

Die biologische Generativität des Leibkörpers

Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse

Peter Gaitsch

Unter den phänomenologischen Begriff *Leibzeit* fallen nicht nur genetisch vertiefte Analysen des Zeitbewusstseins, in denen sich die leibliche Konstitution (oder Vor-Konstitution) des Bewusstseins von besonderer Relevanz erweist (Esterbauer 2012, Pöltner 2016, Schmidt 2016), sondern auch Analysen, die sich mit *generativen Zeitphänomenen* beschäftigen. Sie lassen sich in zwei Kategorien einteilen. In die erste Kategorie gehören all jene Phänomene, die das *ontogenetische Werden* eines leiblichen Selbst betreffen, insbesondere die Lebensphasen, die vom reifen und wachen (*bewussten*) Leben des Erwachsenen, das für gewöhnlich den Standardfall für phänomenologische Analysen darstellt, abweichen: Embryonalstadium, Geburt, Kindheit und Pubertät, Schlaf, Krankheit und Behinderung, Alter, Sterben. Die zweite Kategorie versammelt Phänomene, die das *überindividuelle Werden*, in das jedes leibliche Selbst eingebunden ist, betreffen. Dazu zählen insbesondere generationelle Zusammenhänge (Vater- bzw. Mutterschaft, Kindschaft, kulturelle Tradierung) und das phylogenetische Werden. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich exemplarisch auf den zuletzt genannten biologischen Aspekt und hat das Ziel, anhand dieses Aspekts den Begriff der generativen Leiblichkeit zu klären.

Über generative Leiblichkeit in diesem Fokus nachzudenken, heißt unter anderem, über die Reichweite des Leibbegriffs im Reich des Lebendigen nachzudenken. Wenn wir phänomenologisch über Leiblichkeit reflektieren, gehen wir vom menschlichen Leib aus. Wir haben aber auch eine Idee davon, dass auch verschiedene nicht-menschliche Lebensformen als leibliche Wesen beschrieben werden könnten oder sogar müssten. Wie ist dies in einer phänomenologischen Analyse zu bewerkstelligen? Gesucht ist eine Methode, die es erlaubt, das anthropologische Leibphänomen so *abzuwandeln*, dass es auch verschiedenen nichtmenschlichen Lebensformen sinnvoll zugeschrieben werden kann. Um für eine solche phänomenologische

Analyse gewappnet zu sein, scheint es aber hilfreich, vorab die konzeptuellen Möglichkeiten zu klären. Gesucht ist ein Leibbegriff, der die verschiedenen menschlichen und nichtmenschlichen Lebensformen zu *integrieren* vermag. Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich allein mit dieser konzeptuellen Aufgabe und bietet somit Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse.

Der Beitrag entfaltet sich in drei Abschnitten. Im ersten Abschnitt wird die Ausgangsposition des Lebensweltfundamentalismus erläutert und gezeigt, wie daraus das Problem der biologischen Generativität des Leibkörpers hervorgeht. Um dieses Problem zu behandeln, ist es im zweiten Abschnitt erforderlich, die Leib-Körper-Differenz, die in der zeitgenössischen Phänomenologie – exemplarisch bei Hermann Schmitz, Thomas Fuchs und Bernhard Waldenfels – sehr verschieden zum Einsatz kommt, zu klären. Auf Basis dieser kritischen Bestandsaufnahme ergibt sich das Desiderat einer Binnendifferenzierung von generativen Formen der Leibkörperlichkeit, für die im dritten Abschnitt ein Vorschlag unterbreitet wird.

1. Lebensweltfundamentalismus

Eine zentrale Position, die man mit der phänomenologischen Ontologie verbindet, ist der »Lebensweltfundamentalismus« (Hampe 2011, S. 252; Luft 2015, S. 51 f.). Die Lebenswelt, von der im Wort *Lebensweltfundamentalismus* die Rede ist, meint nach Edmund Husserl »die Welt, in der wir anschaulich leben« (Hua 6, S. 159)¹, »die Erfahrungswelt« (Hua 6, S. 176), in die wir jeden Morgen erwachen und in der wir es mit *bedeutungstragenden Dingen* (Teetasse auf dem Esstisch, Morgenzeitung), *bedeutungstragenden Ereignissen* (Baustellenlärm, störendes Rauschen des Wasserkochers), *Handlungen* (Brot schneiden, Duschen), *menschlichen Personen* (ich, der ich mich im Badezimmerspiegel anblicke; der Nachbar, der dafür verantwortlich ist, dass kaum Wasser aus dem Duschkopf fließt) und *nicht-menschlichen Lebewesen* (die hungrige Hauskatze, die nach ihrem Futter verlangt; die nicht gegossene Topfpflanze, die auf dem Esstisch vor sich hinwelkt) zu tun haben.

¹ Im Folgenden werden die Werke von Edmund Husserl gemäß der Gesamtausgabe »Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke« mit der Abkürzung »Hua« und der jeweiligen Bandnummer angegeben.

Die hier evozierte mehr oder weniger alltägliche Morgensituation der Lebenswelt enthält bereits Beispiele für die beiden lebensweltlichen Erscheinungen, deren Verhältnis im vorliegenden Beitrag näher untersucht werden soll: *Lebewesen* und *Leiber*. Das naheliegendste Beispiel für einen Leib scheint das, was ich sehe, wenn ich mich im Badezimmerspiegel betrachte: *meinen Leib*. Das naheliegendste Beispiel für ein Lebewesen scheint hingegen das zu sein, was mir auf dem Weg zum Teekochen begegnet bzw. auffällt: die hungrige Katze bzw. die welkende Topfpflanze. Natürlich habe aber nicht nur ich einen Leib; in meiner lebensweltlichen Erfahrung bin ich unmittelbar auch damit vertraut, dass mein Nachbar und die Katze leibliche Wesen sind. Umgekehrt gehört zur lebensweltlichen Erfahrung auch die Vertrautheit damit, dass nicht nur die mir begegnenden Tiere und Pflanzen Lebewesen sind, sondern auch ich. Insofern ich Lebewesen bin, habe ich mit Pflanze und Tier etwas gemeinsam. Diesem Gedanken kann eine nach heutiger biologischer Erkenntnis kaum bestreitbare evolutionstheoretische Füllung gegeben werden: Wir, d. h. Pflanze, Tier und ich, bilden eine phylogenetische Abstammungsgemeinschaft, die sich in gemeinsamen biologischen Merkmalen *unserer Körper* (z.B. der DNA- und der Zellstruktur) manifestiert.

Zwei Fragen bleiben in diesem ersten Blick auf die in der Lebenswelt erscheinenden Leiber und Lebewesen jedoch offen: Wenn ich einerseits in synchroner Perspektive ein Leib bin – denn das Leibphänomen ist präsentisch verfasst: ich begreife meine Leiblichkeit ausgehend von ihrem Mir-jetzt-Gegenwärtigsein – und wenn ich andererseits in diachroner Perspektive ein mit der Pflanze phylogenetisch *verwandter* Körper bin, wie hängen dann diese beiden Aspekte zusammen: Wie kann ich mir den phylogenetischen Körper-Aspekt, ausgehend von meiner leiblichen Präsenz, erschließen? Die zweite Frage verhält sich komplementär: Wenn einerseits die Pflanze und ich phylogenetisch verwandt sind und wenn andererseits ich mich (sowie den Nachbar und die Katze) als Leib erfahre, wie verhält es sich dann mit der Pflanze: Was hält mich davon ab, auch sie als einen (radikal fremden) *Leib* zu bestimmen? Im Spektrum dieser beiden Fragen bewegt sich eine Phänomenologie, die sich dem Problem der biologischen Generativität des *Leibkörpers* stellt.

Leibkörper ist ein Begriff, den Husserl in seiner phänomenologischen Analyse der Fremderfahrung einführt (Hua 1, S. 140f.) und den Bernhard Waldenfels an den systematischen Ausgangspunkt

seiner Leibanalyse setzt (Waldenfels 2000, S. 252). Der Begriff steht hier dafür, dass die beiden oben angeführten Aspekte – der *Leib* als Medium meines erstpERSPEKTIVISCHEN *Subjektvollzugs*, der *Körper* als drittpERSPEKTIVISCH ZUGÄNGLICHES *Objekt* – zu ein und derselben lebensweltlichen Erscheinung gehören: dem Lebewesen, das ich bin. Der Begriff des Leibkörpers rechtfertigt sich schon dadurch, dass ich in der Badezimmer-Situation nicht nur *meinen Leib* sehe, wenn ich *mich* im Spiegel sehe, sondern auch *meinen Körper*. Die genauere Klärung des hier waltenden Verhältnisses ist aber gerade das Problem, dem man sich in der Phänomenologie stellen muss. Und dieses Problem hat – so viel ist bereits deutlich geworden – einen generativen Schweif.

Auf Basis des Lebensweltbegriffs kann nun die phänomenologische Position des Lebensweltfundamentalismus, die ich für die nachfolgende Untersuchung als Ausgangspunkt in Anspruch nehme, näher entfaltet werden. *Lebensweltfundamentalismus* besagt: Alles Seiende ist *Erscheinendes innerhalb der Lebenswelt* oder ist *auf die Lebenswelt als seinen Erscheinungsboden* bezogen. Die Lebenswelt bildet in dieser Sicht also die *basale Schicht* des Erscheinenden, sie ist daher *ontologisch* unhintergebar. Die einschränkende Qualifikation *ontologisch* ist hier wichtig, da sie eine Kompromissformel gegenüber dem transzendentalphilosophischen Anspruch der husserlschen Phänomenologie darstellt. Mit der Rede von der ontologischen Unhintergebarkeit der Lebenswelt soll ausdrücklich die transzendentalphänomenologische Option – und damit auch die Streitfrage zwischen Idealismus und Realismus – unentschieden bleiben. Es bleibe also offen, ob von der Lebenswelt auf eine Sphäre des reinen konstituierenden Bewusstseins zurückgegangen werden kann, ob also die Lebenswelt *transzendental vollständig* hintergebar ist (= die Position Husserls) oder nicht (= die Position Merleau-Pontys). Die Lebenswelt ist daher zwar in beiden Fällen der *Boden alles Erscheinenden* (Lebensweltfundamentalismus), aber im Fall der husserlschen Phänomenologie gilt sie nicht als die letzte *Quelle des Erscheinens*. Während der phänomenologische Realismus die Lebenswelt nicht nur für den Boden alles Erscheinenden, sondern auch für die Quelle des Erscheinens hält (Gaitsch 2017), schließt der phänomenologische Idealismus aus der *teilweisen* transzendentalen Hintergebarkeit der Lebenswelt auf ihre *volle* transzendente Hintergebarkeit und somit darauf, dass das konstituierende Bewusstsein die Quelle des Erscheinens ist.

Aus der These der ontologischen Unhintergebarkeit der Lebenswelt folgt, dass die *mesokosmischen* Erscheinungen eine selbstständige Wirklichkeit bilden und nicht auf die *mikrokosmischen* physikalischen Entitäten zurückführbar sind. Mehr noch, die lebensweltlichen Erscheinungen bilden die fundamentale konkrete Wirklichkeit, auf die umgekehrt die atomaren und subatomaren Realitäten als Produkte einer abstrahierenden und idealisierenden Analyse zurückbezogen werden müssen. Zwischen Lebenswelt und Wissenschaft besteht demnach ein eindeutiges ontologisches Hierarchieverhältnis, das sich im Verhältnis zwischen bedeutungstragenden Dingen und physikalischen Entitäten manifestiert. Zwar ist auch in der Sicht des Lebensweltfundamentalismus eine Aussage wie »Der Esstisch besteht aus Atomen« sinnvoll und wahrheitsfähig. Aber eine solche Aussage beruht auf einer die lebensweltliche Erscheinung abstraktiv einschränkenden Hinsicht. Die lebensweltliche Tischerschei- nung ist nicht aus Atomen aufgebaut, sie kann aber so analysiert werden. Die Atome und die Naturgesetze ihrer Wechselwirkung bilden eine Realität des Tisches, aber sie gehören nicht zu seiner letzten Realität, die vielmehr darin besteht, lebensweltliche Erscheinung zu sein. Erscheinungen sind weder aus Atomen (Objektivismus) noch aus Vorstellungsbildern (Subjektivismus) zusammengesetzt. Für den Lebensweltfundamentalismus ist *Erscheinung* ein basaler Begriff, der auf nichts *Realeres* mehr zurückgeführt werden kann. Die Erscheinung als letzte Realität zu verstehen, bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, sich einer idealistischen Position zu verschreiben, wenn nämlich die These des phänomenologischen Realismus zutrifft, dass sich das Erscheinen-in-einer-Umwelt vom Erscheinen-für-ein-Subjekt unterscheiden und methodologisch abheben lässt. (Gaitsch 2017)²

Für den Lebensweltfundamentalismus muss der ontologische Sinn jedes Seienden in seinem Bezug zur Lebenswelt bemessen werden. Es gilt das *Lebensweltkriterium*: Etwas ist in dem Maße real, als es einen Bezug zur Lebenswelt realisiert. Man kann dabei zwischen lebensweltlichen und nicht-lebensweltlichen Realitäten unterschei-

² Ähnlich Figal 2015, S. 101–125. Figal knüpft an Paul Valérys Gedankenexperiment der möglichen Existenz eines unvergleichlichen, vollkommen zweideutigen Dinges an, das jede eidetische Bestimmung von sich abweist und dabei dennoch eine ästhetische Eigenständigkeit hat (Valéry 1995). Von daher unterscheidet Figal zwischen vorrangig *eidetisch* bestimmten *schwachen* Dingen, deren Erscheinen im Für-uns auf- geht, und vorrangig *ästhetisch* wirkenden *starken* Dingen, in deren Erscheinen sich das abständige An-sich zeigt.

den. Die Realität der lebensweltlichen Erscheinungen artikuliert sich *direkt* in ihrer raumzeitlichen Bestimmtheit. (Tengelyi 2014, S. 328) Lebensweltliche Erscheinungen sind lokalisierbar, sie sind immer irgendwann irgendwo (was nicht gleichbedeutend damit ist, dass sie eine exakte Stelle in einem Raum-Zeit-Koordinatensystem einnehmen). Daraus erklärt sich ihre erfahrungsmäßige Widerständigkeit: Wenn eine Erscheinung dort ist und nicht hier, damals und nicht jetzt, dann muss ich einen räumlich-zeitlichen Widerstand überwinden, um sie mir hier zu vergegenwärtigen.

Im Unterschied zu den lebensweltlichen Erscheinungen sind nicht-lebensweltliche Erscheinungen nur *indirekt* real, insoweit sie raumzeitliche Bestimmungen annehmen und zusätzlich eine besondere Gesetzmäßigkeit ihres raumzeitlichen Erscheinens in der Lebenswelt aufweisen. Worin besteht zum Beispiel die Realität von *fiktionalen Dingen* wie literarischen Figuren? Die literarisierte Figur des Johann Georg Faustus erscheint lebensweltlich in einer großen Variationsbreite von Eigenschaften etwa auf Theaterbühnen an verschiedenen Orten der Lebenswelt und in den Gedanken verschiedener Leser und Leserinnen der Bücher von Johann Spies, Johann Wolfgang von Goethe, Thomas Mann und einigen anderen. Für Faust gilt also eine andere Erscheinungsgesetzmäßigkeit als für den raumzeitlich individuierten Esstisch. Ersterer kann im Unterschied zu Letzterem zugleich an verschiedenen Orten und in verschiedenen Lebensweltsphären erscheinen (physisch, geistig), er ist polymorph (Goethes Faust ist eine ganz andere Gestalt als Thomas Manns Faust, der sogar einen anderen bürgerlichen Namen trägt: Adrian Leverkühn) und nicht notwendig durchgängig bestimmt (als raumzeitlich situierter Gedanke, realisiert in der Vorstellungswelt einer bestimmten Leserin oder eines bestimmten Lesers von Thomas Manns *Doktor Faustus*, muss die Faust-Figur zum Beispiel keine eindeutig bestimmte Körpergröße und kein eindeutig bestimmtes Gewicht haben). Dies alles sind Charakteristika des Erscheinens von fiktionalen Entitäten, wodurch sie eine ihnen eigentümliche lebensweltliche Realität gewinnen. Eine ähnliche Analyse lässt sich für *ideale Entitäten*, zum Beispiel mathematische Objekte wie die natürlichen Zahlen, durchführen. Natürliche Zahlen erscheinen in der Lebenswelt auf eigentümliche Weise: Sie sind immer nur symbolisch gegenwärtig (das Zahlwort oder die Kreidestriche an der Tafel sind nicht die Zahl), sie sind unerschöpflich und vollständig wiederholbar (die Zahl nützt sich in ihrem raumzeitlichen Erscheinen nicht ab). Diese von lebensweltlichen Realitäten

stark abweichende Charakteristik ihres Erscheinens sollte uns nicht dazu verführen, eine *metaphysische Hinterwelt* anzusetzen, in der die natürlichen Zahlen vergleichbar der Weise unserer lebensweltlichen Realitäten erscheinen würden, wenn wir zu ihr einen direkten Zugang hätten. Vielmehr muss man daran festhalten, dass die Realität der natürlichen Zahlen genau in der Weise ihres *merkwürdigen* lebensweltlichen Erscheinens besteht.

Man sieht durch diese Beispiele bereits, dass eine phänomenologische Lebensweltontologie nicht auf eine Einzeldingontologie nach dem Muster der *medium sized dry goods* (J. L. Austin) festgelegt ist. Die Lebenswelt ist der Boden für eine Vielzahl an Erscheinungen, die nicht Einzeldingen gleichen, darunter solche, die Hermann Schmitz *Halbdinge* nennt, wie zum Beispiel der Wind, der Blick des Anderen, Geräusche, eine Zeit der Langeweile. (Schmitz 2011, S. 30f.)

Kommen wir nun zu den Implikationen, die die Position des Lebensweltfundamentalismus für den *Begriff der Lebenswelt* und die *philosophische Biologie* hat.

Der Lebensweltfundamentalismus impliziert eine *Ausweitung* des Lebensweltbegriffs gegenüber seinem heute vorherrschenden Gebrauch. Denn aus dem Umstand, dass die Lebenswelt nur ausgehend von dem jeweiligen menschlichen Erleben analysiert werden kann, wird der Ausdruck *Lebenswelt* meist mit den *soziokulturellen Erlebniswelten* kurzgeschlossen, in denen sich menschliches Erleben abspielt.³ In einer exemplarischen, neueren Verhältnisbestimmung der transzendentalphänomenologischen Lebensweltwissenschaft zu den empirischen Lebenswissenschaften spricht sich etwa Sebastian Luft für eine *Begrenzung* des Anspruchs des phänomenologischen Lebensweltfundamentalismus aus, wenn es nicht mehr um das *menschliche*, sondern um das *naturhafte* Leben geht. Er begründet dies damit, dass es zu den biologischen Disziplinen keine sinnvolle transzendente Paralleldisziplin gebe:

³ Für Beispiele der Verkürzung der philosophischen Diskussion des Lebensweltthemas auf das *menschliche Selbstverständnis* und die *normative Handlungspraxis*, somit auf die *anthropologische* Dimension der Lebenswelt, siehe die generelle Tendenz der Beiträge in Müller/Schmidt 2015. Dagegen kommt bei Hans-Dieter Mutschler (2014, 2015, 2016), der auf die lebensweltliche Rückgebundenheit des naturwissenschaftlichen Materie- und Kausalitätsbegriffs aufmerksam macht, die *physikalische und biologische* Dimension der Lebenswelt in den Blick.

»Was sollte die phänomenologische Parallelwissenschaft etwa zur Biologie sein, die mehr sein würde als eine Wissenschaft vom ›Das-Biologische-Erfahren‹? [...] Die Phänomenologie hat [...] wesentliche Parallelen mit den Geisteswissenschaften, nicht jedoch mit den Lebenswissenschaften wie der Biologie.« (Luft 2015, S. 58 f.)

Der Fundierungsanspruch der phänomenologischen Lebensweltwissenschaft wird damit – entgegen der späten Vorstöße Husserls (Hua 15, S. 173; Hua 29, S. 326 f.) – auf den anthropologischen Radius begrenzt: »Was so verbleibt, ist eine transzendente Phänomenologie, die als Thema das menschliche Subjekt in seiner Lebenswelt in notwendiger Korrelation hat, also eine transzendental-phänomenologische Anthropologie.« (Luft 2015, S. 64) Der vorliegende Beitrag soll hingegen zeigen, wie eine sinnvolle phänomenologische Parallelwissenschaft zur Biologie – die für den *universalontologischen* Anspruch der Phänomenologie unverzichtbar ist – aussehen kann.

Die Praxis, den Begriff der Lebenswelt auf den menschlichen Radius einzuschränken, verkennt den Zug zur *Tiefenstruktur* und zum *Singularetantum*, die der Lebensweltfundamentalismus mit dem Begriff der Lebenswelt verbindet. Die Lebenswelt ist nicht nur eine Sphäre von (soziokulturellen) Varietäten, sondern sie kann auch auf ihren »Weltkern« (Hua 6, S. 136), ihre »invarianten Strukturen« (Hua 6, S. 176) hin untersucht werden. Dies ist mit der *Tiefenstruktur* gemeint. Außerdem enthält die Lebenswelt zwar Zerklüftungen und Regionen (natürlicher und kultureller Art), und sie hat *als Boden* des Erlebens nicht unmittelbar universale Bedeutung,⁴ aber sie ist *als Horizont* des Erlebens eine »konkrete Universalität« (Hua 6, S. 136), d. h. sie ist »allgemeinsam« (Hua 6, S. 124) und allumfassend (total). Das ist mit dem *Singularetantum* gemeint. Die Totalität der Lebenswelt bedeutet, dass jede Pluralität von Lebenswelten auf ihren binnenlebensweltlichen Zusammenhang hin weiterbefragt werden kann. Die Idee der Lebenswelt meint also letztlich *die gemeinsame Erfahrungswelt* aller erlebenden Wesen. Es dürfte aber klar sein, dass sowohl der invariante Kern als auch der Universalhorizont der Le-

⁴ Die *Nicht-Universalität* (trotz Fundamentalität) der Lebenswelt *qua Erscheinungsboden* ist darin begründet, dass der Boden immer in Gestalt einer partikularen *Heimwelt* erscheint, die sich von partikularen *Fremdwelten* abhebt. Aber auch diese Fremdwelten sind natürlich der Gesamtsphäre der Lebenswelt *qua Universalhorizont* zuzurechnen. Das Gegensatzpaar von Heimwelt und Fremdwelt zählt zu den Grundbegriffen der generativen Phänomenologie, wie sie Anthony Steinbock in Husserls späten Forschungsmanuskripten vorgeformt findet. (Steinbock 2003)

benswelt nicht in der Art einer *Bilderbuchphänomenologie*, in der ein Mensch sein unmittelbares Erleben beschreibt, zugänglich sind und daher zu ihrer Erschließung besonderer methodologischer Vorkehrungen (d. h. phänomenologischer *Reduktionen*) bedürfen.

Im Rahmen der weit gefassten Lebenswelt tritt nun das philosophische Problem auf, welchen Platz *nichtmenschliche Lebewesen* in ihr einnehmen und in welcher Form ihr Erscheinen zu analysieren ist. Sind andere Lebewesen lediglich besonders *komplexe* materielle Dinge? Es ist heute unbestritten, dass mindestens ein Teil der nichtmenschlichen Lebewesen – alle höheren Tiere – die Eigenschaft, Subjekt eines Erlebens (z. B. von Schmerzen) zu sein, mit den Menschen teilen – die radikale Position Descartes', gemäß der der *ontologische Schnitt* zwischen erlebnisfähigen Subjekten und rein materiell bestimmten Objekten zwischen Mensch und Tier verläuft, ist heute angesichts tierethologischer Erkenntnisse nicht mehr vertretbar. Das bedeutet, dass einige nichtmenschliche Lebewesen in der Lebenswelt als *Leibkörper* (Leibkörper = ein Körper, der zugleich das Medium eines Subjekts des Erlebens ist) erscheinen. Das bedeutet ferner, dass einige nichtmenschliche Lebewesen als *leibliche Mitsubjekte* der Lebenswelt, als transzendente (Heim-)Genossen, berücksichtigt werden müssen. (Hua 15, S. 624f.) Es ist daher nur konsequent, dass Husserl insbesondere in seinen Überlegungen zur Intersubjektivität und zur Krisis den Lebensweltbegriff *ent-anthropologisiert*: Die Lebenswelt ist die gemeinsame Erfahrungswelt *aller erlebenden Wesen*, wozu auch viele höhere Tierarten gehören.

Aber welchen Status haben die übrigen Lebewesen? Geht durch das Reich des Lebendigen ein ontologischer Schnitt, der die lebendigen *bloß organischen Körper*, die darin aufgehen, Objekte für die lebensweltlichen Akteure zu sein, von den lebendigen *Leibkörpern*, die das Medium eines Subjekts des Erlebens sind, trennt? Gegen einen solchen Schnitt und die damit einhergehende Dissoziierung von Leben und Erleben spricht generell der evolutionäre Zusammenhang aller irdischen Lebewesen, ihre phylogenetische Abstammungsgemeinschaft. Dennoch wird zumeist eine Ontologie vertreten, in der ein solcher ontologischer Schnitt vorkommt. Damit liefert man sich der Schwierigkeit aus, das Erleben als aus dem bloß Lebendigen *emergierend* erklären zu müssen. Es ist jedoch nicht absehbar, wie eine solche Erklärung des Leiblichen aus dem Körperlichen zirkelfrei geschehen kann, d. h. ohne in der Erklärung das Explanandum bereits vorauszusetzen.

Der Ausweg, den die Position des Lebensweltfundamentalismus aus dieser Aporie bietet, ist einfach, aber radikal. Gemäß dem Lebensweltfundamentalismus ist der Begriff des Leibes ebenso wie der Begriff der lebensweltlichen Erscheinung ein *basaler* Begriff. Das bedeutet, dass das Leibliche nicht aus etwas Körperlichem, z. B. als *Systemeigenschaft* bestimmter körperliche Zustände, erklärt werden kann. Der basale Begriff des Leibes ist zudem mit dem Begriff des Lebens extensionsgleich. Das heißt, dass Leben und Erleben sich wechselseitig implizieren. Die Lebenswelt ist somit die gemeinsame Erfahrungswelt *aller lebendigen* Wesen. Zu beachten ist, dass die Zugehörigkeit zur Lebenswelt doppeldeutig ist: Unbestreitbar ist, dass Lebendiges *qua Objekt der Erfahrung* zur Lebenswelt gehört. Die Frage, die bei der Entanthropologisierung der Lebenswelt verhandelt wird, lautet aber, ob Lebendiges auch *qua Subjekt der Erfahrung* zur Lebenswelt gehört. Der hier vertretene biophilosophische Standpunkt im Rahmen des Lebensweltfundamentalismus bejaht diese Frage.

Die philosophische Biologie hat demnach die Aufgabe, biologische Lebensformen als Formen der Leiblichkeit zu explizieren, mit dem Effekt, dass sich auf diese Weise die ontologische Fundamentalität des Leibbegriffs bestätigt. Wenn alle biologischen Lebensformen mit leiblichen Verhaltensweisen koinzidieren, dann ist das Leibphänomen kein Explanandum, das nach einer materialistischen respektive idealistischen Erklärung verlangt, sondern ein basales Phänomen, das nur an der Stelle eines Explanans – als fundamentales Erklärungsprinzip für das Verhalten aller Lebewesen – seinen angemessenen Platz hat. Dass im vorliegenden Beitrag die biologische Generativität des Leibes thematisiert wird, bedeutet also nicht, dass die Herkunft des Leibphänomens in biologisch-objektivistisch beschreibbaren körperlichen Prozessen gesucht wird. Es geht nicht um einen vermeintlich »biologisch erzeugten ›Phenospace‹« (Metzinger 1999, S. 243). Es bedeutet hingegen, eine dem Leibphänomen *inhärente* diachrone Problemdimension, seine biologische Generativität, die sich in synchroner Perspektive in der Verschiedenartigkeit von lebendigen Leibern zeigt, zum Thema zu machen.

2. Konzeptuelle Klärung der Leib-Körper-Differenz

Die phänomenologische Unterscheidung von *Leib* und *Körper* ist trotz ihrer Fundamentalität und häufigen Verwendung weit davon entfernt, eine eindeutige Unterscheidung zu sein. Die Uneinigkeit in den zeitgenössischen Auslegungen des Leibphänomens geht so weit, dass die profiliertesten Leibphänomenologen einander wechselseitig vorwerfen, gar nicht zu verstehen, was *Leib* bedeutet.⁵

Mit der Unklarheit des Leibbegriffs verbindet sich eine Palette konkurrierender Auslegungen des ontologischen Verhältnisses von Leib und Körper. Sie reicht von *Wesensdualität* (Hermann Schmitz) über *Aspektdualität* (Thomas Fuchs) bis zu verschiedenen Formen von *Nicht-Dualität*, wobei die Nicht-Dualität entweder *idealistisch* oder *naturalistisch* konzipiert sein kann⁶ oder aber sich gegenüber der Unterscheidung von Bewusstsein und Natur betont *indifferentistisch* (Bernhard Waldenfels) verhält. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Analyse der drei genannten exemplarischen zeitgenössischen Positionen. Vier Fragen bilden dabei den Fokus:

- (i) *Differenzfrage*: Wie ist die Differenz von Leib und Körper konzipiert?
- (ii) *Kategorienfrage*: Welche zentralen Kategorien der Leiblichkeit werden entwickelt?
- (iii) *Frage der Heuristik*: Wie werden die Kategorien der Leiblichkeit gewonnen?
- (iv) *Frage des Geltungsbereichs*: Auf welche Lebewesen treffen die Kategorien der Leiblichkeit zu?

⁵ Schmitz wirft Waldenfels vor, dass in seinem Werk der Leib eigentlich gar nicht vorkomme. (Schmitz 2011, S. 171) Zuvor hat bereits Waldenfels gegen Schmitz eingewandt, dass dieser die körperliche Dimension der Leiblichkeit und damit den Selbstentzug des Leibes komplett ignoriere. (Waldenfels 2000, S. 281)

⁶ Eine (husserlsche) idealistische Konzeption der Nicht-Dualität betont, dass das *epistemische* Fundierungsverhältnis zwischen Leib, Leibkörper und Körper unhintergebar ist und dass daher die Körpererscheinung auf *leibliches Bewusstsein* zurückbezogen werden muss. Eine naturalistische Gegenkonzeption der Nicht-Dualität betont hingegen, dass der Leib als »natürliches Subjekt« (Merleau-Ponty 1966, S. 234) ein Teil der Natur ist, dass somit dem Wahrheitsmoment des Naturalismus insofern Rechnung getragen werden muss (Merleau-Ponty 1976, S. 234), dass man das Leibliche auf das Naturhafte zurückbezieht.

2.1 Leib-Körper-Dualismus (Hermann Schmitz)

(i) Für Hermann Schmitz, dem Begründer der *Neuen Phänomenologie*, unterscheidet sich der Leib als die Gegend *des Spürbaren* vom *sinnlich Wahrnehmbaren* des Körpers (Schmitz 2011, S. 5). Somit ergibt sich eine erste Definition:

»Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.« (Schmitz 2011, S. 5)

Gespürt werden *leibliche Regungen*, zu denen im weiteren Sinn auch das affektive Betroffensein von Gefühlen sowie Bewegungs- und Richtungsempfindungen gezählt werden. Dies führt zu einer zweiten Definition: Der Leib ist »das Ganze der leiblichen Regungen« (Schmitz 2011, S. 5). Wie Schmitz die Differenzfrage beantwortet, ergibt sich bereits aus seiner in der ersten Definition enthaltenen Bemerkung, dass die Gegend des Leibes nicht immer mit den Grenzen des Körpers räumlich zusammenfallen muss. Die Einheit des Leibes kommt nicht durch den Körper zustande, sondern durch die Spannung des *vitalen Antriebs* (eine zentrale Kategorie, die gleich zu erläutern ist). Daher gibt es nach Schmitz »keine vernünftigen Bedenken« (Schmitz 2011, S. 144) gegen die Möglichkeit von »Ausfahrten des Leibes aus dem Körper« (Schmitz 2011, S. 143), wie dies etwa bei Phänomenen der *Heautoskopie*, zum Beispiel wenn sich ein Patient während eines chirurgischen Eingriffs von oben auf dem Operationstisch liegen sieht, der Fall ist. Da Körper und Leib zwei eigenständige Wirklichkeiten bilden, die miteinander interagieren können (Schmitz 2011, S. 144), ist Schmitz' Position die eines *interaktionistischen Körper-Leib-Dualismus*. Da der Leib bei ihm als ein *Erlebniskomplex* definiert ist, der vom *körperlichen Leben* vollständig getrennt abläuft, entspricht diese Position einem cartesianischen Körper-Seele-Dualismus – ungeachtet dessen, dass Schmitz sich nicht als Cartesianer versteht, insoweit er Vorstellungen der Seele im Sinne einer »geschlossenen privaten Innenwelt« (Schmitz 2011, S. 79) ablehnt.

(ii) Die zentralen Kategorien, die Schmitz in seiner Reflexion auf die Leiberfahrung findet, sind gespürte *Enge und Weite*. Mit diesem Kategorienpaar beschreibt Schmitz die zentrale Dynamik, die zum

Leib gehört: den Gegensatz von Engung (*Spannung*) und Weitung (*Schwellung*), deren Zusammenspiel den *vitalen Antrieb* bildet. (Schmitz 2011, S. 15) Daneben kennt Schmitz noch Privationserfahrungen des vitalen Antriebs (*privative Engung* bzw. *privative Weitung*; Schmitz 2011, S. 18) und den Gegensatz zwischen *epikritischen* (*spitzen*) und *protopathischen* (*stumpfen*) Empfindungen (Schmitz 2011, S. 24). Damit ist bereits das gesamte Kategorienarsenal, mit dessen Hilfe Schmitz die verschiedensten leiblichen Regungen auf oft subtile Weise zu beschreiben vermag, genannt. Neben der leiblichen Dynamik ist auch noch die besondere Räumlichkeit des Leibes hervorzuheben. Der gespürte Leib breitet sich nicht im dreidimensionalen Raum, sondern auf *Leibesinseln* aus, die *absolute* – nicht-relational bestimmbare – Orte sind, in denen sich das Empfinden konzentriert. Daraus ergibt sich eine dritte Definition des Leibes: Leib ist das »Gewege verschwommener Inseln in wechselnder Besetzung und Anordnung« (Schmitz 2011, S. 8). Ein neben der Dynamik und der Räumlichkeit dritter Aspekt, der den Leib besonders charakterisiert, ist die leibliche Kommunikation, bei der Schmitz zwei Modi unterscheidet: *Einleibung* und *Ausleibung*. (Schmitz 2011, S. 29) *Ausleibung* beruht auf privativer Weitung und meint das Sich-auflösen in Weite, zum Beispiel im Fall von mystischer Versenkung. (Schmitz 2011, S. 50) *Einleibung* bedeutet, dass der eigene vitale Antrieb etwas Fremdes in sich aufnimmt, sei es nun einen anderen Leib oder ein so genanntes *Halbding*, das leibnahe Brückenqualitäten aufweist. (Schmitz 2011, S. 33) So kann z.B. auch zur Phänomenalität des Schmerzes eine Einleibung gehören, wenn der Schmerz als *zudringlicher Widersacher* wie ein Halbding auftritt, der das leibliche Selbst in einen inneren Zwiespalt treibt. (Schmitz 2011, S. 29f.) Der Zwiespalt besteht darin, dass ich leidend mit meinem Schmerz mitgehe und zugleich ihn von mir wegschiebe. Diese Beschreibung des Schmerzes als *interne antagonistische Einleibung* ist besonders bemerkenswert, da sie die Phänomenalität des Schmerzes, die in der analytischen Philosophie des Geistes das Standardbeispiel für eine einfache, nicht weiter analysierbare phänomenale Qualität ist (»ich habe Schmerzen«), subtil ausdifferenziert. Dies illustriert gut die Bedeutung der Phänomenologie als Beschreibungswissenschaft.

(iii) Für Schmitz erschließen sich die eben genannten zentralen Kategorien der Leiblichkeit aus der Reflexion auf die eigene menschliche Leiberfahrung. Die Leib-Körper-Differenz wird also »am Menschen« (Schmitz 2011, S. 5) entdeckt. Es ist also primär der *mensch-*

liche Leib, von dem bei Schmitz die Rede ist. Daraus erklärt sich auch die geistige Überdetermination vieler leiblicher Regungen, die Schmitz analysiert, zum Beispiel die mystische Versenkung als Beispiel für eine Ausleibung. Der *Ursprung* des Leibes liegt für Schmitz in der Erfahrung der sogenannten *primitiven Gegenwart* (Schmitz 2011, S. 74), die exemplarisch in der Erfahrung des Erschreckens auftritt: ein plötzlicher Einbruch des Neuen, der die ursprüngliche Dauer und Weite zerreißt und der mit einer plötzlichen Engung korrespondiert, die den Leib erstmals manifest werden lässt. Von daher ergibt sich eine vierte Definition des Leibes: »Leiblich sein, heißt: erschrecken können, aus der gleitenden Dauer des Dahinlebens herausgerissen werden zu [sic] können.« (Schmitz 2011, S. 132) Mein Leib ist also nicht einfach etwas Vorfindliches, ein basales Erleben, das ich mir in der Reflexion nachträglich bewusst mache, sondern er ist vielmehr mit der Erfahrung der primitiven Gegenwart gleichursprünglich, da der vitale Antrieb, der den Leib auszeichnet, erst mit der Erfahrung der primitiven Gegenwart in Gang gesetzt wird: »Der Rückschlag aus der Engung in die Weite, die Weitung, verbindet sich mit der Engung zum vitalen Antrieb, aus dem sich die leibliche Dynamik und die leibliche Kommunikation ergeben.« (Schmitz 2011, S. 132) Das Ursprungsmoment des Leibes, die Engung, hat dabei schon eine *reflexive* (genauer gesagt: eine Reflexion im engeren Sinn *ermöglichende*) Struktur, wenn man darunter ein Auf-sich-Zurückgeworfensein aus der Weite versteht. Wichtig ist nun der Hinweis, dass diese Erfahrung der primitiven Gegenwart, die wir an uns selbst machen, nichts spezifisch Menschliches ist, sondern einen präpersonalen Charakter hat. Die eben zitierte Passage, in der Schmitz seine Überlegungen prägnant zusammenfasst, hat diesbezüglich eine interessante Fortsetzung:

»Der Rückschlag aus der Engung in Weite, die Weitung, verbindet sich mit der Engung zum vitalen Antrieb, aus dem sich die leibliche Dynamik und die leibliche Kommunikation ergeben, damit das Leben aus primitiver Gegenwart mit vier Grundzügen – gleitende Dauer, primitive Gegenwart, leibliche Dynamik, leibliche Kommunikation –, *in dem Tiere, kleine Kinder und Personen teilweise (in den präpersonalen Anteilen ihres Befindens und Verhaltens) befangen sind.*« (Schmitz 2011, S. 132; Hervorhebung: P. G.)

Die exemplarische Erfahrung des Erschreckens kennen wir nicht nur von uns selbst, sondern auch von Tieren.⁷ Dies betrifft bereits die

⁷ Ein gutes Anschauungsbeispiel sind die zahlreich im Internet kursierenden Videos, die die typische Verhaltensreaktion von Katzen beim Erblicken von Gurken zeigen.

gleich zu behandelnde Frage nach dem Geltungsbereich der Leibanalysen. Festzuhalten ist hier aber schon, dass die phänomenale Struktur des Leibes, die in der menschlich-personalen Selbsterfahrung der primitiven Gegenwart entdeckt wird, einen animalischen und also nicht-personalen Charakter hat.

(iv) Für Schmitz scheint evident, dass seine Kategorien der Leiblichkeit zwar am Menschen gewonnen werden, dass sie aber nicht nur für Menschen, sondern auch für Tiere gelten. Das *Leben aus primitiver Gegenwart*, mit seinen eben angeführten vier Grundzügen (gleitende Dauer, primitive Gegenwart, leibliche Dynamik, leibliche Kommunikation), finden wir in tierischem Ausdrucksverhalten wieder, auch wenn Tiere nicht darüber Auskunft geben können. Schmitz nennt als Beispiel das Verhalten des alarmierten Auffahrens: »Die Erstreckung dieser Reaktion bis tief ins Wirbeltierreich hinein verweist auf die *leibliche Dynamik, die bei Mensch und Tier übereinstimmt*, als Quelle.« (Schmitz 2011, S. 35) Ein weiteres Beispiel ist die *wechselseitige Einleibung*, die für Schmitz der Intersubjektivität zugrunde liegt und auch in der Mensch-Tier-Beziehung erfahrbar ist:

»Die Meinung der Cartesianer, Tiere seien Maschinen ohne Bewussthaben, ist, ob richtig oder falsch, jedenfalls kontraintuitiv; wer mit einer Katze, einem Wolf, einem Stier, ja auch einem Raben zu tun hat, spürt sofort, dass der Partner bei Bewusstsein ist, wenn auch vielleicht in ganz anderer Weise als er selbst. Auch gelingt wechselseitige Einleibung mit solchen Tieren ebenso wie mit Menschen.« (Schmitz 2011, S. 41)

Merkwürdig ist in dieser Passage lediglich der skeptizistische Vorbehalt, den Schmitz anführt: »ob richtig oder falsch«. Was die Ontologie der Tiere anbelangt, scheint er sich demnach nicht durchgängig auf die Phänomenologie zu verlassen und sogar eine cartesianische Maschinentheorie des Lebendigen nicht auszuschließen. Die Antwort darauf, ob Tiere (und welche Arten von Tieren?) *wirklich* einen Leib haben oder nur für uns in anthropomorpher Sicht so erscheinen, bleibt bei Schmitz insofern in der Schwebe. Völlig offen bleibt des Weiteren die Frage, ob die angeführten Kategorien der Leiblichkeit auch (teilweise) für nichttierisch Lebendiges, exemplarisch für Pflanzen, gelten. Pflanzliches Leben wird in Schmitz' Leibphilosophie nicht zum Thema – auch nicht als zu exkludierender Grenzfall. Dennoch lässt sich aus den bisher genannten Bestandstücken eine mögliche Antwort im Sinne von Schmitz rekonstruieren. Schmitz müsste anführen, dass es Lebendiges gibt, das nicht erschrecken kann und das

daher in der Weite versunken lebt. Von den vier Grundzügen eines Lebens aus primitiver Gegenwart trifft für es nur der erste zu: Es lebt in einer *gleitenden Dauer*, ohne die vitale Dynamik von Spannung und Schwellung und daher ohne einen Leib zu erfahren. Dies ist der Fall der Pflanze, eines *Lebendigen ohne Leib*.⁸ Doch die Sache bleibt offen: Müssen wir nicht auch das Leben in gleitender Dauer als eine (Vor-)Form von Leiblichkeit bestimmen, und zwar einer Leiblichkeit, der die von Schmitz beschriebene *reflexive* Struktur (das Zurückgeworfensein aus der Weite in die Enge), die leibliche Dynamik (vitaler Antrieb) sowie die leibliche Kommunikation (Ein- und Ausleibung) fehlen und die daher in der Weite *benommen* ist? Des Weiteren: Müsste die Einsicht in die *animalische* Struktur der Leiblichkeit in primitiver Gegenwart nicht die Konsequenz haben, die *personale Leiblichkeit* des Menschen als eine Modifikation der rein animalischen Form von Leiblichkeit zu beschreiben und daher als dritte Gestalt von Leiblichkeit neben der prä-animalischen und der rein-animalischen festzuhalten? Bei Schmitz finden sich zwar interessante Überlegungen zum Verhältnis von Leib und Person⁹, aber

⁸ In Anknüpfung an eine Unterscheidung von Aristoteles, De an. II, 2, 413b2–3, spreche ich hier bewusst von *Lebendigem* und nicht von *Lebewesen*. Mit dieser terminologischen Unterscheidung kann man verschiedene Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von Leib und Leben kennzeichnen: Lebewesen haben einen Leib, *bloß* Lebendiges hat keinen Leib. Die Frage lautet dann, ob auch Pflanzen Lebewesen sind. Aristoteles – und eine breite philosophische Tradition mit ihm – hat diese Frage verneint, mit der Begründung, dass Pflanzen kein Wahrnehmungsvermögen (= Aristoteles' Kriterium für Lebewesen), nicht einmal den Tastsinn, besitzen. Der hier vorliegende Beitrag zielt darauf ab, dass man eine bejahende Antwort auf diese Frage hypothetisch in Erwägung ziehen sollte: Pflanzen sind Lebewesen, insofern sie einige der phänomenologisch herausgearbeiteten leiblichen Vermögen auf ihre Weise bereits realisieren. Das hieße dann generell: Es gibt nichts Lebendiges, das *bloß* Lebendiges ist – alles, was Leben hat, ist auch ein Lebewesen, das zumindest einige basale leibliche Vermögen realisiert.

⁹ *Person* ist nach Schmitz nichts Substanzielles, sondern etwas Relationales: »eine Ausspannung im Zwischenraum zwischen Niveaus personaler Emanzipation und primitiver Gegenwart« (Schmitz 2011, S. 79). Zum Personsein gehört der Zwiespalt zwischen personale (welthabendem) und präpersonalem (situationsgebundenem) Leben: Die Person hat kein Leben für sich, sondern sie lebt »eingetaucht ins Präpersonale« (Schmitz 2011, S. 79). Das muss man meines Erachtens so verstehen, dass Personsein keine substanzielle, sondern eine attributive Bestimmung ist: Personsein heißt nichts anderes, als den Leib auf *personale* Weise zu bewohnen und das bedeutet: in ein *exzentrisches* Verhältnis zu ihm einzutreten, wie es bei Plessner heißt. Die Minimalbestimmung von *personaler Leiblichkeit* wäre demnach, sich nicht

er geht nicht so weit, dass er sie zu einer biologisch-generativen Formenlehre der Leiblichkeit ausbaut.

2.2 Doppelaspekt-Theorie (Thomas Fuchs)

(i) Für den phänomenologischen Psychiater Thomas Fuchs bilden *Leib* und *Körper* nicht wie für Schmitz zwei eigenständige Wirklichkeitsbereiche, sondern zwei Aspekte oder Erscheinungsweisen der *einen* Wirklichkeit des Lebewesens bzw. der Person: »die komplementäre Einheit von subjektiv gelebtem Leib und lebendigem organischen Körper« (Fuchs 2015, S. 805). Diese *Aspekt dualität* bedeutet daher keinen Dualismus, sondern einen »in sich vermittelten Monismus« (Fuchs 2013, S. 106). Dieser Monismus ist kein *neutraler Monismus*, da das Lebewesen als das den beiden Aspekten zugrunde liegende Subjekt identifiziert werden kann. Das Lebewesen erscheint einerseits in personalistisch-lebensweltlicher Einstellung als erlebender Leib mit seinen integralen Lebensäußerungen, andererseits in naturalistisch-objektivierender Einstellung als lebendiger Organismus mit seinen physiologischen Prozessen: »Dieser Leib *ist* [...] der Organismus unter dem Aspekt seiner Lebendigkeit, die sich subjektiv ebenso wie intersubjektiv manifestiert.« (Fuchs 2013, S. 100) Der Doppelaspekt zeigt sich phänomenal als *Syntopie*, als räumliche Übereinstimmung von Leiblichem und Körperlichem. (Fuchs 2011, S. 350) Zum Beispiel ist der Ort des gespürten Schmerzes genau dort, wo der Arzt seine physiologische Verursachung durch eine Verletzung wahrnehmen kann:

»Dass ich sinnvoll aussagen kann: ›Ich habe Schmerzen im Fuß‹, und denselben Fuß auch meinem Arzt zeigen kann, setzt voraus, dass der subjektive Raum meines Schmerzes und der objektive Raum meines Fußes nicht zwei getrennten Welten angehören, sondern *syntopisch zur Deckung kommen*.« (Fuchs 2011, S. 354)

Es ist kein Widerspruch zu dieser prinzipiellen Syntopie, dass die leibliche Ausbreitung über die Grenzen des eigenen Körpers hinausreichen kann (zum Beispiel, wenn der Schmerz in einem Phantomglied gespürt wird). Denn die Doppelaspekt-Theorie muss auch die

mehr vollständig mit dem eigenen Leib zu identifizieren. Die Person *ist* nicht mehr nur ein Leib, sie *hat* ihn als den ihrigen (siehe unten Abschnitt 3).

relationale Dimension, die zum Leib bzw. Organismus wesenhaft gehört, berücksichtigen: Der Leib ist *zur Welt*, so wie der Organismus in Wechselbeziehung zu seiner Umwelt steht. Auf dieser Basis ist es nicht verwunderlich, dass die leibliche Besetzung über die eigenen Körpergrenzen hinausreichen kann: Der Phantomschmerz ist dort lokalisiert, wo früher mein Fuß in meinem leiblichen Weltbezug fungiert hat, an einer ganz bestimmten Stelle des Raumes. Auch beim Phantomschmerz kommen also subjektiver Raum und objektiver Raum syntopisch zur Deckung, nur handelt es sich in diesem Fall um eine Erfahrung der (zeitlichen) »Diskrepanz beider Räumlichkeiten« (Fuchs 2011, S. 353): Dort, wo ich Fußschmerzen spüre, ist kein Fuß mehr. Der habituelle Leib lebt noch gemäß den ehemaligen Körpergrenzen.

(ii) Die Grundkategorie, mit der Fuchs operiert, ist die der *verkörperten Subjektivität* (Fuchs 2013, S. 95), die sich phänomenologisch in der Erfahrung der präreflexiven Leiblichkeit manifestiert. Zur verkörperten Subjektivität gehört aber auch immer die Möglichkeit einer *komplementären* systembiologischen Beschreibungsweise in Form einer »Ökologie des lebendigen Organismus« (Fuchs 2015, S. 819). Daraus wird verständlich, warum Fuchs nicht wie Schmitz den Fokus auf eine kategoriale Binnendifferenzierung des eigenleiblichen Spürens – der *Selbstaffektion*, wie Fuchs in Rekurs auf Michel Henry sagt (Fuchs 2015, S. 807) – legt. Ein weiteres Motiv für die Abwesenheit von Kategorien des eigenleiblichen Spürens, über die Feststellung der Selbstaffektion hinaus, ist aber auch durch die Art von phänomenologischer Leibanalyse begründet, an die Fuchs in erster Linie anknüpft: Der primäre Aspekt der Leiblichkeit wird mit Maurice Merleau-Ponty darin gesehen, *Medium* des Zur-Welt-Seins zu sein. Ein leibliches Wesen zu sein, heißt, den Leib und durch ihn die Welt zu bewohnen. (Fuchs 2011, S. 355) Diese Medialität des Leibes in Form seiner fungierenden Intentionalität bedeutet, dass der Leib primär nicht (wie die Zone des Spürens bei Schmitz) für sich selbst existiert, sondern eine Öffnung auf etwas Anderes hin darstellt (*Selbsttranszendenz*). So müssen nach Fuchs leibliche Selbstaffektion (*Ipseität*) und Selbsttranszendenz (*Intentionalität*) in ihrem kategorialen Zusammenhang betrachtet werden: »Lebendiges erfährt sich selbst in Beziehung zur Welt; das heißt, Ipseität ist die Basis und das Medium der Intentionalität.« (Fuchs 2015, S. 807) Es lassen sich aber einige Kategorien anführen, die diese leibliche Medialität spezifizieren. Die Basis, das Moment der Selbstaffektion, bildet ein *Gefühl der*

Lebendigkeit als ein leibliches *Hintergrundserleben* der Befindlichkeit (Wohlbefinden, Missbefinden). (Fuchs 2012, S. 153; 2015, S. 808) Das Moment der Selbsttranszendenz erläutert Fuchs als *ökologisches Selbsterleben* (Fuchs 2015, S. 807), demgemäß das leibliche Selbst in seinen Interaktionen mit der Umwelt zu lokalisieren ist. Dieser Selbsttranszendenz liegt eine elementare konative Dimension des Erlebens zugrunde: Leibliches Erleben impliziert einen elementaren Drang, ein *Aus-sein-auf*, wie Fuchs, an Robert Spaemann anknüpfend, festhält. (Fuchs 2012, S. 156) Einen besonderen Fall von Selbsttranszendenz bilden dabei die sozialen Wechselbezüge zwischen leiblichen Wesen (mit Merleau-Ponty als *Zwischenleiblichkeit* bezeichnet), die Fuchs als Phänomene der *Resonanz* und der *Interaffektivität* auslegt. (Fuchs 2015, S. 813) Diese Bezugsdimension entspricht teilweise der *Einleibung*, durch die Schmitz die zwischenleibliche Kommunikation charakterisiert sieht.¹⁰

(iii) Zwar spricht Fuchs oft unspezifisch von *Lebewesen* und *lebendigem Organismus*, wenn er Leibphänomene und deren komplementäre biologische Aspekte thematisiert, aber er ist doch der Ansicht, dass die Erscheinung des Leibes auf einer lebensweltlich-*personalistischen* Einstellung beruhe. (Fuchs 2013, S. 107) Die Lebenswelt ist epistemisch durch eine interpersonale Teilnahmeperspektive ausgezeichnet, wobei gilt: »Leiblichkeit und Lebenswelt begründen einander wechselseitig.« (Fuchs 2011, S. 357) Es ist also der personale Leib des Menschen, an dem die zentralen Kategorien der Leiblichkeit gewonnen werden – allerdings nicht der in streng solipsistischer Perspektive erfahrene Eigenleib, sondern der interpersonal erfahrene Leibkörper. Der Doppelaspekt von Leib-Subjekt und Körper-Objekt ist somit in erster Linie personaler Natur:

»Die allgemeine Aspektdualität des Lebewesens spezifiziert sich im Fall des Menschen – aus dessen Fähigkeit, sich als Person seiner Leiblichkeit gegenüberstellen zu können, der Doppelaspekt letztlich auch resultiert – zum ›personalen Doppelaspekt‹. Personen sind diejenigen Lebewesen, die in der Lage sind, sich zu ihrer primären Leiblichkeit in ein Verhältnis zu setzen.« (Fuchs 2013, S. 107)

¹⁰ Es gibt hier aber auch eine aufschlussreiche Differenz: Nach Fuchs beruht die Zwischenleiblichkeit auf dem resonanzerzeugenden *Eindruck* des Körperlichen auf das Leibliche, der auf dem *Ausdruck* des Leiblichen im Körperlichen beruht. Da Schmitz dem körperlichen Ausdruck keine konstitutive Funktion für die Leiblichkeit zuspricht, kommt dieses Wechselspiel von Ausdruck und Eindruck in Schmitz' Analyse der Einleibung nicht vor.

Diese Überlegung enthält allerdings eine Spannung: Einerseits wird gesagt, dass der Doppelaspekt aus der personalen Selbstdistanzierung gegenüber dem Leib *resultiert* (dieses Wort ist hier wohl nur in einer epistemologischen Bedeutung zu verstehen, da Personen ihre Leiblichkeit nicht hervorbringen, sondern lediglich reflexiv-nachträglich als schon bestehend erfassen), dass also nur Personen in der Differenz von Leib und Körper leben. Andererseits wird aber doch von einer *primären Leiblichkeit* gesprochen, die auch nicht-personalen Lebewesen zukommt. Unklar bleibt hierbei, wie sich Fuchs die Anwendung der anhand der menschlichen Person gewonnenen Leib-Körper-Differenz auf andere Lebewesen vorstellt.

(iv) Der personale Doppelaspekt wird von Fuchs zu einem »biologischen Doppelaspekt« (Fuchs 2013, S. 106) verallgemeinert. Doch wenn von diesem »Doppelaspekt des Lebendigen« (Fuchs 2013, S. 103) die Rede ist, dann bleibt zumeist offen, ob damit Personen *qua* Lebewesen, einige (v.a. animalische) nicht-personale Lebewesen oder alles Lebendige überhaupt bezeichnet ist. Für Letzteres spräche die von Fuchs befürwortete Kontinuitätsthese von Leben und Erleben (Fuchs 2012, S. 151): »Alles Erleben ist eine Form des Lebens.« (Fuchs 2013, S. 104) Für die Möglichkeit der radikalen Ausweitung des Leib-Körper-Doppelaspekts auf alles Lebendige spräche außerdem Fuchs' Kritik an *zerebrozentrischen* Vorstellungen, die die Vermittlerrolle des Gehirns für Leben/Erleben ins Zentrum rücken. Diese Kritik weiterführend, könnte man die Auffassung vertreten, dass alles Leben/Erleben nicht notwendig über ein Zentralnervensystem, sondern lediglich über einen Organismus vermittelt ist. In diesem Sinne ist ein Körper dann ein *Organismus*, wenn er *Organon* oder *Medium* eines subjektiven Lebensvollzugs ist – dies träfe nicht nur auf Personen, sondern auf alles Lebendige, unabhängig vom inneren Organisationsgrad des betreffenden belebten Körpers, zu. Doch das ist nicht die Position, die Fuchs vertritt. Zwar ist alles Erleben eine Form des Lebens, aber das Umgekehrte gilt nach seiner Auffassung nicht, da Erleben an eine bestimmte Organisationsstufe des lebendigen Körpers gebunden ist: »So wie Subjektivität notwendig verkörpert ist, so ist ein *geeignet organisierter*, lebendiger Körper notwendig auch subjektiv.« (Fuchs 2013, S. 121; Hervorhebung: P. G.) *Wahrscheinlich* sei für das Leiberleben die Integration durch ein Zentralnervensystem notwendig. (Fuchs 2012, S. 152) Leibliche Subjektivität scheint generell an eine animalische Organisationsform gebunden: »Eine elementare Form von Innerlichkeit scheint mit der tierischen Organisations-

form *per se* gegeben.« (Fuchs 2013, S. 117) Da nun aber die verschiedenen existierenden Organisationsformen des Lebendigen in der Perspektive generativer Zeitlichkeit in ihrer evolutionären Entfaltung zu denken sind, ist für Fuchs der Begriff der *Emergenz* unerlässlich, um das Auftreten von leiblichem Erleben zu schildern. (Fuchs 2012, S. 152 u. S. 161) Leibliches Erleben ist nicht mit dem Leben *per se* gegeben, sondern es emergiert ab einer bestimmten Komplexionsstufe des Lebens, dem tierischen Leben: »Ein so beschaffenes Wesen lebt nicht nur, es erlebt auch, es ist (in welchen Graden auch immer) bewusst, es nimmt wahr und reagiert nicht mechanisch, sondern bewegt sich aus einem Zentrum heraus.« (Fuchs 2013, S. 117) Die von Fuchs angeführten Kriterien für erlebendes Leben (geschlossene autonome Organisationsform, Ausbildung getrennter sensorischer und motorischer Organe, Ausbildung eines nervösen Zentralorgans; Fuchs 2013, S. 117) sind ebenso viele Ausschlusskriterien dafür, Pflanzen für leibliche Wesen zu halten. Problematisch ist daran allerdings, der Pflanze – am Beispiel der Mimose (Fuchs 2013, S. 113) – ein lediglich mechanisches Reagieren zuzuschreiben.¹¹ Dies scheint Fuchs andernorts auch so zu sehen, wenn er die konative Dimension des Erlebens Lebewesen *im Allgemeinen* zuschreibt. (Fuchs 2012, S. 156) Er geht sogar so weit, mit Rekurs auf Hans Jonas' philosophische Biologie ein (nicht bewusstseinsfähiges) *Selbstgefühl* (*self-awareness*), das mit organischem Leben überhaupt einhergeht, zu erwägen:

»A minimal form of self-awareness may be seen, on an elementary level, in the linking of an organism's own state with relevant aspects of what it encounters, a capacity that may already termed *sentience*. This allows the living being to actively regulate its interaction with the environment, or in other words, *to put itself in a relationship to what is other than self*. Through *sentience*, movement and metabolism living beings actively produce and preserve an *inner/outer or self/non-self distinction* – which we might see as the most basic degree of »self-awareness«. However, this primary stage is not yet connected to consciousness.« (Fuchs 2012, S. 160)

Da aber Fuchs ungeachtet dessen nicht davon abrückt, dass die leibliche Subjektivität erst ab einem bestimmten höheren Organisationsgrad emergiert, bleibt der Sinn dieses nicht-bewussten Selbstgefühls, das man auch Lebewesen mit niedrigerem Organisationsgrad, wie

¹¹ Nach neueren Pflanzenforschungen spricht einiges dafür, dass das Verhalten von Mimosen durch ein genuines Lernen und nicht nur durch einen Reiz-Reaktions-Mechanismus geprägt ist. (Gagliano u. a. 2014)

den Pflanzen, zuschreiben kann, prekär unterbestimmt. Denn welchen Sinn hat der Ausdruck *Selbstgefühl*, wenn er nicht von der Selbsterfahrung eines leiblichen Wesens her erschlossen werden kann, wenn er also außerhalb der Grenzen der unter (iii) behandelten Heuristik des Leibes liegt?

2.3 *Chiastischer Indifferentismus (Bernhard Waldenfels)*

(i) Bernhard Waldenfels greift Husserls Idee vom Leib als einer »Umchlagsstelle« (Hua 4, S. 286) von Geist und Natur auf, verbindet sie mit Merleau-Pontys Idee von der *Ambiguität* des Leibes und setzt beide Aspekte ins Zentrum seines Verständnisses der Leib-Körper-Differenz. (Waldenfels 2000, S. 246–260) Nach Waldenfels ist die Unterscheidung von *Geist* und *Natur* das Produkt einer *Leibspaltung*, durch die im Spektrum der Leiblichkeit tatsächlich auftretende polare Tendenzen zu einem Dualismus verdinglicht werden: einerseits geistige Tätigkeiten, die körperlich unscheinbar sind (ein maximales Sehen bei minimaler Sichtbarkeit), andererseits das Zurückgeworfensein auf den organischen Körper im Fall von physischen Erkrankungen und Verletzungen (ein maximal Sichtbares bei minimalem Sehen). Der Leib ist jedoch »*sehend und sichtbar zugleich*« (Waldenfels 2000, S. 257):

»[D]ie Leiblichkeit, das Für-mich-sein, impliziert ein Für-die-Anderen-sein, denn ein sehendes Wesen ist zugleich ein Wesen, das gesehen wird. Der Blick des Anderen kommt nicht irgendwann zufällig hinzu, sondern Leiblich-sein heißt, Sichtbar-sein, Sehen heißt Sichtbar-sein, Tasten heißt Tastbar-sein, auch Verletzbar-sein. Dieser Bezug zum Anderen ist immer mit da, selbst wenn er in der einzelnen Situation nicht eigens hervortritt.« (Waldenfels 2000, S. 122)

Der Leib ist damit immer schon Leibkörper. Als *Indifferentismus* möchte ich diesen Standpunkt deshalb bezeichnen, weil er das substanzdualistische ontologische Vokabular als dem Leibphänomen letztlich inadäquat zurückweist. (Waldenfels 2000, S. 16) Das bedeutet aber nicht, dass der Unterscheidung zwischen Leib und Körper keinerlei Bedeutung zukommt. Denn die Unterscheidung zwischen *Leib-sein* und *Körper-haben* wird von Waldenfels als Resultat einer *Selbstdifferenzierung* des leiblichen Selbst verstanden. (Waldenfels 2000, S. 283) Was mit dieser Selbstdifferenzierung gemeint ist, wird

deutlicher, wenn man zur Erläuterung zwei Hauptaussagen von Waldenfels heranzieht (Waldenfels 2000, S. 393): Erstens ist der Selbstbezug des Leibes (Leib-sein) immer mit einem Selbstentzug (Körperhaben) gekoppelt. Zweitens beruht dieser Selbstentzug bei näherem Zusehen auf einem Fremdbezug. Waldenfels nennt diese Position *Heterosomatik*: »[D]as ›Somatische‹ ist in sich selbst von einem ›Heteron‹ her zu bestimmen.« (Waldenfels 2000, S. 372) Zum Beispiel ist es die für mich als leibliches Wesen konstitutive Möglichkeit des Angeblicktwerdens (von einem fremden Subjekt), was mich in die Dimension der sichtbaren Körperlichkeit einordnet. Hinter der Selbstdifferenzierung des leiblichen Selbst steht also die Inversion des Blicks, die Kreuzung der eigenen mit einer fremden Blickbahn. Die damit gegebene Verschränkung von Eigenem und Fremdem, von Leib-sein und Körper-haben, erlaubt es, Waldenfels' Indifferenzstandpunkt als *chiastisch* zu bezeichnen, in Abgrenzung sowohl zum Dualismus als auch zur Doppelaspekttheorie.¹²

(ii) Die Hauptkategorien, die Waldenfels in der Erfahrung der Leiblichkeit herausarbeitet, sind die der *Fremdheit* und die der damit einhergehenden *Responsivität*. Der Fremdbezug im Selbstentzug bedeutet, dass das Körperhaben keine neutral zu konstatierende Tatsache, sondern schon Ausdruck eines Bezugs zum Fremden ist. Der objektiv vorliegende Körper ist Resultat eines vergegenständlichen fremden Blicks. *Fremd* ist nun allgemein dasjenige, worauf das Eigene eine Antwort finden muss, es stellt also einen Anspruch. Mit einem von Waldenfels stammenden Beispiel aus dem Sinnesregister des Hörens erläutert (Waldenfels 2000, S. 379–384): Die Stimme, mit der ich mich äußere, ist immer schon mit einem – in alltäglicher Unstimmtheit eher unscheinbaren, in stimmungsbezogener oder

¹² Fuchs greift zwar Merleau-Pontys Begriff der chiastischen Verschränkung von Leib und Körper ebenfalls auf (Fuchs 2015, S. 804), aber die damit verbundene Idee der unentwirrbaren Verflechtung scheint mit der Idee des Doppelaspekts unvereinbar, da die Doppelaspekttheorie das Verhältnis des Leiblichen und Körperlichen als Komplementarität beschreibt. (Fuchs 2015, S. 819) *Komplementarität* bedeutet, dass zwar jederzeit beide Sichtweisen möglich sind, dass aber niemals die eine Sichtweise in die andere übergeht, wie das bei einer chiastischen Verflechtung der Fall ist: »[I]hre jeweiligen Beschreibungen [der beiden Aspekte] lassen sich nicht ineinander überführen, sondern weisen nur gewisse Korrelationen und Strukturähnlichkeiten auf« (Fuchs 2013, S. 105). Fuchs vergleicht die komplementären Sichtweisen mit zwei Seiten einer Münze, »von denen immer nur eine ohne die andere sichtbar wird« (Fuchs 2013, S. 107). Es gibt daher keine Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem. (Fuchs 2013, S. 251, S. 262).

krankhafter Abweichung aber umso auffälligeren – *Echo* gekoppelt, das heißt einer durch das körperliche Medium hervorgerufenen Doppelung. Diese Doppelung ist dafür verantwortlich, dass ich als leibliches Wesen niemals vollständig mit mir selbst zur Deckung komme. (Darauf beruht beispielsweise der psychoanalytische Prozess, der die in der Stimme verkörperte unbewusste Bedeutung, die von der ausgesprochenen Bedeutung abweicht, thematisiert). Das *Echo* ist das Einfallstor für den *Ruf* des Fremden, auf den ich in meiner stimmlichen Verlautbarung eine Antwort finden muss. Es ergibt sich also ein leiblicher Komplex von Sprechen (*Selbstgegebenheit*), Sich-sprechen-Hören (*Reflexivität*¹³) und Auf-etwas-Hören (*Responsivität*), eine Struktur, die sich in anderen Sinnesmodi wiederholt. Genau diese dreigliedrige Struktur meint Waldenfels, wenn er von *Leiblichkeit* spricht. Auf dieser Grundlage kritisiert er Konzeptionen von Leiblichkeit, die diese Struktur verkürzt auffassen, vor allen Dingen immanentistische Konzeptionen, die einen Selbstbezug *vor* dem Fremdbezug annehmen, wie die Leibkonzeptionen von Michel Henry und von Hermann Schmitz (Waldenfels 2000, S. 265–284), aber natürlich auch leibvergessene intellektualistische Positionen, die einen Fremdbezug *ohne* Selbstbezug annehmen und in der Konsequenz den Leib zu einem bloßen Körper unter Körpern degradieren, womit die von Husserl zu Recht hervorgehobene transzendente (d. h. welterschließende) Dimension des Leibes vollständig ignoriert würde.

(iii) Waldenfels' Grundposition einer Phänomenologie des Fremden und der Responsivität impliziert zwingend, dass die Kategorien der Leiblichkeit nicht in einer solipsistischen Reduktion auf die Eigenheitssphäre gewonnen werden, wie das in Husserls V. Cartesianischer Meditation der Fall ist. Der Selbstentzug wie der Fremdbezug sind Momente, die nur in einem Zwischen zu entdecken sind. Es ist allerdings weniger selbstverständlich, das Intervall von Eigenem und Fremdem *interpersonal* zu besetzen, wenn es doch auch *interanimalisch* oder gar *intervital* besetzt werden könnte. Die zahlreichen Beispiele, auf deren Basis Waldenfels seine Kategorien einführt und illustriert, sind jedoch zum weitaus größten Teil der sprachlich und

¹³ Reflexivität setzt Differenz voraus: »Es gibt eine Differenz im Leib, die eine völlige Deckung ausschließt.« (Waldenfels 2000, S. 37) Waldenfels greift die am Phänomen der Doppelpfindung erkennbare *leibliche* bzw. *sinnliche Reflexion* auf, die von Husserl und Merleau-Ponty thematisiert wird. (Waldenfels 2000, S. 36)

kulturell ausdifferenzierten interpersonalen Sphäre entnommen. Die unmittelbare Erfahrungsbasis bildet also die moderne anthropologische Lebenswelt. Bei Waldenfels ergibt sich dieser Ausgangspunkt bei der eigenen menschlichen Erfahrung aber nicht wie von selbst, denn er ist kritisch gegenüber Schmitz' Analyse des unmittelbaren Spürens eingestellt und bevorzugt mit Merleau-Ponty eine durch wissenschaftliche Erkenntnis vermittelte, sogenannte *indirekte* Beschreibungsart, die den *Umweg* über *physiologische Modelle* geht. (Waldenfels 2000, S. 112) Diese indirekte Beschreibungsart ist aber zurückgebunden an eine *existenziale Analyse* des Leibes, die sich einerseits von einer reflexiven (intellektualistischen, auf psychologische Bewusstseinsvorgänge rekurrierenden) Analyse, andererseits von einer kausalen (empiristischen, auf physiologische Mechanismen rekurrierenden) Analyse abgrenzt. (Waldenfels 2000, S. 144) Dennoch wäre eine ausgewogenere Diät an Beispielen, die über die interpersonale Sphäre hinausweisen, möglich und sinnvoll. Problematisch wird diese einseitige Diät aber erst dann, wenn die Frage des Geltungsbereichs nicht explizit thematisiert wird.

(iv) Die Frage des Geltungsbereichs lautet im Kontext von Waldenfels folgendermaßen: Welche Lebewesen fallen unter die Möglichkeit einer existenzialen Analyse? Diese Frage ist berechtigt, da bei Merleau-Ponty die Seinsweise der Existenz nicht mehr wie bei Heidegger auf menschliches Dasein restringiert ist, sondern auf Leiblichkeit überhaupt bezogen und damit jedenfalls auf tierisches Umweltverhalten ausgeweitet wird. (Merleau-Ponty 1976, S. 142) Auch Waldenfels hat zwar die grundsätzliche Einsicht, dass die Leiblichkeit den Menschen als Naturwesen betrifft (Waldenfels 2000, S. 88), und es finden sich bei ihm vereinzelte Bemerkungen zur Mensch-Tier-Differenz (Waldenfels 2000, S. 100–107, S. 322), doch die Frage des Geltungsbereichs der Leibkategorien wird von ihm nicht explizit thematisiert. Diese systematische Auslassung führt zu einer nicht aufgelösten Spannung: Einerseits scheinen manche von Waldenfels' Leibanalysen, wie die Empfindungsanalyse, auf alles Lebendige beziehbar, wenn Waldenfels nebenbei bemerkt: »Empfindungen haben vielleicht sogar Pflanzen.« (Waldenfels 2000, S. 105) Andererseits ist es fraglich, ob die Hauptaussagen von Waldenfels' Heterosomatik auf Tiere, geschweige denn auf Pflanzen – sei es auch in abgewandelter Form – zutreffen: Existiert das Tier/die Pflanze aus einem Selbstentzug, der auf einem fremden Anspruch beruht? Eine resümierende Passage lässt darauf schließen, dass Waldenfels diese Frage kon-

sequent verneinen müsste und exklusiv den Menschen meint, wenn er heterosomatisch vom *Leib* spricht:

»Meine bisherigen Überlegungen laufen darauf hinaus, den Leib nicht nur vertikal als Verbindung von Geist und Natur, von Animalität und Rationalität zu betrachten, sondern darauf zu achten, wie der Leib auf der horizontalen Ebene immer auch schon von der Differenz zwischen Eigenem und Fremdem gezeichnet ist.« (Waldenfels 2000, S. 365)

Die hier als vertikal bezeichnete Betrachtungsweise ist zwar nicht diejenige, auf der hier der Fokus liegt, doch sie gibt den Rahmen vor, der auch noch für die horizontale Betrachtungsweise gilt: Die heterosomatische Differenz zwischen Eigenem und Fremdem bezieht sich auf einen Erfahrungskomplex, der in klassischer Terminologie als *Animalität plus Rationalität* gekennzeichnet wird. In diesem Sinne scheint man Waldenfels' Ausführungen zur Mensch-Tier-Differenz dahingehend deuten zu müssen, dass das Tier im sensomotorischen Funktionskreis befangen ist, während das spezifisch Menschliche darin besteht, dass zum *Sensorium* und *Motorium* ein *Responsorium* als drittes Moment hinzukommt. (Waldenfels 2000, S. 371 f.) Die Heterosomatik gilt damit im strengen Sinn nur für den Menschen.

2.4 Zwischenfazit

Es ist festzuhalten, dass alle behandelten Leibkonzeptionen unbeschadet ihrer grundlegenden ontologischen Divergenzen im Verständnis der Leib-Körper-Differenz (Dualität, Komplementarität, Verschränkung) in zwei Aspekten überraschend einmütig sind: Erstens werden die Kategorien der Leiblichkeit – wie auch immer sie im Einzelnen näher bestimmt sind – als (primär) anthropologische Kategorien aufgefasst, da diese Kategorien am Menschen gewonnen werden, sei dies nun in solipsistischer oder in interpersonaler Einstellung. Zweitens werden die Extensionsgrenzen der Kategorien der Leiblichkeit gar nicht explizit zum Thema der Untersuchung, was sich darin zeigt, dass die Anwendung von Leibkategorien auf nichtmenschliche Lebewesen zwar anekdotisch eingestreut wird (bei Schmitz geht diese Einstreuung allerdings so weit, dass umrisshaft der animalische Leib als der ursprüngliche Leib erscheint), aber nicht systematisch auf ihre Möglichkeit hin untersucht wird.

Gerade diese fraglose Übereinstimmung in den beiden genann-

ten Aspekten ist nun aber problematisch, da sie gangbare Optionen philosophisch unerprobt lässt.

Zum Ersten: Der Zusammenhang von Heuristik und Geltungsbereich ist, anders als es die behandelten Leib-Konzeptionen nahelegen, kein notwendiger. Denn die Kategorien der Leiblichkeit müssen zwar phänomenologisch *am Menschen* gewonnen werden, doch daraus folgt nicht, dass sie nur *für den Menschen* gelten können. Hier ist die Position eines *kritischen Anthropomorphismus* bedenkenswert, wie sie Hans Jonas vertritt. (Jonas 1997, Dewitte 2002) In der Heuristik wirkt sich das insofern aus, als die Kategorien der Leiblichkeit zwar am Menschen, d.h. in der menschlichen Selbsterfahrung, gewonnen werden, aber nicht hinsichtlich ihrer solipsistischen und interpersonalen, sondern hinsichtlich ihrer *interanimalen* und sogar *intervitalen* Dimension ausgewertet werden können. Für eine Umsetzung im Rahmen der phänomenologischen Methode ist an die Möglichkeit von *Reduktionen* (im Sinne von *Epoché*: In-Klammer-Setzungen) der menschlichen Erfahrung zu denken, die von den behandelten Leibkonzeptionen nicht berücksichtigt werden, v.a. Husserls »Abbaureduktion« (Hua 14, S. 115; Hua 15, S. 180)¹⁴ sowie Schelers »dionysische Reduktion« (Scheler 1979a, S. 252 f.).

Zum Zweiten: Sobald die Frage nach den Extensionsgrenzen der Kategorien der Leiblichkeit explizit untersucht wird, kommt in den Blick, dass phänomenologische Leibkonzeptionen nicht umhinkommen, mit einer *analogen* Bedeutung von *Leib* zu operieren. Denn viele der am Menschen gewonnenen Kategorien der Leiblichkeit sind Kategorien des animalischen Leibes, die *auch* für den Menschen gelten. In einer phänomenologischen Leibanalyse sind also mindestens zwei unterscheidbare Bedeutungen von Leiblichkeit miteinander verschränkt, die animalische und die genuin humane. Dieser Umstand ist insbesondere in Schmitz' Analysen in Umrissen erkennbar. Was jedoch aussteht, ist, die beiden Bedeutungen von Leiblichkeit und ihren analogen Ordnungszusammenhang zu klären. Noch genereller zeichnet sich durch diese Einsicht die Möglichkeit einer *konzeptuellen Binnendifferenzierung* der Kategorie der Leiblichkeit ab, die auf alle *Stufen* des Lebendigen ausgreift und die, in einer naturgeschichtlichen Wendung, in *Formen generativer Leiblichkeit* resultiert. Der folgende Abschnitt widmet sich dieser Aufgabe in Form eines kurzen Aufrisses.

¹⁴ Siehe dazu Gaitsch/Vörös 2017.

3. Generative Formen der Leibkörperlichkeit

Das folgende begriffliche Schema ist an Helmuth Plessners Explikation der Stufen des Lebendigen mit Hilfe des Konzepts der *Positio-nalität* angelehnt (Plessner 1975), es ist aber auf Grundlage der voranstehenden Auseinandersetzung modifiziert. Anknüpfend an Waldenfels, ist *Leibkörper* als der tragende Mittel- und Grundbegriff für das gesamte Feld anzusetzen. Generative Leiblichkeit zeigt sich in generativen Formen der Leibkörperlichkeit (2), die im Leblosen an das rein Körperliche (*physische untere Schwelle*) (1) und im Über-Lebendigen an das Über-Körperliche (*metaphysische obere Schwelle*) (3) stoßen.

(1) *Körper-sein* (das Leblose): Jenseits von spekulativen, vor allem panpsychistischen Vorstellungen gibt es kaum einen Zweifel daran, dass es Einzeldinge gibt, die vollständig darin aufgehen, Körper zu sein. Körper stehen in kausalen Verhältnissen mit anderen Körpern, sie verhalten sich aber nicht zueinander, insofern dazu wenigstens eine minimale Ausprägung von Nicht-Koinzidenz mit dem Körperlichen (näherhin Phänomenalität und Intentionalität) erforderlich ist.¹⁵ Die Seinsweise der Koinzidenz mit dem Körperlichen bedeutet, dass es nicht einmal Sinn hat, von einem *eigenen* Körper zu sprechen: Der Stein hat keinen eigenen Körper (er ist ja schließlich nicht die *Idee* des Steins, die sich verkörpert und die einen Körper *hat*), er *ist* ein Körper mit diesen und jenen (relationalen) Eigenschaften. Vom Standpunkt der lebensweltlichen Vertrautheit mit dem Leibkörperlichen handelt es sich beim reinen Körper-sein um eine *Privation* des Leiblichen.

(2) *Leib-sein/Körper-haben* (das Lebendige): Der Doppelaspekt von Leib-sein/Körper-haben betrifft in erster Linie nicht den Menschen als solchen, sondern das Lebendige überhaupt. Leib zu sein, heißt generell nichts anderes, als einen Körper zu *haben*. Die Habens-Relation ist jedoch nicht mit einer Objekt-Relation – Körper-haben als Objekt-sein für andere bzw. für mich selbst – engzuführen, denn *Haben* indiziert primär allein die Nicht-Koinzidenz mit dem

¹⁵ Aus diesem Grund kann es für einen reinen Körper auch kein Erscheinen in einem *Sinnfeld* geben. Die Sinnfeld-Relation ist nur in der Anwendung auf leibkörperliche Wesen intelligibel. Deshalb führt Markus Gabriels Sinnfeldontologie (Gabriel 2016), die die Sinnfeld-Relation zu einer Relation alles Seienden formalisiert (Beispiele: das Gravitationsfeld als Sinnfeld des Mondes, die Tasse als Sinnfeld des Kaffees), in die Irre. Siehe dazu Gaitsch/Lehmann/Schmidt 2017.

Körperlichen: Mit dem, was man hat, fällt man nicht in eins. Diese Nicht-Koinzidenz steht auch hinter dem Begriff des *Organismus* (im weiten Sinn, also noch vor der Unterscheidung zwischen einer organischen und einer modularen Körperstruktur, siehe unten): Das Körperliche ist *organon*, d. h. Medium eines Lebensvollzugs. Bei Plessner erfährt diese Nicht-Koinzidenz durch den Begriff der Positionalität eine positive Bestimmung: Lebendig-sein heißt, nach außen wie nach innen *eine virtuelle Grenze zu setzen*. Auf Basis dieser Grenzsetzung konstituiert sich die Beziehung von Lebewesen und Umwelt. Anknüpfend an Plessner, kann man zudem zwischen einer offenen und einer geschlossenen Organisationsform des Leib-seins *qua* Körperhabens unterscheiden:

(a) *Nicht-zentrisches Leib-sein* (vegetatives Leben): Die Pflanze ist zwar als Lebendiges ein positional Abgegrenztes und insofern ein leibliches Selbst, aber sie lebt den dadurch konstituierten Umweltbezug offen, d. h. ohne sich von einem Zentrum her abzugrenzen. Die mit der Positionalität gegebene Richtung nach innen hat sich nicht in einem virtuellen Kristallisationspunkt, einem Zentrum, von dem her die Umwelt *er-lebt* werden könnte, verfestigt. Diesem nicht-zentrischen Leib-sein entspricht die modulare Struktur des Pflanzenkörpers: Der pflanzliche Lebensvollzug ist *holistisch*, d. h., er ist als ganzer in vielen (jedoch nicht beliebigen) Teilen des Pflanzenkörpers präsent.

(b) *Zentrisches Leib-sein* (animalisches Leben): Anders als die Pflanze ist das Tier ein sich von einem Zentrum her vollziehendes und daher erlebendes Lebewesen, das *sich* von seiner Umwelt abgrenzt und auf dieser Basis eine geschlossene (autonome) Organisationsstruktur aufweist. Dem zentrischen Leib-sein entspricht ein organisch, vor allem sensorisch und motorisch ausdifferenzierter Körper mit einem (nervösen) Zentralorgan, das den Sitz des Erlebens repräsentiert. Aufgrund der organischen Struktur des Tierkörpers verfügt das Tier auf ganz andere, freiere Weise über seinen Körper als die Pflanze: Der Körper ist nicht nur Medium des Lebensprozesses, er ist *Instrument* für die individuelle Gestaltung des Umweltbezugs.¹⁶

¹⁶ Zum Individualcharakter des tierischen Lebensvollzugs siehe die Darstellung der Stufen des *assoziativen Gedächtnisses* und der *praktischen Intelligenz* bei Scheler 1979b, S. 22–30. Diese Vermögen beruhen nach Scheler auf »schöpferischer Dissoziation« (Scheler 1979b, S. 21), d. h. der Freisetzung des tierischen Individuums von der

(3) *Leib-haben* (das Über-Lebendige: personales Leben): So wie verschiedene Formen des Leib-seins auf einem Differenzierungsgeschehen beruhen, der zunehmenden Nicht-Koinzidenz mit dem Körper, ist ein potenziertes Differenzierungsgeschehen denkbar, in dem sich das Leib-sein hin zum Leib-haben verschiebt. Hier sind die »Niveaus personaler Emanzipation« (Schmitz 2011, S. 79), von denen Schmitz spricht, anzusiedeln. Sie sind zu verstehen als *Überschüsse* des Leiblichen, in denen sich eine Innerlichkeit und im selben Zug eine Weltoffenheit ausbildet, die sich nicht mehr eindeutig leiblich und im Erleben verorten lassen und innerhalb des Spektrums des leibkörperlichen Eindrucks- und Ausdrucksgeschehens *unscheinbar* sind. Über den ex-zentrischen oder ek-statischen Leib wird in einem *inter-esse* (Zwischen-sein) verfügt, das man mit der menschlichen Entwicklung von Kultur überhaupt verbinden kann. *Kulturalität* heißt generell, in einem reflexiven Verhältnis – wozu aber nicht nur Distanzierung, sondern ebenso Re-Identifizierung als eine Möglichkeit gehört – zur eigenen leibkörperlichen Verfasstheit zu stehen und in diesem Sinne seinen Leib zu *haben*. Das Leib-haben fällt nur im Spezialfall mit Selbstobjektivierung, mit der Vergegenständlichung des eigenen Körpers, zusammen – es ist überdies nicht mit individueller Verfügungsgewalt gleichzusetzen, da die reale Verfügungsgewalt zunächst und zumeist in den kulturellen Kollektivmächten des *inter-esses* zu verorten ist. Grundsätzlich zeigt sich das Leib-haben als eine (oft minimale) Abweichung vom leibkörperlichen Eindrucks- und Ausdrucksgeschehen, das dem Leib-sein entspricht. Leib-haben ist überall dann im Spiel, wenn im Leib-sein etwas zum Ausdruck kommt, das über das Ausdrucksgeschehen noch hinausweist.¹⁷ Im Leib-haben ist das im Medium und mit dem Instrument des Körpers sein Leben vollziehende Lebewesen *über-lebendig*.

artmäßigen Instinktbindung. Zur Dialektik von Freiheitsgewinn und höherer Gefährdung in der Höherentwicklung des Lebendigen siehe die Darstellung bei Jonas 1997, S. 20 f., S. 157–160, S. 192–194.

¹⁷ Zum Beispiel ist der Schmerz des gequälten Tieres ganz diese Schmerzqualität, er hat keinen Verweisungscharakter. Dagegen ist der Schmerz des trauernden Menschen als Erlebnisqualität genommen so gut wie nichts, er lebt ganz aus seinem Verweisungscharakter. Deshalb bedeutet die pharmakologische Linderung des Schmerzerlebens nur im Fall des animalischen Schmerzes eine Aufhebung des Schmerzes, aber nicht im Fall des humanen Schmerzes. Der humane Schmerz ist als leiblicher Überschuss noch da, auch wenn der Körper der betreffenden Person betäubt wurde und ihr Schmerz sich nicht mehr im Erleben zeigt oder leibkörperlich ausdrückt.

4. Resümee

In den voranstehenden Überlegungen bleiben natürlich viele Fragen offen. Durch die Unterscheidung von generativen Formen der Leibkörperlichkeit werden zum Beispiel keine genetisch-evolutiven Fragen beantwortet, sondern allein Stufen des Seienden (des Leblosen, des Lebendigen und des Über-Lebendigen) mit den begrifflichen Mitteln der Leibphänomenologie identifiziert. Es ging allein darum, die begrifflichen Umriss einer philosophischen *Option* herauszuarbeiten: Wohin wird man geführt, wenn man Leiblichkeit im Rahmen eines Lebensweltfundamentalismus als *basalen* Begriff ansetzt? Vor diesem Hintergrund ist klar, dass das oben angeführte Begriffsschema nicht die Funktion hat, die Phänomene der Leiblichkeit objektivistisch auf eine neutrale (drittpersonal zugängliche) Struktur zurückzuführen, denn damit träte man in offenen Widerspruch zur Basalität des Leibphänomens, die mit der Annahme des Lebensweltfundamentalismus vorausgesetzt ist.

Was die *Argumentation* für diese philosophische Option betrifft, ist sie nicht in erster Linie von einer weiteren Entfaltung und Kritik dieses Begriffsschemas zu erwarten, sondern vielmehr von seinem Gebrauch als Leitfaden für die phänomenologische Analyse des Lebendigen. Denn sollte es der Fall sein, dass dieses Schema für die phänomenologische Analyse eine Orientierungskraft entfaltet, die es für die Selbstverständigung immer unersetzlicher macht, wäre dies eine indirekte Begründung für seine rationale Vertretbarkeit.

Literatur

- Aristoteles (2017): *Über die Seele. De anima. Griechisch/Deutsch*, übers., eingeleitet und mit Anm. hrsg. von K. Corcilus, Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek 681).
- Dewitte, J. (2002): »L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas«. In: *Revue philosophique de Louvain*, 100, S. 437–465.
- Esterbauer, R. (2012): »Meine Zeit. Vorfragen zu einer Phänomenologie des menschlichen Werdens«. In: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von R. Esterbauer u. M. Ross, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 527–546.
- Figal, G. (2015): *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*, Mohr Siebeck: Tübingen.

- Fuchs, T. (2012): »The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-Awareness«. In: *Feelings of Being Alive*, hrsg. von J. Fingerhut u. S. Marienberg, Berlin: de Gruyter, S. 149–166.
- Fuchs, T. (2011): »Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59 (3), S. 347–358.
- Fuchs, T. (2013): *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. 4. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, T. (2015): »Wege aus dem Ego-Tunnel«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63 (5), S. 801–823.
- Gabriel, M. (2016): *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin: Suhrkamp.
- Gagliano, M. / Renton, M. / Depczynski, M. / Mancuso, S. (2014): »Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters.« In: *Oecologia*, 175, S. 63–72.
- Gaitsch, P. / Vörös, S. (2016): »Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life«. In: *Phainomena*, 98–99, S. 203–227.
- Gaitsch, P. (2017): »Die Sinnfeldontologie als phänomenologischer Realismus«. In: *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*, hrsg. von P. Gaitsch, S. Lehmann u. P. Schmidt, Wien: Turia+Kant, S. 48–67.
- Gaitsch, P. / Lehmann, S. / Schmidt, P. (Hrsg.) (2017): *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus*, Wien: Turia+Kant.
- Hampe, M. (2011): »Geteilte Natürlichkeiten. Ein naturphilosophischer Versuch.« In: Ders.: *Tunguska oder das Ende der Natur*, München: Hanser, S. 221–289.
- Husserl, E. (1950 ff.): *Gesammelte Werke* (= Husserliana):
- Hua 1 (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser. 2. Auflage, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 4 (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, hrsg. von M. Biemel, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 6 (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 14 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 15 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, Den Haag: Nijhoff.
 - Hua 29 (1993): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*, Dordrecht: Kluwer.
- Jonas, H. (1997): *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luft, S. (2015): »Phänomenologische Lebenswissenschaft und empirische Wissenschaften vom Leben – Bruch oder Kontinuität?«. In: *Phänomenologische Forschungen*, S. 47–65.

- Merleau-Ponty M. (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede von R. Boehm, Berlin: de Gruyter (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7).
- Merleau-Ponty, M. (1976): *Die Struktur des Verhaltens*, übers. u. eingeführt durch ein Vorwort v. B. Waldenfels, Berlin: de Gruyter.
- Metzinger, T. (1999): *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*. 2., durchgesehene Auflage, Paderborn: Mentis.
- Müller, T. / Schmidt, T. (Hrsg.) (2015): *Abschied von der Lebenswelt? Zur Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze*, Freiburg: Alber.
- Mutschler, H.-D. (2014): *Halbierte Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt*, Darmstadt: Butzon & Bercker.
- Mutschler, H.-D. (2015): »Lebensweltliche und physikalische Kausalität«. In: *Abschied von der Lebenswelt? Zur Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungsansätze*, hrsg. v. T. Müller u. T. Schmidt, Freiburg: Alber, S. 165–180.
- Mutschler, H.-D. (2016): *Alles Materie – oder was? Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion*, Würzburg: Echter.
- Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.
- Pöltner, G. (2016): »Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 17–33.
- Scheler, M. (1979a): »Die drei Reduktionen«. In: *Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, Bern: Francke (= GW XI), S. 251–254.
- Scheler, M. (1979b): »Die Stellung des Menschen im Kosmos«. In: *Späte Schriften*, Bern: Francke (= GW IX), S. 7–71.
- Schmidt, P. (2016): »Embodiment und Idealismus. Leibzeit als Herausforderung der Transzendentalphänomenologie«. In: *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*, hrsg. von R. Esterbauer [u. a.], Freiburg: Alber, S. 34–67.
- Schmitz, H. (2011): *Der Leib*, Berlin: de Gruyter.
- Steinbock, A. (2003): *Grenzüberschreitungen. Generative Phänomenologie nach Husserl*, Freiburg: Alber.
- Tengelyi, L. (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg: Alber.
- Valéry, P. (1995): *Eupalinos oder Der Architekt*, übers. von Rainer Maria Rilke, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, hrsg. von R. Giuliani, Frankfurt/M.: Suhrkamp (= stw 1472).