

„Authentizität und Konstruktion. Körperbegriffe zwischen historischer Relativität und unmittelbarer Gegenwärtigkeit“, in: Das Harte und das Weiche.

Körper - Erfahrung - Konstruktion. (Hg.) STACHE, ANTJE. Bielefeld 2006, S. 119-142

## **Authentizität und Konstruktion: Körperbegriffe zwischen historischer Relativität und unmittelbarer Gegenwärtigkeit**

Christoph Asmuth (Berlin)

»Newton hat die Farben zu scheiden gewußt, wie wird der Psycholog heißen, der uns sagen wird woraus die Ursachen unserer Handlungen zusammengesetzt sind? Die meisten Dinge wenn sie uns merklich werden sind schon zu groß wenn wir sie gewahr werden ob ich den Keim in der Eichel mit dem Mikroskop oder den 200jährigen Baum mit bloßen Augen ansehe, so bin ich gleich weit vom Anfang. Das Mikroskop dient nur uns noch mehr zu verwirren. So weit wir mit unsern Tubis reichen können sehen wir Sonnen, um die sich wahrscheinlich Planeten drehen; daß in unserer Erde so etwas vorgeht, davon überführt uns die Magnet-Nadel. Wie wenn sich dieses noch weiter erstreckte, wenn sich in dem kleinsten Sandkörnchen ebenso Stäubchen um Stäubchen drehen, die uns zu ruhen scheinen, wie die Fixsterne? Es könnte ein Wesen geben, dem das uns sichtbare Weltgebäude wie ein glühender Sandhaufen vorkäme. Die Milchstraße kann ein organischer Teil sein, in wieferne ließe sich die Vegetation aus diesem System erklären? Es gibt nur eine einzige grade Linie, aber eine unendliche Menge krummer, wenn sich also ein Körper bewegt, so läßt sich eine unendliche Summe gegen eins setzen, daß es eine krumme sei, und für jede Krümmung läßt sich ein Mittelpunkt angeben. [...] Das Licht allein scheint hiervon eine Ausnahme zu machen, da es aber vermutlich schwer ist, so wird es doch gebogen. [...] Unsere Erde ist uns freilich das Sonderbarste, so wie unsere Seele die sonderbarste Substanz, weil wir jene allein selbst bewohnen, und diese allein selbst sind. Wenn wir nur einen Augenblick einmal etwas anderes sein könnten. Was würde aus unserm Verstand werden, wenn alle Gegenstände das wirklich wären wofür wir sie halten?«

(Lichtenberg, Georg Christoph: *Sudelbücher*, H. C [303], in: ders. *Schriften und Briefe* (Hg.) Promies, Wolfgang. München 1968, Bd. 1, S. 213f.)

Die exakten Wissenschaften, die Erschließung neuer, differenzierter Lebensräume, die Fortschritte der Biologie und der Medizin erschüttern das Selbstverständnis des Menschen ebenso, wie sie es stärken. Insbesondere die Körperlichkeit des Menschen hat seine scheinbare Selbstverständlichkeit verloren. Aufgespannt durch scharfe Differenzierungen – Körper, Geist, Natur, Kultur,

Biologie, Leben, Sport, Schönheit, Gesundheit, Arbeit, Medien – scheint die identische Ganzheit des Körpers zu verschwinden. In den folgenden sechs Abschnitten soll die These erhärtet werden, daß die Authentizität des Körpers auf der einen und die Konstruktion des Körpers auf der anderen Seite nicht ausreichen, um die problematische Situation des Körperbegriffs selbst begrifflich zu machen. Dabei soll es (1) darauf ankommen, argumentativ zu untermauern, daß die dem Körper zugesprochene Unmittelbarkeit nicht dazu tauglich ist, einen angemessenen Körperbegriff zu entwickeln. Die Alternative einer Körperkonstruktion (2), in welcher der Körper sich darstellt, als durch kulturelle oder soziale Vermittlung hergestellt oder ›erfunden‹, scheidet an der Frage nach der Solidität des Körperlichen, das durch keine bloße Konstruktion erklärt werden kann. Ein Blick auf (3) das archaische Griechenland, (4) Platon und (5) Descartes erhärtet die These, daß (6) die Differenzierungen des Körpers gedanklicher Natur sind und daß es darauf ankommt, zu fragen, woraufhin diese Differenzierungen getroffen werden, welchen Zweck sie haben, welchem Ziel sie dienen, welche Fragen sie beantworten und welche Plausibilität sie erlangen können.

## 1. Authentizität

Die Authentizität des Körpers hat Konjunktur. Der Körper verspricht, was keine Theorie der Gesellschaft, keine Theorie der Kommunikation, keine Philosophie der Sprache und schon gar keine Wissenschaftstheorie einlösen kann: – einen originären Zugang zur Wirklichkeit. Der Körper verspricht ein emanzipatives Potential, an dem die Kritik des Bestehenden sich festmachen kann. Der Körper verspricht Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit. Die Bewegung des Körpers in Sport, Tanz, in der Sexualität, beim Gehen, als Figur im Theater entzieht sich dabei entschieden allen diskursiven und propositionalen Strukturen, so daß das Originäre im Performativen, das Authentische in der Bewegung, das Unmittelbare in allem Vermittelten durchscheint. Hier – so die Hoffnung – müßte sich anknüpfen lassen, jenseits von Metaphysik und vernunftorientierter Theorie, jenseits von diskursiver Verkopftheit und propositionaler Zuschnürung, um ein neues, ein körperliches Wirklichkeitsverständnis zu etablieren.<sup>1</sup> Der Körper selbst rückt ins Zentrum; er wird aller theoretischen Implikationen beraubt, insbesondere des Zusatzes »-begriff«, in der tra-

1 Vgl. zur historischen Anthropologie mit ihren z. T. in gravierender Weise differierenden methodischen und begrifflichen Ansätzen: Wulf, Christoph: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim/Basel 1997; Vogel, Jakob: »Historische Anthropologie«, in: *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*. (Hg.) Cornelißen, Christoph, Frankfurt a. M. 2000, S. 295-306; Dülmen, Richard von: *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Köln u. a. 2001; Tanner, Jakob: *Historische Anthropologie zur Einführung*. Hamburg 2004.

ditionellen Rede z. B. vom »Körperbegriff«. Damit öffnet sich der Körper in seiner Unmittelbarkeit und Authentizität den Räumen des Sozialen, der Geschichte, der Kunst, ohne selbst in sie einzugehen, geschweige denn, in ihnen aufzugehen. Er residiert im schönen Jenseits aller Theorie. Obwohl das Kulturelle, Soziale und Gesellschaftliche an ihm festgestellt wird, ja sogar behauptet wird, daß der Körper ohne die Schichten und Sphären, in denen er uns jeweils entgegentritt, nicht zu haben ist, wird doch mit seiner Authentizität argumentiert, in seinem Namen gefordert und verworfen.<sup>2</sup>

Damit rückt die Unmittelbarkeit des Körpers in den Vordergrund, das Konzeptionelle verschwindet an ihm. Es geht nicht mehr um Körperkonzepte oder – wie man sich auch ausdrücken kann – um die Zuschreibung von körperlichen Attributen in diskursiven Prozessen, sondern um den Körper selbst. Dieser dunkle Raum voller Empfindung muß befreit werden von den Zwangsmaßnahmen gesellschaftlicher, traditionaler oder konventioneller Fesselung. Seine Freiheit ist irreduzibel, emotional, antibürgerlich, noch nicht einmal individuell. Sie spricht sich aus in der Freiheit seiner Bewegungsgrade. Diese Freiheit ist vorpolitisch, damit aber gerade nicht un-politisch. Er ist das einzige, das wir sind, das einzige, das sich allen Zuschreibungen von jeher entzogen hat, etwas, dem jede Zuschreibung nachträglich und von außen zukommt. Unser ganzheitlicher Körper, der nicht Objekt und Sklave ist der Biologie, Anatomie, Züchtigung und Bestrafung, bietet möglicherweise von sich aus eine Stelle im Raum, die unvertretbar von mir, d. h. meinem Körper, besetzt ist, eine Stelle, an dem meine Existenz authentisch aufscheint.

Hier knüpft sich die Hoffnung, es müsse der Körper sein, von dem her eine Erneuerung, eine Reform, ja sogar – in eins und zugleich – Erfahrung und Methode in interdisziplinärer Feinstofflichkeit gewonnen werden könnten. Die Körperlichkeit jedenfalls rebelliert gegen vorschnelle Fixierungen und Schematisierungen: alle biologistischen Festlegungen scheitern an der Selbsterfahrung des Körpers; das sexuell-biologische wie das gesellschaftliche Geschlecht kapitulieren vor der körperlichen Authentizität. Das Rhythmische der Bewegung, quasi-mystische Entrückungszustände in der ausdauernden Bewegung, Rhythmus und Tanz lassen unmittelbar erfahrbar werden, welche Räume das

2 Vgl. Lorenz, Maren: *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*. Tübingen 2000. Lorenz referiert eine Fülle Literatur zum Thema. In ihrer Einführung weist sie ihre Vorannahmen aus. Diese sind: 1) Das menschliche Handeln und Denken ist notwendigerweise körperfixiert (20); 2) der Körper wurde als selbstverständlich vorausgesetzt und deswegen vergessen (18); 3) in den hochtechnisierten Ländern gibt es eine Hinwendung zum Körperlichen (19). Das neue Körperbild ist eingespannt in einen Rahmen der von Extremen begrenzt wird: »Essentialismus« oder »soziale Konstruktion«, »Biologismus« oder »Kulturalismus«. Unübersehbar fehlt das Verständnis für die Abstraktheit des »Körpers«, um so mehr, wenn die Differenz von Körper und Körperbegriff nicht zureichend reflektiert wird. Freilich wird zugestanden, daß vom Körper nur im Rahmen der Sprache, der sozialen Interaktion oder in Diskursen gesprochen werden kann; andererseits gelingt es mühelos gegen Theorie und Generalisierung den Körper stark zu machen in seiner Authentizität (15), der sich der Generalisierung entziehen soll.

Körperliche auszumessen hätte. Erfahrungsräume, Raumerfahrungen: sie manifestieren sich im Körper, in unserem Körper, in meinem Körper, jenseits aller Transzendenz: in der Körperbewegung, die den Raum allererst erzeugt, in dem der Körper agiert. Wird der Körper in seine Freiheit entlassen, kann er sich spüren, in seiner authentischen Unmittelbarkeit, in dem Raum, den er sich selbst durch seine Bewegung gibt.

Dazu paßt der Befund, daß in den vergangenen Jahren zunehmend dem Körperlichen besondere Beachtung geschenkt wird, dies unter dem Gesichtspunkt der Authentizität.<sup>3</sup> Diese Authentizität scheint jedoch eine illusionäre Zuschreibung. In einem ersten Anlauf zeigt sich nämlich, daß sich im Sprechen und Nachdenken über den Körper und die Körperlichkeit die Erfordernisse der Theorie nicht suspendieren lassen. Das Operieren im Bereich des Diskursiven läßt sich auch dann nicht über Bord werfen, wenn der Gegenstand nachgerade das Nicht-Diskursive schlechthin zu sein scheint. Nicht einmal in einer völlig abstrakten Rede über das schlechthin Unsagbare läßt sich das Sprechen suspendieren oder hintergehen. Darin besteht eine Insistenz des Nachdenkens, daß es sich schlechthin nicht eliminieren läßt. Authentizität und Unmittelbarkeit sind nur zu gewinnen im Medium des Diskursiven. Das gilt um so mehr auch in jenen Bereichen, in denen man sich dem Vordiskursiven, dem Subliminalen, dem Verdrängten, dem Vor- und Unbewußten zuwendet, als welches sich zahlreiche Phänomene des Leiblichen zeigen. Gerade dadurch, daß sie in das Zentrum rücken, entziehen sie sich nicht den kognitiven Prozessen, sondern fallen unter deren Regeln und proprietären Gesetzmäßigkeiten. Diese sind immer etwas Allgemeines.

Für den Körper bedeutet dies zunächst, daß er nicht ohne weiteres in die Funktion des Basalen und Zugrundeliegenden gerückt werden kann.<sup>4</sup> Ihm haftet durch die Sprache, in der wir über ihn sprechen, zugleich das Allgemeine an. Vom Körper ist nämlich nie ohne Körperbegriff die Rede. Die Vorstellung ist naiv, daß die körperlichen Prozesse durch ihre tief in die menschliche Existenz einrückende Mächtigkeit in gewisser Hinsicht grundlegender sein müßten als die abstrakten kognitiven Prozesse. Abgesehen davon, daß darin ein Dualismus zum Ausdruck kommt, den diese Theorie gerade zu vermeiden sucht, spricht sich darin die Überzeugung aus, das Denken und Sprechen käme zu den in ihrer Konkretheit sich anbietenden Dingen nachträglich hinzu und bilde dann eine Art verdünnter, abstrakter Verdopplung des Ursprünglichen und Eigentlichen.

Tatsächlich liegen dieser Vorstellung vom Körper triviale Vorannahmen zugrunde, die dann in den Rang von philosophischen Prinzipien gehoben wer-

3 Vgl. neuerdings: Böhme, Gernot: *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen 2003.

4 Vgl. dagegen: Johnson, Mark: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reasoning*. Chicago/London 1987.

den, etwa daß das Körperliche unser Leben steuert und beherrscht, daß Denken, Fühlen, Empfinden mentale Vorgänge seien, die sich einzig *in* unserem Körper abspielten. Legt man diese sicher zutreffenden Vorannahmen als grundsätzliche Position z. B. einer Theorie des Körpers zugrunde, so kann leicht der Eindruck entstehen, daß hier sowohl Erklärungen zu gewinnen seien über die Art und Weise in der wir anschauen, denken, fühlen und empfinden als auch darüber, *was* wir anschauen, denken, fühlen und empfinden. Allerdings tendieren diese Überlegungen zu einem Physikalismus, ohne daß geklärt oder durchschaut wäre, *was* der Körper ist oder besser: wie Denken und Sprechen über den Körper überhaupt möglich sind. Das Vorhaben einer körperbasierten Theorie des Körpers bleibt – mit einem Wort gesagt – unkritisch.

Das innovative Potential, daß darin besteht, die alte Metaphysik mit ihrem Vorrang des Geistigen zu beseitigen, verkehrt sich in eine unkritische Theorie des Körperlichen. Ihre argumentative Grundlage liegt in einer Rekonstruktion vergangenen Denkens über den Körper. Die Alten hätten, diesem Szenario folgend, einen Dualismus vertreten, der Körper und Geist als ontologisch disjunkte Entitäten aufführte: der körperliche Mensch auf der einen, der geistige Mensch auf der anderen Seite. Dabei sei die Hierarchie des Geistes über den Körper eben so zentral gewesen, wie die Herrschaft des Mannes über die Frau. Die Folgen dieses Prozesses seien nicht mit ihren Urhebern und dogmatischen Vertretern zugrunde gegangen, sondern speisten nach wie vor den technischen Umgang mit dem Körper in Medizin und Biologie ebenso wie den instrumentellen Umgang in Sport, Schönheitsindustrie und Medien. In einem zweiten Schritt gelte es nun, so die häufige Schlußfolgerung, diese repressiven Hierarchien, Normierungen und Instrumentalisierungen im Namen der Authentizität des Körpers darzustellen, zu kritisieren und an deren Beseitigung mitzuhelfen.

Die Authentizität, für die dieses Konzept plädiert, ist allerdings nicht in der notwendigen Unmittelbarkeit herauszudestillieren. Der Körper ist überwuchert mit Konzepten. Teils entstammen sie der Sphäre alltäglichen Wissens über den Körper, teils sind sie wissenschaftlicher Provenienz und werden heruntergebrochen in Diäten, Ernährungs- und Kalorientabellen, medizinischen Tips, Ermahnungen zu Sport und ausreichender Bewegung. Authentisch ist darin nichts, wohl aber manches Sinnvolle. Insgesamt zählt dieser Prozeß, in der ein Mangel an authentischer Unmittelbarkeit auffällig wird und sich bemerkbar macht, zu den Folgen der Aufklärung. Man kann aber sicher sein, daß der kulturelle Mensch noch nie ganz der Körper war, den er hatte, und ihn nie so beließ, wie er ihn an sich vorfand. Schmuck, Putz und Tattoo reichen in ihrer Geschichte weit in die Vorzeit der Kulturen zurück. So muß man wohl konstatieren, daß der authentische Körper bloß ein schöner Gedanke ist, der sich leicht mißbrauchen, keineswegs aber theoretisch nutzen läßt.

## 2. Konstruktion

In einer gewissen Konkurrenzsituation, wenn auch nicht völlig abgelöst von der Vorstellung eines authentischen Körpers, steht die These einer weitreichenden Konstruktion des Körpers. Damit ist insbesondere die Auffassung gemeint, daß der Körper und vor allem die mit ihm verbundenen Differenzen nicht biologischer, sondern sozialer oder kultureller Natur seien. Diese konstruktivistischen Ansätze, die insbesondere in der Soziologie, der Geschichte und der Philosophie des Körpers zum Austrag kommen, besitzen hohe Attraktivität und werden in unterschiedlichen Ausprägungen und Schattierungen vertreten. Es handelt sich um die Vorstellung, daß es unsere Begriffe sind, oder noch allgemeiner: daß es unsere Sprache ist, welche die Objekte strukturiert, konstruiert, wenn nicht sogar kreiert. Es mischt sich darunter leicht ein Zungenschlag des Anti-Realismus,<sup>5</sup> wenn die Rede von der sozialen oder kulturellen Konstruktion in den Bereich des Physikalischen oder des Ontologischen eingetragen und mit ihm vermischt wird.<sup>6</sup> Es besteht offenkundig eine Tendenz, die Härte des Körpers und unseres Sprechens über ihn aufzulösen. Die Vorstellung ist – auch wenn ihr anti-intuitiver Clou uns Staunen macht – nicht ganz richtig, die Vorstellung nämlich, der Körper sei nichts Festes, Unhintergebares, sondern ein wandelbares kulturelles Konstrukt.<sup>7</sup>

Gegen eine Übertragung einer konstruktivistischen Körpertheorie auch auf die Ontologie oder Epistemologie des Körperlichen sprechen zwei Gründe: Erstens ist der Mensch ein natürliches Gattungswesen, dessen Körper in weiten Teilen des Verhaltens und der Funktion festgelegt ist. Der Körper ist nichts

5 Vgl. neuerdings die kritische Position von Marcus Willaschek, in: »Realismus – die vermittelte Unmittelbarkeit unseres Zugangs zur Welt«, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken* 59(2005), S. 762-772. Das Votum für einen neuen Realismus unterläuft allerdings das kritische Argumentationsniveau: Auch der Realismus ist ein -ismus, womit ihm ein idealistisches Moment anhaftet. Ebenso ist der Idealismus ein Realismus des Idealen. Willaschek kritisiert einzig die schwache, d. h. die unkritische Version eines Konstruktivismus, nicht aber einen Konstruktivismus, der noch die Realität selbst in ihrer Nicht-Konstruierbarkeit konstruiert, damit in Anspruch und Begründungspotential über den radikalen Konstruktivismus von Maturana und von Foerster hinausgeht, ohne allerdings den kritischen Vorbehalt gegen eine Ontologisierung des Realen über Bord zu werfen.

6 Eine assoziative Aufstellung der gängigen Topoi findet sich bei: Klein, Gabriele: »Der Körper als Erfindung«, in: Randow, Gero von (Hg.): *Wieviel Körper braucht der Mensch? Standpunkte zur Debatte*. Hamburg 2001, S. 54-62.

7 Foucault hat seine Projekte, soweit ich sehe, nicht in diesen Antirealismus einmünden lassen. Zu real waren ihm die Folgen und Folgerungen aus seiner Untersuchungen über Struktur und Wandel von Institutionen und Diskursen. Insbesondere in *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a. M. 1977) und *Sexualität und Wahrheit* (3 Bde. Frankfurt a. M. 1983-1989) sind seine Ausführungen über den Körper abstrakt und objektiv, d. h. begrifflicher Natur und daher wirksam. Die Innenseite der Körper, die nur unter dem Aspekt ihrer Individualität, d. h. außerhalb des Diskurses betrachtet werden könnte, interessiert ihn nicht. Der Repression liegt nicht etwa ein zuvor ›heiler und ganzer‹, d. h. authentischer Körper zugrunde. Vgl. zur Kritik an Foucaults Körperkonzeption: Lorenz, Maren: *Leibhaftige Vergangenheit*, a. a. O., S. 94-98.

*Weiches*, nichts das sich einzig aus unserem kulturellen Verständnis erklären ließe. Seine Funktionen, seine physische Ausstattung liegt in gewissen Grenzen unabänderlich fest. Allerdings gilt hier eine wichtige Einschränkung: Der Körper, der eigene wie der fremde, begegnet uns nie ausschließlich im Licht bloß naturalistischer Objektivität. Vielmehr ist diese naturalistische Objektivität, wie sie uns beispielsweise in der Anatomie oder der Biologie des Menschen entgegentritt, ihrerseits eine ausgezeichnete Konstruktion, die sich klassischer Methoden der Konstruktion, nämlich Mathematisierung, Formalisierung und Modellierung verdankt. So künstlich und abstrakt diese Perspektive auf den menschlichen Körper sein mag, sie ist gerade *aus diesem Grund* hart und objektiv. Letztlich liegt aber auch dieser *harten* Konstruktion ein Selbstbild des Menschen zugrunde, in dem sich der Mensch – wenn ausschließlich, dann einseitig – begreift als ein der Physik, den Gesetzen der Natur und der Kausalität unterworfenen biologisches Gattungswesen.

Zweitens gilt es zu betonen: Es ist unser eigenes unhintergebares Körperverständnis, das allen Konstruktionen und Rekonstruktionen implizit zugrunde liegt. Richtig ist es zwar, daß es nicht sinnvoll ist, von einer ewigen, unvergänglichen Idee des ›Körpers‹ auszugehen; eben so unbezweifelbar richtig ist es aber auch, daß stets ein ›Körperbegriff‹ als Bezugspunkt vorausgesetzt ist, nämlich jeweils der eigene, gegenwärtige, sei dieser auch in seinem Bedeutungsgehalt durch eine kulturelle und soziale Praxis genährt und bestimmt. Das Nichtkonstruierbare, d. h. das stets Vorausgesetzte ist in diesem Fall das eigene Körperverständnis mit allen seinen dunklen und undifferenzierten Implikaten. An diesem Ausgangspunkt der Betrachtung schneiden und brechen sich vergangene oder fremde Körperbegriffe und weisen sich darin zugleich in ihrer Nicht-Konstruierbarkeit aus. Das ist eine heuristische Voraussetzung: Das moderne Körperbild mit seinen Differenzierungen, Abstraktionen und sublimen Schattierungen läßt sich weder durch den Wunsch nach einer ›Ganzheitlichkeit‹ des Menschen aushebeln noch durch die Hoffnung auf szientifische Objektivität. So läßt sich festhalten:

Der authentische Körper scheidet als Grundgedanke einer Körpertheorie aus. Unser primärer Zugang zur Welt und zu uns selbst, zu unserem Leib, ist in einer Weise verflochten mit den Wertungen, Konzepten und Vorstellungen über ihn, über seine Funktion, seine Zusammensetzung und seinen Zweck, daß eine Scheidung von authentischer Unmittelbarkeit und diskursiv-konzeptueller Vermitteltheit unmöglich ist.

Die Auffassung von Körper und Leib sind relativ, kulturvariant und veränderlich. Eine gute Erklärung dafür ist die These, daß sich solche Bedeutungen in hohem Maße der Kultur verdanken, in der sie entstehen und vollzogen werden. Gleichzeitig ist der Körper aber eine ›harte‹ Tatsache, an der man nicht vorbeikommt. Seine Bestimmungen sind uns gegeben. Die Feststellung, daß Körperbegriffe durch kulturelle Praxis geprägt sind, ist daher einzig eine Beschreibung der Aufgabe, keineswegs aber eine Antwort. ›Kulturelle Konstrukti-

on<sup>c</sup> enthält und bringt unabweislich mit sich die Frage nach der epistemischen Qualität des Konstrukts, letztlich nach dessen ontologischem Status.

Darin liegt insbesondere die Frage nach der Grenzziehung von Konstruktion und Faktischem. Die Welt ist nicht eine an sich bedeutungslose, gleichförmige Entität, die erst durch unsere deutende Konstruktion zu etwas Bestimmtem wird, zu etwas, zu dem wir uns durch Erkenntnis und Praxis verhalten und verhalten müssen. Die Welt ist offenkundig keine weiße Wand, auf die wir unsere Projektionen werfen, wie es uns beliebt. Wenn wir also zustimmen, daß Körper und Geist und ihr Verhältnis zueinander kulturell konstruiert sind, dann müssen wir auch eine spezifische Differenz angeben können, durch die das Unverfügbare und Harte der Welt sich gegen diese Konstruktion stellt – das Unkonstruierbare.

Die Frage nach der Konstruktion ist unlösbar verbunden mit unserem Selbstverständnis. Das Problem des Körperbegriffs, in dem Authentizität und Konstruktion ununterscheidbar sind, ist verbunden mit differenten, nicht zur Deckung zu bringenden Selbstbildern. Dazu gehört unser Selbstverständnis als biologische Gattungswesen, das wissenschaftliche Verständnis vom menschlichen Körper, als sexuelle Wesen, als Staatsbürger; dazu gehört auch unser Selbstverständnis als sporttreibender, als religiöser, als kranker oder gesunder Mensch. Unkritisch wäre es, diesen Zusammenhang auszublenden, unkritisch aber auch, ihn unkritisch in das Vergangene zu exportieren.

### 3. Archaisches Sprechen über den Körper – Homer

Leib und Seele, Körper und Geist – wir verwenden diese Wörter im Alltag, ohne auf große Schwierigkeiten zu stoßen. Im vorphilosophischen Nachdenken wissen wir immer irgendwie, was gemeint ist, wenn wir etwa vom Körper sprechen. Wir stecken in unserer Haut und kommen nicht aus ihr heraus. Die meisten Krankheiten, aber auch Hunger und Durst oder die Sexualität bezeichnen wir als körperliche Phänomene. Wir treiben Sport, halten unsern Körper fit und gesund, essen und trinken, auch unter dem Gesichtspunkt, ob die Speisen unserem Körper bekömmlich sind. Dabei verfolgen wir einen Plan, der offensichtlich angesiedelt ist zwischen einem physiologisch-medizinischen Halbwissen und unseren Erfahrungen mit verschiedenen Speisen. Unser alltägliches Sprechen stattet uns mit hinreichend genauen Wörtern aus, um Körperliches und Geistiges, Seelisches und Leibliches einigermaßen auseinanderzuhalten. Mit ihnen können wir uns verständigen, uns mehr oder weniger differenziert bemerkbar machen und uns ausdrücken.

Diese Selbstverständlichkeit scheidet bei einer geschichtlichen Betrachtung schnell: Bei Homer beispielsweise tritt die Frage nach der Konstruktivität in besonderer Klarheit hervor. Das liegt offenkundig an der kulturellen Fremdheit der Texte, deren historische Bedeutung im Kontrast steht zur historischen

Differenz ihrer Auslegungen. Körperbegriffe *werden*; sie sind nichts Fixiertes, ein für allemal Fertiges, nichts a priori Gültiges. Betrachtet man die Resultate des Philologen Bruno Snell, der schon sehr früh erkannte, daß wir es beim griechischen Denken über Geist und Körper mit Konstrukten zu tun haben, so wird nachvollziehbar, wie ein Geistbegriff, wie ein Körperbegriff erst entstehen mußte.<sup>8</sup> Snell konstatiert, daß die Griechen in der Zeit Homers über keinen Körperbegriff verfügten. Das führt zu der paradoxen Situation, daß wir natürlich nicht sagen können, die Griechen hätten keinen Körper gehabt, obwohl sie offenkundig im strengen Sinne einen ›Körper‹ hatten. Ihr Körper war für sie vielmehr ein Aggregat von Gliedern, denen Kräfte einwohnen. Ähnlich ergeht es dem heutigen Leser mit dem Begriff der Seele. Sie ist für die Griechen Homers ein Organ, ein feinstoffliches Organ, das mit dem Atem oder durch eine Wunde entweichen kann. Die Seele kann schmerzen wie ein anderes körperliches Organ. Diesem organologischen Seelenmodell liegt noch kein komplexeres Verhältnis zum Körper zugrunde.

Zunächst bleibt festzuhalten, daß die frühe griechische Literatur offensichtlich insgesamt über keine große Fülle an abstrakten Begriffen verfügte. Das ganze Epos bleibt in der Sphäre des Sinnlich-Konkreten. Daher ist es auch hier kaum möglich, von einer Anthropologie im strengen Sinn zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um Ingredienzien eines Weltbildes, das wir Spätgeborenen aus dem fest gefügten Zusammenhang der Texte isolieren. So muß man feststellen, daß der Homerische Grieche kein Wort für Körper oder Leib besitzt. Das Wort ›soma‹, das in späteren Jahrhunderten den Körperbegriff bildet, kommt zwar vor, bedeutet aber etwas anderes, nämlich: Leiche. Der tote Körper wird als ›soma‹ bezeichnet. Der lebende Körper hat keine Bezeichnung als solcher. So wird er – nach unserem Verständnis – umschrieben. Daher gibt es bei Homer Entsprechungen zu ›unserem‹ Körperbegriff, Wörter etwa die anzeigen, daß jemand groß ist oder klein oder kräftig. Das ist ungefähr so, als ob wir sagen, jemand ist kräftig an Gestalt. Dabei substituiert der Ausdruck ›an Gestalt‹ nicht unseren Körperbegriff. Denn mit dem Begriff Körper sprechen wir eine viel weitere Sphäre an, zu der seine Verwendung als Satzsubjekt genau so gehört, wie die vielfältigen Konnotationen des Körperlichen. Gleiches gilt für das bei Homer vorkommende Wort ›chros‹, das heißt auf Deutsch ›Haut‹, als Organ, dann auch ›derma‹. Nach unserem Verständnis können wir die Haut nur als einen Teil für den ganzen Körper verwenden. Die Haut ›chros‹ meint nur die sichtbare Oberfläche des Körpers, nicht aber diesen selbst. Bruno Snell kommt zu dem Resultat, daß der Körper bei den frühen Griechen überhaupt keine Einheit darstellte, sondern in einer Vielheit substantieller

8 Vgl. zum folgenden die instruktive, wenn auch ältere Studie von: Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg 1946, insb. S. 15-36. Ferner: Dodds, Eric R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley 1951.

Einzelglieder bestand, so daß der Körper ein Gliederganzes ist, eine Agglomeration heterogener Teile. Dazu weist Bruno Snell auf die Darstellungen hin, die man auf Vasen aus der sogenannten geometrischen Periode gefunden hat. Die Darstellungen der Menschen sind stark schematisiert: betonte Gelenke, Gliedmaßen mit übergroßen Muskeln, alles dies deutlich voneinander geschieden. Der frühgriechische Mensch sieht sich auf diesen Bildern als Akteur, als Actionheroe, nicht als kompaktes Wesen, sondern als ein agglomeratives Gliederganzes. Die Darstellungen zeigen die Funktionalität der Einzelteile nicht das Ganze des Menschen.

Für den Bereich des Seelischen kennt Homer drei Wörter: *Psyché*, *Thymós* und *Nóos*. Die *Psyché* scheint zunächst primär das Belebende zu sein. Aber sie kommt bei Homer im lebendigen Menschen nur dann vor, wenn er stirbt. Die *Psyché* ist daher bei Homer die weichende Seele, die Seele, die im Tod aus dem Körper fortgeht. Damit hat sie noch keinen Bezug etwa zu Vorstellungen von Beharrlichkeit und Subsistenz. Sie bezeichnet das Leben des Menschen im Schatten seines nahenden Todes. Das betrifft insbesondere Stellen, bei denen es im Kampf um den drohenden Verlust der *Psyché* geht. Es scheint dabei niemals von einer substanten Entität die Rede zu sein, die auch vorher schon als Substanz dem Körper einwohnte, sondern sie tritt auf, wenn sie den Körper verläßt: Sie strömt aus wie der Atem durch den Mund oder sie tritt durch eine Wunde aus dem Körper aus. Es ist nicht unwichtig, daß die Seele eine Öffnung des Körpers benötigt, denn das signalisiert, daß auch die Seele etwas Körperliches oder quasi-Körperliches ist. Die *Psyché* ist daher wohl ein fast gegenständliches Organ des Menschen, das im Tod den Menschen verläßt. Es gibt keine Hinweise darauf, daß Homer die Seele in besonderer Weise im Menschen verortet. Es gibt keinen Sitz der Seele. *Thymós* und *Nóos* bilden Bezeichnungen des Geistigen, die sehr wohl den lebendigen Menschen betreffen. *Thymós* bringt die Emotionen hervor, Leidenschaft und Mut, *Nóos* dagegen die Vorstellungen. Der *Thymós* verschwindet mit dem Tod. Der *Thymós*, der Glieder und Muskeln, also das Gliederganze, bewegt, verschwindet. Der *Thymós* geht nirgendwo hin.

Schließlich muß man darauf hinweisen, daß Homer die Seele nicht als ein Ganzes vorstellt, daß sie keine sie konstituierenden Teile hat, eine Überlegung, die erst später bei Platon relevant wird. So besteht die *Psyché* nicht aus *Thymós* und *Nóos*. Körper (Leib) und Seele sind nicht Sammelbezeichnungen für unter ihnen vereinigte einzelne Momente oder besser Elemente. Das setzte bereits eine komplexe Abstraktion voraus. Hier geht es konkret noch um Vorstellungen, Wirkungs- und Funktionsweisen, um ein ungeschiedenes Ineinander von Funktion und Organ. In diesem Sinne ist der Schluß zulässig, daß der homerische Grieche weder Seele noch Körper hatte, er – der konkrete Mensch – besaß ein Gliederganzes und Regungen, emotionale und körperbezogene, er besaß innere Vorstellungen und Gedanken. Im Tod entweicht die Lebensseele und

wandert in den Hades. Sie ist dann ein Totengeist, der die Persönlichkeit des Menschen widerspiegelt.

Die Griechen kannten folglich keinen ›Körper‹, sie hatten keinen ›Körper‹; sie lebten in einer Welt, in der sie sich und die Menschen als Aggregate von Gliedern, und ihre Seele als ein Organ beschreiben konnten. Diese Aussage ist allerdings ergänzungsbedürftig: Natürlich hatten die Griechen Homers einen Körper, so wie auch wir einen Körper haben. Die Rekonstruktion der Konstruktion eines Begriffs geschieht nur auf der Basis einer Selbstkonstruktion. Beim Nachdenken über den Körper entsteht die nicht zu leugnende Ambivalenz allerdings dadurch, daß es dem Nachdenkenden unmöglich ist, auch nur für kurze Zeit seinen Körper zu verlassen, d. h. den eigenen Körperbegriff zu suspendieren, probenhalber gleichsam, um einen anderen Anzug zu probieren. Unsere Leibhaftigkeit, die wir nicht besitzen, sondern sind, hält uns gerade davon ab, neutral auf die Geschichte der Körperwerdung des Menschen zu schauen. Vom eigenen Körper kann man nicht abstrahieren, um zu erkunden, wie andere Körperkonstrukte sind, wie ein anders konstruierter Körper sich anfühlen. Die Authentizität der Körperlichen hat hier eine erste Grenze. Die Konstruktion ist nur in der reflektierten Sicht der historischen Analyse zugänglich. Die Unmittelbarkeit des Körpers scheint nur auf in der vermittelnden Leistung der fragenden Rekonstruktion.

Andererseits verweist dieses Beispiel des archaischen Griechenland auf eine weitere wichtige Einsicht. Der Körper ist ein Konzept, in das weitreichende Abstraktionsleistungen eingehen. Der eigentümlich begriffliche Anteil in der Entwicklung der Körperlichkeit des Menschen muß in kritischer Reflexion herausgestellt werden. Schon wenn man vom Körper, vom Leib spricht, fließen konzeptionelle und damit allgemeine, über das rein Individuelle hinausgehende Sinnzusammenhänge in die Untersuchung mit ein. Wer nach Authentizität sucht, könnte hier stutzen: Das, was mich als Individuum am meisten und am stärksten zum Individuum macht, mein Körper, mein Leib, soll zugleich etwas Allgemeines sein, etwas, das sich nicht nur nicht aller Abstraktion entzieht, sondern nur durch sie möglich zu sein scheint. Man mag die Situation für paradox halten; sie ist zumindest nicht singulär: Der Begriff des Individuums ist auch ein Allgemeinbegriff. Jedenfalls zeigt sich klar, daß der Körper ein Begriff ist, dessen argumentatives Potential, dessen sinnlogische Differenzen, dessen funktionale Ausrichtung im einzelnen durch die Theorien bestimmt wird, in denen über ihn nachgedacht wird.

#### 4. Der Körper als Kerker? – Platons *Phaidon*

Gewöhnlich verbindet man die Tradition der Körperverachtung mit dem Namen Platons. Tatsächlich finden sich in einigen Dialogen, vor allem im *Phaidon*, dezidierte Aussagen, die diese Hypothese stützen können. Nachvollzieh-

bar ist ferner, daß bereits in der Antike eine Tradition an Platon anknüpft und den Körper des Menschen als etwas Sekundäres, etwas Schlechtes, Verwerfliches, Unreines wertet, als etwas, von dem der Mensch sich befreien soll und muß, um seiner selbst, um seiner Seele willen. Andererseits ist Platon in den letzten Jahrzehnten in der Retrospektive der Körperhistoriker zu jenem ersten Umschlagpunkt geworden, an dem eine glückliche Antike mit ganzheitlichem Menschenbild, nun plötzlich in das Elend des Dualismus und der Körperdisziplinierung hineingetrieben wird. Daß Platon an diesem doppelten Bild nicht ganz unschuldig ist, läßt sich durch einen Blick auf den Dialog *Phaidon* schnell aufzeigen. Aber er ist nicht derart schuldig, daß man ihm etwa jene Tradition selbst anrechnen müßte, die sich erst später auf ihn berufen sollte.

Um die These zu stützen, werde ich ein anderes Platonisches Körperbild stärken. Dabei wird es mir nicht um eine Rehabilitation Platons gehen. Das wäre ein merkwürdig schief liegendes Unterfangen; trotzdem werde ich aufzuzeigen versuchen, daß man mit einer schlichten und einseitigen Auffassung die Platonischen Texten verfehlt und in einer gewissen ›Betriebsblindheit‹ die unverstandene Vorstellung einer körperfeindlich werdenden Antike mit der körperfeindlichen Ideologie der christlichen Spätzeit des 19. Jahrhunderts unstatthafterweise amalgamiert.<sup>9</sup>

Im *Phaidon* wird eine scheinbar klare Geschichte erzählt. Der Dialog wird von einer Rahmenhandlung eingeleitet: Phaidon berichtet dem Echekrates über Sterben und Tod des Sokrates. Die Retrospektive, aus der berichtet wird, erzeugt eine gewisse Distanz, denn die Ereignisse liegen in der Vergangenheit. Trotzdem gewinnt das Geschehen dramatische Plastizität: Phaidon berichtet mit einer gewissen Emphase und in bewegenden Worten. Unzweifelhaft bringt Platon zum Ausdruck, daß er mit diesem Dialog dem Sokrates ein Denkmal setzen will. Phaidon berichtet, daß sich am Hinrichtungstag einige Freunde des Sokrates im Gefängnis treffen, um ein letztes Mal den hochverehrten Lehrer zu sprechen. Platon beschreibt die Stimmung als eine gefaßte, stille Gelassenheit, die vor allem von Sokrates ausgeht. Er verkörpert seine eigene Auffassung, nach der die Philosophie selbst nichts anderes ist als die Vorbereitung auf Tod und Sterben. Er sieht den Tod als eine Befreiung der Seele. Die Seele wird frei von der Last des Körpers, Krankheit, Schmerz, Verfall. Den Ge-

9 Zum Forschungsstand vgl. Hackforth, Reginald: *Plato's Phaedo. Translated with Introduction and Commentary*. Cambridge 1955; Dörrie, Heinrich: »Platons Begriff der Seele und dessen weitere Ausgestaltung im Neuplatonismus«, in: *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*. (Hg.) Kremer, Klaus, Leiden 1984, S. 18-45; Gadamer, Hans Georg: *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon*, in: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, Tübingen 1985, S. 17-200; Bostock, David: *Plato's Phaedo*. Oxford 1986; Frede, Dorothea: *Platons ›Phaidon‹. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt 1999; Mojsisch, Burkhard: »Platon und seine Philosophie der Mittelposition des Menschen«, in: *Homo Medietas. Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois M. Haas*. (Hg.) Brinker-von der Heyde, Claudia/Largier, Niklaus, Bern/Berlin/u. a. 1999, S. 575-584.

sprächspartnern leuchtet es nicht ein, daß die Seele den Tod überdauert; sie äußern Zweifel an der Existenz der Seele über den Tod hinaus. In dieser Situation entwickelt sich – in Verknüpfung von Anlaß und Inhalt – ein Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele. Sokrates argumentiert für die Unsterblichkeit, indem er vier Beweisgänge vorlegt. Nach dem Abschluß der Beweise folgt ein Mythos, in dem Sokrates von dem Schicksal der Seele im Jenseits erzählt. Am Ende des Dialogs steht der Tod des Sokrates, von dem Phaidon in emotionalem Ton berichtet.

In gewisser Weise ist damit das Thema der Körperlichkeit vorgegeben. Wenn auch fraglich bleibt, ob die Seele den Tod überdauert, der Körper jedenfalls geht zugrunde. Die Negativität des Sterbens und die Haltung des Menschen dazu werden bereits auf der Oberfläche der Handlung diskutiert. Ist es aber der Leib, der definitiv stirbt, so tritt auch die Negativität des Leibes hervor. Mit dem Tod tritt der Mensch aus der Gemeinschaft der Lebenden heraus, er verliert seine Sozialität – und die Sozialität ihn, gleichgültig ob die Seele ohne Leib fortbesteht oder nicht. Anders machte Abschied von den Freunden im Kerker keinen Sinn.

Die inkriminierten Passagen gehören der Figur des Sokrates an, den Platon sagen läßt, daß, »solange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel im Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wonach uns verlangt; und dieses, sagen wir doch, sei das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so daß recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgend etwas richtig einzusehen.«<sup>10</sup> Das Negative des Körpers liegt nicht in seiner moralischen Korruptibilität; sie ist eher die Folge. Der Grund liegt in der Fragilität des Körpers überhaupt. Platon sieht die Kontingenz des menschlichen Lebens begründet in der Bedürftigkeit des Leibes. Hunger, Durst, Krankheit, Lust und Furcht sind nicht etwa moralisch verwerflich, sie bedrohen vielmehr die Existenz des Menschen überhaupt. Sie üben einen permanenten Druck aus, dem der Mensch nachgeben muß, wenn er bloß existieren will. Unvernunft, Ungerechtigkeit und Unmäßigkeit folgen nur der Negativität und Fragilität des Körpers, so »daß wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen.«<sup>11</sup> Ein christliches Vorurteil macht, daß wir per se Gelüste und Begierden für schlecht zu halten bereit sind und dieses Vorurteil den Texten Platons un-

10 Platon: *Phaidon*, 66b-67b (Übers. Schleiermacher).

11 Platon: *Phaidon*, 66e.

terschieben. Aber davon ist hier nicht die Rede. Es geht ihm gar nicht um eine *moralische* Bewertung der Lust selbst, sondern darum, sie im Zusammenhang mit der Wahrheitsfrage und dem Ausschließlichkeitspostulat zu behandeln. Platon hat immer wieder über die Lust gehandelt. Man kann diesen Dialogen, *Protagoras*, *Gorgias*, *Philebos* und vielen anderen, aber nicht entnehmen, daß Platon die Lust schlechthin verurteilt. Er sagt vielmehr, daß die Affekte, insbesondere die starken Affekte, kein Ratgeber sein können in ethischen Fragen, daß die Lust nicht *höchstes* Prinzip sein kann, und daß die starken Leidenschaften, das Erkennen sowie die philosophische Untersuchung behindern können. Dahinter liegt das antike Prinzip der Mäßigung und Harmonie. Der *Philebos* sagt eindeutig, daß ein Leben ohne Lust nicht erstrebenswert ist. Nicht Ertötung der Lust ist dort das Ziel, sondern Ein- und Unterordnung in soziale und vor allen Dingen auch kosmologische Zusammenhänge.

Natürlich haben wir im *Phaidon* ein starkes Plädoyer für die Ideenlehre vor uns. Die Ideen lassen sich einzig mit dem Denken, nicht aber mit den Sinnen erkennen. Allerdings wird im *Phaidon* die Ideenlehre nur resümierend und als Abkürzung vorgeführt. Platon entwickelt sie hier nicht eigens, sondern setzt sie voraus. Platon nennt: Das Gerechte selbst, das Schöne selbst, das Gute selbst, aber auch Größe, Gesundheit und Stärke selbst, »was jegliches wirklich ist«. Ähnliches gilt für die Seelenlehre. Die späteren Differenzierungen in Seelenteile oder -instanzen spielen hier (noch) keine Rolle. Später wird es heißen, daß einzig das Denken – als ein bestimmter Teil der Seele – die Ideen erkennen kann. Andere Teile der Seele treten in die Funktionen ein, die im *Phaidon* dem Körper vorbehalten sind. Was im *Phaidon* zur Scheidung von Leib und Seele, zu ihrer krassen Trennung führt, ist in anderen Schriften, spätestens in der *Politeia* einem differenzierteren Konzept gewichen.<sup>12</sup>

Die Aufzählung verschiedener Ideen im *Phaidon* hat allerdings auch einen Haken. Spätestens bei der Idee der Gesundheit jedenfalls sollte einleuchten, daß Platon eine radikale Trennung von Körper und Seele gar nicht Erwägung zieht. Denn was sollte die Idee der Gesundheit sein, welche die Seele selbst durch sich selbst erkennt, ohne einen Körper, der gesund ist. In der Abtrennung der Seele vom Körper kann also selbst im *Phaidon* kein wirkliches Radikalprogramm erkannt werden, etwa den Körper zu mißachten oder zu verachten. Im Gegenteil: Wenn die Idee der Gesundheit selbst eine Idee ist, deutet Platon darauf hin, daß die Seele körperbezogen erkennt, wenn auch nicht körperlich. Die Abtrennbarkeit der Seele ist so allererst ein Problem, daß im Verlauf des Dialogs geklärt werden muß, keineswegs aber schon das Resultat.

Richtig ist zweifelsohne, daß Platon dem Körper keine Erkenntnisfunktion im strengen Sinne einer Ideenerkenntnis einräumt. Der Dialog, welcher den

12 Es mag sein, daß Platon hier im Sinne der Erweisabsicht des Sokrates, der Unsterblichkeit der Seele, auf weitere Differenzierungen verzichtet.

Tod des Sokrates zum Anlaß nimmt, zeigt die Abtrennbarkeit geistiger Prozesse von den körperlichen. Dabei ist es zunächst fraglich, ob eine solche Abtrennung wirklich oder selbst begrifflicher Natur ist. Platon jedenfalls scheint die Vorstellung aufzugeben, die Seele trenne sich vom Körper, wie ein Ding von einem anderen ausgeschieden wird. Hinzu tritt Platons Erkenntnis, daß die geistige Welt objektiv, allgemein und kommunizierbar ist. Damit allerdings tritt das Geistige als eine selbständige und allgemeine Instanz neben das je Besondere des Körpers und kann als solche angesprochen und befragt werden. Erst ihr können Stabilität, Kommunikabilität und Allgemeinheit in hohem, in bezug auf die Ideen: in höchstem Maß zugesprochen werden. Die Entdeckung der Wissenschaft, die, insofern sie Philosophie ist, ein radikales Begründungs- und Rechtfertigungsprogramm enthält, erfordert auch die Begründung und Rechtfertigung dieser Instanz selbst: Das Geistige tritt in seiner Funktion dem Begriff des Körpers entgegen.

## 5. Körper und Geist – Descartes

Descartes wird stets genannt, wenn es um den Beginn des neuzeitlichen Denkens geht.<sup>13</sup> Bei aller Neigung zu historischer Relativität, mag es wohl angehen, ein Pauschalurteil wie dieses auf sich beruhen zu lassen. Sicher ist es richtig, daß das Methodenbewußtsein, das Descartes vertritt, einen gewissen Wendepunkt der Philosophiegeschichte markiert. Die Methode tritt bei Descartes signifikant in den Mittelpunkt. Seine Überlegungen zur Mathematik, zur Grundlegungsthematik der Wissenschaft, zur Wissenschaftlichkeit insgesamt zeigen ein neues Verständnis von der Aufgabe der Philosophie. Darin zeigt sich ein anderes Bild des Erkennenden, des *Subjekts*. Es ist nicht nur Akteur im Prozeß der Erkenntnis, es mißt sich auch zu, Kontrolleur zu sein, damit zugleich Garant für Gewißheit und Valenz der Erkenntnisse. Das ist eine folgenschwere Veränderung in der Gesamtkonzeption der Wissenschaft, die nun nicht mehr von Gott abhängig ist, sondern von der Geistigkeit des Menschen, die sich in allen seinen Unternehmungen und Institutionen ausspricht. Descartes wertet damit den Menschen mit seiner Vernunft auf. Er soll sich aus den Fesseln unreflektierter, mythologischer Restbestände, aber auch aus den Zwängen der Natur erheben zu einer selbstbestimmten Existenz. Als Mittel dieser Erhebung und als nächster Zweck dienen Descartes die Wissenschaften, die versprechen, den Menschen von seinen Subsistenzängsten zu befreien.

13 Vgl. zu Descartes: Röd, Wolfgang: *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*. München 1995; Beckermann, Ansgar: *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus. Analyse und Kritik*. Freiburg i. Br. 1986; Holz, Hans Heinz: *Descartes*. Frankfurt/New York 1994; Perler, Dominik: *René Descartes*. München 1998; Robinet, André: *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*. Paris 1999; Poser, Hans: *René Descartes. Eine Einführung*. Stuttgart 2003.

In den *Meditationen* liest sich dieser Vorrang des Subjekts als eine Entdeckungsreise auf der Suche nach unmittelbarer Gewißheit. Der methodische Zweifel läßt zunächst das sinnlich Gegebene in seiner Unzuverlässigkeit aufscheinen. Ein Täuschergott, den Descartes behelfsweise einführt, kann dann die Möglichkeit plausibilisieren, daß selbst die allgemeinen Inhalte, wie Ausdehnung und Kraft, aber auch Mathematik und Logik falsch sein könnten. Besondere Beachtung verdient, daß Descartes auch an der Gewißheit des Körpers zweifelt. Auch die Vorstellung, der Vorstellende sei ein körperliches Wesen mit Gliedmaßen und Empfindung kann noch auf einer Täuschung beruhen. Die Suggestion Descartes' zeugt noch von der Ungeheuerlichkeit des Zweifelnden, wenn auch – in der radikalen Zuspitzung der methodisch gerichteten Skepsis – die Existenz selbst des Körpers dem universellen Zweifel anheim fällt. Erst in der unbezweifelbaren Feststellung, daß ich selbst, wenn ich zweifle als dieser Zweifelnde nicht nicht sein kann, ergibt den erlösenden Archimedischen Punkt, von dem her Descartes sein Lehrgebäude aufbauen kann.<sup>14</sup>

Bei Descartes richtet sich diese Bewegung auf das Problem der Gewißheit. Das entspricht einem gewandelten kulturellen Umfeld. Gewißheit hat nun keine ausschließlich religiös-existentialen Bedeutung. Bei Descartes richtet sie sich auf das Wissen über die Welt; er interessiert sich ebenso sehr für Mathematik wie für Physik, Kosmologie und Medizin. Seine Gewißheit ist nicht auf den Gott der Religion, sondern auf den Gott der Philosophen gerichtet. Dieser Gott ist Garant der Stabilität unseres Wissens und unseres Wissensfortschritts. Gewißheit tritt damit aus der Glaubensgewißheit heraus und richtet sich vollends auf die Wissenschaft, von der Descartes ein ungeheures innovatives Potential erwartet. Gleichzeitig wendet er sich damit einem Programm der philosophischen Introspektion zu. Es sind hier zwei Momente miteinander verknüpft. *Zunächst*: In der Hinwendung auf sich selbst kommt sich der Geist selbst

14 In den *Prinzipien* liest sich das dann so: »7. Indem wir so alles nur irgend Zweifelhaftes zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich (*ego cogito, ergo sum*) die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse, die sich jedem ordnungsgemäßen Philosophierenden darbietet. [...]9. Unter Denken verstehe ich alles, was derart in uns geschieht, daß wir uns seiner unmittelbar aus uns selbst bewußt sind. Deshalb gehört nicht bloß das Einsehen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Wahrnehmen hier zum Denken. Denn wenn ich sage: ›Ich sehe‹ oder: ›ich gehe, also bin ich‹, und ich dies von dem Sehen oder Gehen, das vermittels des Körpers erfolgt verstehe, so ist der Schluß nicht durchaus sicher; denn ich kann glauben, ich sähe oder ginge, obgleich ich die Augen nicht öffne und mich nicht von der Stelle bewege, wie dies in den Träumen oft vorkommt; ja, dies könnte geschehen, ohne daß ich überhaupt einen Körper hätte. Verstehe ich es aber von der Wahrnehmung selbst oder von dem Bewußtsein (*conscientia*) meines Sehens oder Gehens, so ist die Folgerung ganz; sicher, weil es dann auf den Geist bezogen wird, der allein wahrnimmt oder denkt, er sähe oder ginge.« (Descartes, René: *Prinzipien der Philosophie*. [Hg.] v. Wohlers, Christian, Hamburg 2005, I, 7-9, S. 2f.)

auf die Spur. Er gewinnt die Klarheit und Evidenz, die er benötigt um Ort und Quelle zu sein für die Gewißheit verschiedener Inhalte verschiedener Wissensdisziplinen. Die *Unmittelbarkeit*, die in dem Geschehen des Sich-auf-sich-Beziehens liegt, ist jener Punkt von Evidenz und Gewißheit. *Ferner*: In der Hinwendung auf sich selbst erkennt der Geist, daß er etwas anderes ist als die körperliche, gegenständliche Welt. Diese Andersartigkeit wird zwar in einem Satz ausgesprochen, beruht aber nicht selbst auf einem diskursiv gewonnenen Wissen, sondern verdankt sich einem unmittelbaren Geschehen. Es hat performative Qualität. Dies wird besonders deutlich an der narrativen Struktur der *Meditationen*, die uns den performativen Charakter des Selbst-Wissens dramatisch vor Augen führt.

Die Verkoppelung der Selbstgewißheit mit der Verschiedenheit des Geistigen vom Körper hat einen Riß zur Folge, der nun Innen und Außen trennt. Descartes behilft sich mit einer Substanztheorie, der man ihre mittelalterlichen Wurzeln noch durchaus ansehen kann. Descartes unterscheidet zwei Substanzen: eine *res cogitans*, die denkende, nicht ausgedehnte Substanz, und die *res extensa*, die ausgedehnte, nicht denkende Substanz. Interessant ist hier die meta-methodologische Beobachtung, daß diese Trennung von Descartes nicht etwa nur vorgefunden wird, sondern daß sie *erzeugt* wird, nämlich durch eine Tätigkeit des Denkens. Aus dieser Perspektive stellen sich die Überlegungen Descartes so dar, daß erst der Reflex des Denkens auf sich selbst die Trennung der denkenden Substanz von den ausgedehnten Körpern hervorbringt. Man könnte diese Beobachtung als Prozeß ausdrücken: Indem erst das Denken sich auf sich selbst bezieht, wird die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* für das Denken wirklich. Solche Formulierungen finden sich bei Descartes allerdings nicht. Descartes scheint vielmehr völlig darauf konzentriert zu sein, zunächst einen Unterscheidungsgrund gefunden zu haben, der es ihm ermöglicht einerseits Gewißheit zu erlangen und andererseits einen Standpunkt gegenüber der sinnlichen Körperlichkeit zu beziehen. Der Riß zwischen Geist und Körper etabliert sich und wird damit zum Problem.

Descartes versucht die Rationalität zu isolieren; er versucht sie nämlich als etwas zu nehmen, das für sich ist, wenn es auch zunächst nicht für sich bestehen kann. Das ist wichtig. Der Gedanke, daß die *res cogitans* etwas für sich ist, eröffnet nämlich die Möglichkeit, Allgemeines und allgemeine Inhalte zu denken und zu begründen, die nicht wiederum *in ihrer epistemischen Dignität* von Gott abhängen. Das hat weitreichende Konsequenzen und zeigt ein optimistisches Bild von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Diese isolierte Rationalität kann nun zum Ausgangspunkt werden, an dem die Methode, die Mathematik und das Fortschreiten der theoretischen Wissenschaften anknüpfen können. Hier läßt sich über Prinzipien sprechen, über Logik und über Grundstrukturen, bevor an die Erforschung der Natur und des Menschen gegangen wird. Und erst aufgrund dieser vorgängigen Isolierung der Rationalität kann überhaupt ein Maßstab gefunden werden, an dem gemessen über die Valenz

von empirischer Forschung, von Experiment und Beobachtung gesprochen werden kann.

Das hat für Descartes weder die Folge, daß er sich die Beobachtung ersparen kann, noch daß er den körperlichen Menschen aus dem Blick verliert. Descartes läßt sich nicht in die Reihe der Körperverächter einreihen. Im Gegenteil: Er knüpft an die naturwissenschaftliche Erforschung des Menschen große humanitäre Hoffnungen. Der fragile Körper des Menschen, der bedroht ist durch Hunger, Durst und Krankheit, möge durch die Segnungen einer ärztlichen Kunst und ärztlichen Technik nahezu unbegrenztes Alter erreichen können, ähnlich den Pflanzen und Tieren, die bei guter Pflege ungewöhnlich alt werden können. Dabei liegt für Descartes ein Bild des menschlichen Körpers zugrunde, das er selbst mit dem Namen *Gliedermaschine* taufte. Der Mensch ist ein vom göttlichen Schöpfer unvergleichlich vollkommen geschaffene Maschine. Dadurch gibt Descartes einem folgenreichen Wechsel im Menschenbild einen einschlägigen Namen: Mechanismus. Der Mensch funktioniert nach den Prinzipien der Mechanik, jenen Gesetzen, die erst aufgrund einer sich auf sich besinnenden Rationalität durch Mathematik, Logik und reine Wissenschaft in bezug auf die Naturphänomene mit hohem Gewißheitsgrad aufzufinden waren.

Man darf sich durch diesen *Mechanismus* bei Descartes nicht durch Horrorvisionen einer auf technischen Ersatz fixierten Zukunftsangst oder Zukunftslust irritieren lassen. Es geht weder um Frankenstein noch um Cyborgs. Bei Descartes mechanistischem Entwurf handelt es sich zunächst um die Überzeugung, daß es in unserem Körper ähnlich zugeht wie in Pflanzen und Tieren, also um ein Einstellen des Menschen in den Zusammenhang der Natur. Ferner ist er davon überzeugt, daß sich alles, was in der Natur, folglich auch im menschlichen Körper ereignet, durch Gründe der Mechanik, also durch Kausalerklärungen mit wissenschaftlichem Anspruch erklären lassen. An eine Inhumanisierung dieser ursprünglich humanen Vorstellung hat Descartes nicht gedacht. Tatsächlich ist seine Vorstellung heute in gewisser Hinsicht Allgemeingut. Wenn es uns schlecht geht, akzeptieren wir seine Überzeugung auch anstandslos. Denn wir gehen zum Arzt, der versucht Ursachen zu finden für Krankheiten und Möglichkeiten der Heilung. Dabei geht er im großen und ganzen so vor, wie auch Descartes es vorschwebt. Er betrachtet unseren Körper als eine Art Mechanismus, angereichert allerdings mit Konzepten des Organischen, wie sie sich erst im 18. Jahrhundert durchsetzten, und der Biochemie und Genetik unserer Zeit.

Die Schwäche Descartes – und das ist ihm stets vorgehalten worden – besteht in der vollständigen Disjunktion von Geist und Körper. Tatsächlich zeigt sich daran ein Rest noch mittelalterlichen Denkens, faßt er doch beide als Substanzen (*res*) auf. Richtig ist sicher, daß die Philosophie nach Descartes sich an diesem Problem, das als Leib-Seele-Problem in die Lehrbücher einging, abarbeiten mußte. Die heute allerdings im Ton der Spätgeborenen erhobenen Vor-

würfe und Inkriminierungen, dürften sich als mehr oder minder haltlos erweisen. In einer historischen Perspektive muß man Descartes sogar in Schutz nehmen: Der Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen/von der Pfalz zeigt, daß Descartes in seinen späten Lebensjahren die Auffassung vertrat, daß es sich bei der Dichotomie von Geist und Körper um eine gedankliche Unterscheidungen handelt und nicht um real distinkte Entitäten.<sup>15</sup> Sein Weg jedenfalls, die Vermittlung von Körper und Geist durch feinstoffliche Lebensgeister und durch eine Tätigkeit der Zirbeldrüse (*Glandula pinealis*/Epiphyse) zu finden, hatte sich nicht als gangbar erwiesen. Die Unterscheidung von Körper und Geist als eine gedankliche zu etablieren, war indes erfolgreicher, wenn auch bisher kaum bekannt ist, daß der Initiator des Leib-Seele-Dualismus selbst es war, der diesen Lösungsvorschlag ins Spiel brachte. Descartes späte Schrift über *Die Leidenschaften der Seele* (1649), sicherlich teilweise ein Resultat der Auseinandersetzung mit Elisabeth, dokumentiert eindrucksvoll, daß er sich schließlich gerade mit dem Bereich beschäftigt, der im gemeinsamen Feld von Körper und Geist liegt. Andererseits muß ebenso hervorgehoben werden, daß das Für-sich-sein-Können des Geistigen, sei dieses nun ontologisch, essentialistisch oder epistemologisch konzipiert, eine wichtige Grundvoraussetzung ist für die Entwicklung der exakten Wissenschaften wie auch der Kultur- und Geisteswissenschaften.

## 6. Authentizität und Konstruktion

Der Körperbegriff ist ein Konstrukt. Das ist – ein kurzer Blick in die Geschichte zeigt es – eine triviale Feststellung. Der Körper sei *nur* ein Konstrukt, ist indes keine triviale Feststellung, sondern eine unsinnige Behauptung. Das gilt insbesondere dann, wenn konstruktivistische Thesen ontologisch oder epistemologisch überhöht werden. Dann eröffnen sie ein Feld anti-intuitiver, anti-realistischer und anti-rationalistischer Theorien. Aber auch in einer anderen Richtung zeigt sich ein Mangel. Der Körper ist *nur* ein Konstrukt, daraus folgt scheinbar: Das Authentische bin jeweils ich. Darin spricht sich eine Volte aus gegen das Allgemeine, gegen die Zumutungen des Abstrakten. Das beginnt mit der Vorstellung, der eigene Körper in seiner Individualität sei so authentisch wie das eigene Gefühl, solange es nicht von der unterdrückenden Macht gleichmachender Rationalität bedroht ist, deren vornehmste Vertreter der Begriff, die Logik und die Reflexion sind. Das endet in der Esoterik und Übersteigerung des eigenen Selbstgefühls und in der Provinzialität eines aufgeblähten Ego, dem jegliche Korrekturinstanz abhanden gekommen ist und dem die emanzipative Rhetorik bloß äußerlich bleibt.

15 Descartes, René: *Briefe*. 1629-1650. (Hg.) Bense, Max, Köln/Krefeld 1949, S. 263-267; 270-273.

Die Aussage, es gäbe in bezug auf den Körper nichts Festes, Unhintergebares, sondern nur wandelbare kulturelle Konstrukte, ist daher in zweifacher Weise zu korrigieren. *Einerseits* ist es zunächst unser eigenes, unhintergebares Körperverständnis, das all diesen Rekonstruktionen von Konstruktionen implizit zugrunde liegt. Was wir mitbringen, merken wir spätestens dann, wenn sich die Selbstverständlichkeiten am Nicht-Selbstverständlichen brechen. Das Nicht-Selbstverständliche muß allerdings als solches aktiv hervorgebracht und mit diesem Charakter aufrechterhalten werden, andernfalls sinkt es in die eigene Selbstverständlichkeit ab. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der Konstruktion, auch das Nicht-Konstruierbare gegen den Strom der Vereinnahmung, d. h. als Reales aufrecht zu erhalten.

*Andererseits* liegt bereits in unserem Selbstverständnis vieles unerschütterlich fest. Wenn wir uns selbst als etwas Bestimmtes verstehen, bedeutet das nicht zugleich, daß wir uns auch als etwas anderes verstehen könnten, wenn wir dies nur wollten. Vieles in unserem Selbstverständnis ist scheinbare Selbstverständlichkeit: daß wir ausreichend essen, trinken und schlafen müssen. Der Mensch lernt früh, daß er durch einen komplexen Stoffwechsel mit der Welt verbunden ist, daß er Ruhezeiten braucht, ja, er kommt damit zur Welt. Dementsprechend unerschütterlich und fest ist dieses Selbstverständnis. Dieses Körperbild ist erworben, aber unveränderlich.

Ein komplexes Körperbild zeigen dagegen die exakten Wissenschaften. Die Anatomie hat ein abstraktes Körpermodell entworfen. Seit der Renaissance beginnt es zunehmend seine dominante Rolle zu spielen. Es fließen viele Grundüberzeugungen in diese Modellierung mit ein, etwa die, daß der Mensch als Gattungswesen über ein Standardequipment von Organen verfüge. Hinzu tritt die Vorstellung, daß die lokalisierten Organe bei allen Menschen (und Tieren) in gleicher Weise funktionieren. Damit geht natürlich eine Veränderung des Körperbegriffs einher. Der Mensch betrachtet seinen Körper nicht mehr nur ausschließlich als ein Lebewesen, dem sein Inneres nur als dunkle Empfindung zugänglich ist, sondern erkennt sich als eine Exemplar des anatomischen Modells, als ein Lebewesen, in dem die Organe lokalisiert sind nach der Weise typologischer Abbildungen. Dem Menschen der Moderne wird ein Spagat abverlangt zwischen der Unmittelbarkeit bloßer Empfindung und der objektivierenden Erkenntnis des abstrakten Modells. Allgemeinheit und Objektivität sind dabei enorm erfolgreich: Niemand würde – bei aller Skepsis – auf diese Weise des Wissens und der daraus folgenden medizinischen Praxis verzichten, wenn er krank ist. Damit sind aber die Weichen gestellt, und weitreichende Voraussetzungen sind akzeptiert.

Implizit steckt darin nämlich ein erworbenes Verständnis über die Funktion von Modellen, das dem modernen Menschen große Schwierigkeiten bereiten kann beim Verständnis von Wissenschaft und technischem Fortschritt und große Differenzierungsleistungen erfordert. Aber zugleich verbergen sich darin auch immanente Schwierigkeiten der szientifischen Objektivität, die sich

gerade dann zeigen, wenn die angesprochenen Voraussetzungen der anatomischen Modellierung unhinterfragt ausgeweitet werden etwa auf die neuronalen Strukturen des Gehirns. Daß Lokalisierung und Funktion zusammenfallen, mag bei der Makroebene stimmen, kann aber auf der Mikroebene nicht mehr feststellbar sein. Lokalisierung und Emergenz müssen keinen stetigen Zusammenhang aufweisen.

Die Frage nach dem Körperbegriff, setzt bereits voraus, daß die Selbstverständlichkeit des Körperlichen unterwandert ist. In den Bruchlinien dieses Körperverständnisses wuchern die Differenzen. Der Körper ist fraglich geworden. Das betrifft die Differenzierungen des Geschlechts eben so wie die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist. Auf dem Hintergrund dieses gebrochenen – modernen – Selbstverständnisses des Menschen wird erst das Interesse an den Körperbildern und Körperbegriffen vergangener Zeiten verständlich und in seiner Motivation durchsichtig. Der Differenzgewinn, der durch die Moderne induziert ist, erzeugt das Konzept einer Ganzheitlichkeit des Menschen. Wie alle Totalitätsbegriffe entspringt auch die ›Ganzheitlichkeit‹ dem Versuch, das Partikulare zu transzendieren. Tatsächlich tritt damit das Konzept der Ganzheitlichkeit aber *neben* andere Körperkonzeptionen: wissenschaftliche, materialistische, religiöse, juristische.

Für uns Heutige ist es daher hochgradig spannend zu verstehen, wie das Verhältnis von sprachlicher Konstruktion und Realität im Feld des Historischen beschaffen ist. In die Beschreibung der Konstruktion, ihrer Bedingungen und Grenzen, fließen die gegenwärtigen Begriffe und Körperkonstrukte genauso ein, wie sie auch erst möglich sind aufgrund unserer heute gesprochenen Sprache. Auch die Frage nach *sex* und *gender*, wie sie in den letzten Jahren zunächst in den Vereinigten Staaten, dann aber auch im Alten Europa geführt wurde, macht deutlich, daß die soziale, kulturelle und sprachliche Konstruktion durch eine hartnäckige Nichtkonstruierbarkeit unterspült wird, die nicht etwa einer biologistischen oder naturalistischen Fundierung der Zweigeschlechtlichkeit folgt, sondern bereits eingetragen wird in die Rekonstruktion der Konstruktion *durch* die Rekonstruktion. So wird man bei der Frage nach dem Körper- und Leibbegriff konstatieren müssen, daß hier tatsächlich unwandelbare und in gewissem Sinne auch unvergängliche und überzeitliche Momente im Spiel sind, und dies nicht etwa auf eine *metaphysische* Art und Weise, sondern gerade aufgrund seiner unhintergehbaren Wirklichkeit in der Gegenwart. Jeder, der über die Geschichte des Körpers nachdenkt, hat einen Körper, weiß und empfindet, was sein Körper ist. Die Fremdartigkeit des archaischen Sprechens über den Körper läßt sich daher wohl verständlich machen; was gemeint ist läßt sich plausibilisieren; die fremde alte Sprache kann man vorsichtig übersetzen. Allein es bleibt ein spürbarer Rest, der sich deutlich abhebt von unserer Auffassung, unserem Wissen von unserem Körper. In dieser Entgegensetzung scheint eine Widerständigkeit auf, eine Nicht-Konstruier-

barkeit, die in einem ganz fundamentalem Sinn konstruiert, d. h. aktiv aufrecht erhalten werden muß.

Was für den Körper gilt, betrifft vermutlich auch unsere Geistigkeit, d. h. unsere Selbstbeschreibung als kognitive oder beseelte Wesen, als Bewußtsein oder als eine Entität, die sich mentale Zustände zuschreibt. Auch hier kommen wir nicht umhin, unsere Selbstbeschreibung vorauszusetzen, um sie, sei es in bezug auf die Vergangenheit oder auf die Gegenwart, zu suspendieren, ohne das indes vollständig zu können. In diesen besonderen Objektbereich, den wir dinglich aufzufassen gewöhnt sind, tritt das, was wir sind immer schon ein: der Mensch als sich-selbst-auslegendes Wesen. Es gibt dabei weder einen neutralen Punkt, der frei wäre von unseren Selbstbeschreibungen, noch können wir sie intellektuell vollständig wirkungslos machen. Platon und Descartes zeigen beide auf unterschiedliche Weise, wie in dem Maße, in dem das Geistige als das Allgemeine, die Sprache als das Begriffliche, erkannt und als Erkanntes notwendig wird für die Entwicklung der Wissenschaft, der Körper gedanklich abgetrennt werden muß: – ein unumkehrbarer Prozeß, der nur in seinen Wertungen vielfarbig, in seiner Unhintergebarkeit indes eindeutig ist.

Sowohl die Entgegensetzung als die Unterscheidung von Körper und Geist, Leib und Seele sind historisch entstanden. Damit haftet ihnen etwas Kontingentes an. Dieses Moment des Zufälligen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Etappen doch zugleich auch notwendig sind. Es handelt sich um Stufen der Entwicklung eines wissenschaftlichen Weltbildes. Die Konstruktion, die den Konzeptualisierungen zugrunde liegt, ist insofern ›hart‹. Für den Einzelnen wie auch für die Gesellschaft besteht gegenüber dieser Härte keine Wahlfreiheit. Man kann sagen, daß es sich dabei um Paradigmen handelt. Allerdings sind diese kulturellen Konstruktionen eingebettet in Grundüberzeugungen über den Menschen. Es handelt sich also nicht um Paradigmen der Weltauffassung etwa in Physik oder Kosmologie, sondern um Weisen der Selbstbeschreibung in bezug auf die Weltauffassungen in Physik und Kosmologie. Es ist für die Selbstauffassung des Menschen nicht unerheblich, ob er in einem mythologischen Weltbild lebt, oder ob er in einer Zeit lebt, in der sich ein objektives, wissenschaftliches Weltbild durchsetzt. Dabei handelt es sich weder bei den ›Paradigmen‹ noch bei den ›Selbstauffassungen‹ um vollständige Revolutionen, die restlos das Alte in das Neue verkehren, sondern offensichtlich nur um partielle Verschiebungen, die in bestimmten Bereichen des wissenschaftlichen Diskurses notwendig werden. Nur in Rücksicht auf die Entwicklung einer modernen Wissenschaft mit kontrollierten und kontrollierenden Methoden, ausweisbaren Strukturen, einer Architektur und Systematik, einer eigenständigen Taxonomie ist eine allgemeine, sich selbst zugängliche autonome Rationalität im *Gegensatz* gegen das Körperliche erforderlich. Notwendig ist diese Selbstauffassung des Menschen aber allerdings nur in dieser Rücksicht. Das erklärt, weshalb es zu bestimmten Zeiten unterschiedliche Per-

spektiven auf die Welt und den Menschen in ihr geben kann, ja, man kann sagen, diese fortschreitende Auffächerung von Perspektiven ist ein Signum der Moderne. Daß allerdings die Möglichkeit bereits in den Texten der Antike aufscheint, zeigt die fundamentale Bedeutung des Konzepts ›Körper‹.

Körperbegriffe sind kulturelle Konstruktionen. Wie ordnet sich darin aber der individuelle Körper ein? Was ist mit *meinem* Körper? Der ist schließlich weder eine Abstraktion noch eine Konstruktion. Es scheint eine Ambivalenz auf zwischen der Konstruktivität der Körperbegriffe und der Authentizität des eigenen Körpers/Leibs. Diese Lücke zeigt sich aber nur, wenn vom individuellen Körper her auf das ›richtige‹ Körperkonzept geschlossen werden kann. Besonders die Leiblichkeit des Menschen zeigt, wie schwierig es ist, von einem gegebenen Individuellen auf ein als nachträglich eingestuftes Begriffenes zu schließen. Das Nachdenken über den Menschen nimmt seinen systematischen Ausgangspunkt indes nie von einer bloßen *Unmittelbarkeit*, die voraussetzungslos gegeben ist. Die bloße Unmittelbarkeit bildet eine Grenze, denn sie ist allem Kognitiven unzugänglich, daher sowohl der direktiven Steuerung als auch jeder emanzipatorischen Anstrengung entzogen, daher sowohl der ver-sklavenden Repression als auch der befreienden Aufklärung unerreichbar. Das ist der Grund dafür, daß die Unmittelbarkeit des Körperlichen in ideologisch zweckorientierten Konzepten wechselnde Konjunktur hat. Der Körper als solcher kommt aber – wie ein Blick auf historische Körperkonzepte zeigen kann – in keiner Theorie und letztlich in keiner Praxis als solcher vor. Er ist immer bereits eingebettet in Formen der Selbstbeschreibung, die kulturell, gesellschaftlich, individuell und philosophisch argumentativ präformiert sind. Die Unmittelbarkeit des Weltzugangs ist selbst vermittelt: *vermittelte Unmittelbarkeit*.<sup>16</sup>

Daher ist die Position der unmittelbaren Leiblichkeit, eines ›Leib-Aprioris‹ oder einer Authentizität des Leiblichen zu verwerfen. Das berechtigte Interesse dieser Positionen beruht in ihrer kritisch-ablehnenden Seite gegen den einseitigen Anspruch eines szientifischen Objektivismus, der sich einzig aus naturwissenschaftlichen Quellen (z. B. aus der Neurophysiologie) speist. Ihre Schwäche besteht darin, daß sie das Unmittelbare *deutet*, damit entweder das Irrationale zulassen oder Metaphysisches konzedieren muß. Die Individualität des Körperlichen kann daher nur aufgefaßt werden als eine den Menschen insgesamt auszeichnende jeweils jedem und daher allen zukommende Zentralperspektive, die ihn zugleich und ineins der Welt entgegenstellt, die er gleichwohl hat. Diese Ichhaftigkeit des Welt- und Selbstbezugs ist weder kognitivi-

16 Mit diesem Ausdruck von Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften* IV, S. 229, 400f.) knüpfe ich an eine explizit transzendentalphilosophische Tradition an, in der sich – entgegen landläufigen Vorurteilen – nicht nur mancher Ansatz zu einer Philosophie des Körpers findet, sondern ebenso manch elaboriertes Theoriestück. Allerdings benutze ich diesen Ausdruck in anderer Bedeutung.

stisch eingeschränkt noch egoistisch zugespitzt noch methodenindividualistisch eingeengt. Sie ist auf den Körper bezogen: – *konkret*, daher in der Bewegung wie im Schmerz gleichermaßen Gravitationspunkt ohne Ausdehnung. Sie ist für die theoretische Reflexion aber nicht ohne die Anstrengung des Nachdenkens zu haben: Sie ist der Ort der Vermittlung selbst, *unmittelbare Vermittlung*, die letztlich die verschiedenen Bezüge des Menschen in seinen Weltzugängen und Selbstbeschreibungen zu vermitteln, wenn auch nicht letztlich zu vereinen in der Lage ist.