sich hinbewegt. Aber sie ist auch ein Gegenstand für denselben Blick, der die Distanz zwischen Hand und Stift sieht und messen könnte. Sie ist auch ein Gegenstand für unsere andere Hand, die sie berühren könnte. Umgekehrt ist die gesehene und berührte Hand nicht nur ein Objekt vor unseren Augen und unter unserer anderen Hand, sondern ihre Bewegung ist leiblich und sie wird als solche durch den ganzen Leib als Einheit vollzogen. Unser Körper kann nie auf seine Gegenständlichkeit reduziert werden, er ist zugleich unser Leib.

Und doch hebt diese mehrfache Angleichung von Körper und Leib nicht die Diskrepanz zwischen den zwei Zugangsweisen, die sie für uns bedeuten. Meistens merken wir diese Diskrepanz wegen der Verschränkung zwischen Körper und Leib nicht. Wir merken sie aber unter anderem, wenn es eine desorientierende Veränderung in der Weise gibt, wie unser objektiver Körper uns gegeben wird, etwa wenn wir uns in einem Spiegel sehen und eine Stelle an unserem Kopf berühren wollen. Wir bewegen dann meistens unsere Hand in die falsche Richtung, wenn sich unsere Bewegung nach unserem Spiegelbild richtet, und in die richtige, wenn sie unserem leiblichen Gefühl folgt. Eine ähnliche Diskrepanz erfahren wir, wenn wir mit überkreuzten Armen und umgedrehten Händen unsere Finger verschränken und dann einen Finger zu bewegen versuchen, den jemand uns zeigt, ohne ihn zu berühren. Auch dann unterbricht sich die Assoziation zwischen unserem (sich bewegenden) Leib und unserem (gesehenen) Körper. Wir bewegen nicht selten den falschen Finger. Dies ändert sich allerdings, sobald jemand den zu bewegenden Finger berührt, denn dann wird die leibliche Verknüpfung zwischen Empfindung und Bewegung wieder hergestellt.

Dass wir also meistens im Alltag unseren Körper mit unserem Leib identifizieren, kann weder bedeuten, dass wir in unserem Körper

---

<sup>15</sup> Vgl. Merleau-Ponty 1986, 176.

empfinden und uns mit ihm bewegen, noch dass wir unseren Leib wahrnehmen, sondern es rührt erstens von daher, dass unser Körper unter allen Gegenständen der Welt eine privilegierte Stellung hat, von der wir uns nie trennen können und die derjenigen des Leibes ähnelt: Er ist immer bei uns und er wird uns auch in unserer Wahrnehmung von Gegenständen in der Welt als das gegeben, von wo aus wir diese erreichen. Die Identifizierung rührt zweitens von daher, dass unser Körper der einzige Gegenstand ist, in dem unser Leib für uns indirekt sichtbar und berührbar ist. Auf die Quelle unserer Empfindungen und Bewegungen, die für uns nie ein Gegenstand sein kann, können wir sonst unsere Aufmerksamkeit nur lenken, wenn wir uns von der alltäglichen und wohl auch wissenschaftlichen Einstellung einer intentionalen Beziehung zur Welt abwenden und uns fragen, woher wir die Welt betrachten. Dies tun aber nur wenige Menschen und wir tun es selten.

Die Identifizierung unseres Körpers mit unserem Leib geht einher mit einer Grenzziehung zwischen ihm und allen anderen Gegenständen in der Welt. Auf unserer Seite dieser Grenze steht der eigene Körper, der uns nie gegenübersteht und der immer von Sichtbarem zu Sehendem, von Berührtem zu Berührendem umschlagen kann. Alle anderen Körper gehören für uns zur Welt der Gegenstände, die uns zwar mehr oder weniger nah und vertraut sein können, die uns auch gehören können und die trotzdem nicht unser eigener Körper sind im Sinne des Eigenkörpers.

Diese Grenze ist nicht objektiv. Sie kann nicht von außen festgelegt und beschrieben werden, denn sie würde dann zur Welt der Gegenstände gehören. Sie ist eine Grenze zwischen Eigenem und Fremdem, die nur asymmetrisch vom Eigenen her bestimmt werden kann. Sie hängt vom Prozess der Aneignung des eigenen Körpers ab und nicht von objektiven Kriterien wie die Fläche unserer Haut oder die Maßen unseres Körpers. Sie hängt also von der Weise ab, wie unser Körper uns gegeben wird und wie wir ihn uns aneignen: als Objekt unserer Wahrnehmung, im Spiegel der geordneten Welt oder vor dem Blick der anderen Menschen.

Nun sind die Aneignung des eigenen Körpers und die Grenzziehung zwischen ihm und allen anderen Gegenständen in der Welt die Bedingungen dafür, dass wir nicht nur leiblich, sondern auch in Bezug auf unseren Körper die Erfahrung machen können, dass wir verletzt sind. Danach ist eine Verletzung für uns nicht nur etwas, das wir emp-

finden und das unser Verhältnis zu unserer Umwelt stört oder zerstört, sondern auch etwas, was wir wahrnehmen können. Auf Grund der Identifizierung meines Körpers mit meinem Leib ist die Wunde, die ich an meinem Bein sehe, *dieselbe* Verletzung wie diejenige, die ich im Schmerz empfinde und die mich daran hindert zu gehen. Und sie ist auch dann meine Verletzung, wenn ich sie nur von außen wahrnehme aber keinen Schmerz empfinde und keine Veränderung meiner Beweglichkeit merke. Denn das Blut, das ich fließen sehe, ist *mein* Blut. Dasselbe gilt für eine Verletzung, die ich nur über den Blick anderer erfahre, etwa wenn diese bei der Ansicht meines verletzten Gesichts zurückschrecken, bleich werden oder erstarren. Denn ich weiß, dass *ich* es bin, der diese Reaktion bei ihnen auslöst, und nicht etwa ein Körper, mit dem ich nur äußerlich verbunden wäre.

Darin liegt – neben unserem leiblichen Widerstand gegen die Störung unseres Empfindungsfeldes und die Beeinträchtigung unserer Beweglichkeit – ein zweiter Grund des Widerstands unseres Leibes gegen jede Verletzung, die uns affiziert. Denn das, was wir als Verletzung erfahren, ist, insofern wir es wahrnehmen oder im Blick der anderen erfahren, eine Beschädigung unseres Körpers. In der Welt unserer Erfahrung können wir aber nicht umhin, uns mit diesem Körper zu identifizieren. Und doch widerstrebt es uns, seine Beschädigung in unser Leben zu integrieren. Die Verletzung bleibt uns fremd und mit ihr wird für uns etwas fremd im eigenen Körper.

Diese Fremdheit der Verletzung ist etwas, das in unser Leben einbricht. Sie ist nicht die natürliche Fremdheit bestimmter Teile oder Aspekte unseres Körpers, die damit zusammenhängen, dass wir uns selbst nur beschränkt und immer aus einer bestimmten Perspektive erfahren, dass uns zum Beispiel unser Profil weniger vertraut ist als unser Gesicht, das wir immer von vorne im Spiegel sehen. Sie ist eine Fremdheit, die die Grenzziehung zwischen dem, was zu uns gehört, und dem, was für uns ein Gegenstand ist oder sein sollte, übertreten hat. Wir müssen sie als ein Teil von uns erkennen, obwohl wir sie nicht assimilieren können.

In extremen Fällen kann dieser Widerstand unseres Leibes gegen die Verletzung unseres Körpers zu einer Spaltung zwischen Leib und Körper führen, wie etwa im Phänomen des Phantomgliedes:<sup>16</sup> Nach der Amputation eines Gliedes »weigert sich« der Leib, die wahrnehmbare

<sup>16</sup> Zum Phänomen des Phantomgliedes, vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie*

und wahrgenommene Amputation in sein Leben zu integrieren, und hat weiterhin Empfindungen im nicht mehr vorhandenen Glied, bzw. er bewegt dieses, zieht es etwa zu sich, um durch eine Tür zu gehen.

Meistens führt allerdings der Widerstand des Leibes gegen die Assimilierung der Verletzung nicht zu einer dermaßen radikalen Wahrnehmungs- und Verhaltensstörung. Aber jede Verletzung bedeutet für uns die Störung unseres Verhältnisses zum eigenen Körper und zur gegenständlichen Welt. Sie bedeutet die Durchbrechung der Grenze zwischen dem, was uns eigen und was uns fremd ist. Deswegen markiert jede Verletzung nicht nur – im besten Fall – den Anfang eines Heilungsprozesses, sondern auch den Anfang eines Prozesses der Anpassung, in dem wir uns unseren Körper neu aneignen, in dem wir unser Verhältnis zur Welt neu erfinden und die Grenzziehung zwischen Eigenem und Fremden neu bestimmen müssen. Diese neue Ordnung unserer Erfahrung wird immer die Spur der Verletzung behalten, die sie ausgelöst hat.

## Die Normativität des verletzlichen Körpers

Der leibliche Widerstand gegen eine erlittene Verletzung ist also ein doppelter. Er ist erstens ein Widerstand des lebendigen Leibes gegen die unmittelbare Beeinträchtigung seiner Empfindsamkeit und seiner Beweglichkeit. Er ist zweitens ein Widerstand des Leibes gegen die Beschädigung seiner selbst als Eigenkörper in der Wahrnehmung. Dieser doppelte Widerstand macht aus, dass wir eine Verletzung immer als etwas erfahren, was nicht sein soll. Er ist die Quelle einer Normativität des Leibes, die nicht von äußeren Normen oder von einer Ordnung der Vernunft abhängt, sondern durch und durch leiblich ist.

Diese Normativität des Leibes ist keine ethische und auch keine soziale oder politische Normativität. Denn sie schreibt nicht vor, was wir tun oder lassen sollen. Sie ist aber vielleicht eine Bedingung jeder Normativität, die unser Handeln betrifft.

Sobald nämlich eine Verletzung nicht die eigene ist, die nur erlitten werden kann, sondern diejenige anderer Menschen, dann wird sie uns weder in der Unmittelbarkeit unserer Empfindlichkeit und un-

---

*der Wahrnehmung*, aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin 1966, Teil I, Kap. I, §3 und 5.

serer Beweglichkeit noch in der Selbstbezüglichkeit unseres eigenen Körpers gegeben. Sie ist uns nur als Verletzung zugänglich, weil sich uns jemand als verletzlich präsentiert, weil jemand sich uns in seiner Verletzlichkeit aussetzt und zugleich diese Verletzlichkeit als das präsentiert, was nicht sein soll. Die Verletzlichkeit der anderen ist für uns in dem Sinne zugänglich und zugleich ethisch normativ (ohne jedoch bereits universale Normen zu formulieren), weil sie an uns in der Form eines Verbots adressiert wird. Emmanuel Levinas hat auf unvergleichbare Weise auf diese Quelle des Ethischen im Wort des verletzlichen und sterblichen Anderen hingewiesen.<sup>17</sup>

Umgekehrt können wir unsere eigene Verletzlichkeit als Quelle einer sozialen Normativität einsetzen. Sie entsteht dadurch, dass wir uns vertrauend den anderen aussetzen, als verletzlich in die Beziehung eintreten und aufgrund dieser Verletzlichkeit eine Verpflichtung der anderen uns gegenüber entstehen lassen. Die Verletzlichkeit des Vertrauenden ist zwar nicht als solche schon normativ. Sie wird es aber dadurch, dass sie zusammen mit dem Objekt des Vertrauens dem anderen anvertraut wird. »Für den Vertrauenden ist seine Verwundbarkeit das Instrument, mit dem er eine Vertrauensbeziehung in Gang bringt. Erst aus seinem eigenen Vertrauen ergibt sich die Möglichkeit, als eine Norm zu formulieren, dass sein Vertrauen nicht enttäuscht werde.«<sup>18</sup>

Sowohl die ethische Normativität des Wortes des anderen wie auch die soziale Normativität des Vertrauens haben eine andere Quelle als die bloße Normativität des verletzlichen Körpers. Sie verweisen aber beide auf die Normativität des Leibes, die besagt, dass eine Verletzung nicht sein soll, und ohne die sie nicht gedacht werden könnten.

---

<sup>17</sup> Vgl. Levinas 1987, 103 und passim.

<sup>18</sup> Luhmann, Niklas: *Vertrauen*, Stuttgart 1968, 55.

