

Praxis

Andreas Brenner

Leib und Ehr' Perspektiven der Ethik

1. Was ist der „Leib“?

Im Denken der Moderne führt der Leib ein Schattendasein. Das Schattendasein des Leibes ist geradezu unheimlich. Der Leib ist *mittlerweile* so weit ins Dunkel gerückt, dass, wenn in einem philosophischen Gespräch die Rede auf den Leib kommen soll, er zunächst aus dem Dunkel wieder ans Licht gebracht werden muss.

Dem *philosophischen* Gespräch ist der Leib also weitgehend entrückt, ganz im Unterschied zum *Alltagsgespräch*, wo der Leib bis vor kurzem noch einen festen Heimplatz hatte. Auch hier rückt er zwar unverkennbar in den Hintergrund, aber der Prozess ist noch nicht so weit vorangeschritten, als das wir nicht mehr verstünden, wovon die Rede ist. So gilt es zwar als etwas altbacken, wenn man von seiner *Leibspeise* redet, aber wir verstehen, was das ist, nämlich ein Gericht, das einem ganz besonders gut schmeckt. Und wir verstehen natürlich auch, wenn jemand von seinem *Leibarzt* spricht, – obwohl wir kaum glauben, dass er einen solchen hat – und wir staunen nicht schlecht, wenn uns jemand erzählt, dass er neuerdings nur noch mit *Leibwächter* aus dem Hause geht. Diese und weitere Redeweisen im Zusammenhang mit dem Leib sind nicht mehr gerade *en vogue*, aber immerhin doch noch verständlich.

In der Philosophie bedarf die Rede vom Leib hingegen einer Vorverständigung. Wir wollen uns daher einmal auf den Weg der Rekonstruktion des Leib-Begriffs machen. Als erste Station machen wir dabei Halt bei Edmund Husserl. Von Husserl stammt eines der in der Philosophie so raren empirischen Experimente. Es ist dies das Experiment der Doppelempfindung. Das Experiment ist von bestechender Einfachheit. Alles was man dazu braucht, sind die eigenen beiden Hände. Die Versuchsanleitung sieht dabei wie folgt aus: Man drücke mit der einen Hand die andere Hand. Was geschieht bei diesem ja in der Tat einfachen Experiment? Die drückende Hand erfährt in eben dem Maße, in dem sie Druck ausübt auf die, sagen wir, linke Hand Druck von der rechten Hand. Mit naturwissenschaftlicher Präzision beschreibt Husserl dies wie folgt: „Die lokal verschiedenen Daten ‚berühren‘ sich, ‚decken‘ sich, ohne sich zu verdecken.“¹ Dass diese Daten sich nicht „verdecken“ ist wichtig, geschähe dies nämlich, so würde derjenige, der mit der einen Hand sei-

¹ Edmund Husserl *Hua* XV, S. 297.

ne andere Hand berührt, lediglich zwei getrennte Wahrnehmungen haben: in der rechten Hand die durch den Druck der linken begründete Wahrnehmung dieses Drucks und in der linken Hand die Wahrnehmung des durch den eigenen Druck ausgelösten Gegendrucks. Nicht jedoch diese beiden Wahrnehmungen meint Husserl, wenn er von Doppelempfindung spricht. Gemeint ist das Dritte, das über die beiden separaten Empfindungen hinausgeht. Während der beiden separaten Empfindungen – Druck der linken und Druck der rechten Hand – entsteht durch die „Berührung“ der beiden jeweils getrennt konstituierten Datenfelder der jeweiligen Einzelempfindungen eine Deckung, die Husserl mit dem Begriff der Doppelempfindung bezeichnet. Nur am Rande sei angemerkt, dass der Begriff der Doppelempfindung von Husserl nicht ganz glücklich gewählt ist, denn wir haben es hier nicht mit einer Verdopplung der beiden Einzelempfindungen zu tun, sondern mit etwas ganz Neuem und Eigenständigem, einem Dritten: Dieses Neue, das sich mittels der beiden Separat-Empfindungen konstituiert, das ist das Leibliche. Das taktile Moment der wechselweisen Berührung unserer Hände hat nämlich die Vorstellung ans Tageslicht unseres Bewusstseins gebracht, dass wir nicht aus bloßen „Dingen“, – das wäre die Ebene des „Körpers“ –, bestehen, sondern dass da noch etwas anderes ist. Dieses andere, nennen wir es vorläufig und versuchsweise „Leib“, wird, wie gesagt, durch das Taktile auf geradezu plastische Weise ins Bewusstsein gehoben. Diese Erfahrung könnte den Eindruck vermitteln, der Leib sei dasjenige, das erst durch die Berührung sich konstituiert. Und genau dieser Meinung ist Edmund Husserl. Indes drückt sich darin ein verkürztes Leib-Verständnis aus, wie wir im Folgenden sehen werden.

Den Leib in konstitutiver Abhängigkeit vom Moment des Taktilen zu begreifen, führt ihn nämlich wieder zurück zur Dinglichkeit, aus der uns das Experiment der Doppelempfindung doch erst hatte herausführen sollen. Husserl, der sich in Cartesianische Meditationen versenkte, bleibt auch in seinem Leib-Denken Cartesianer: So spricht er unumwunden vom Leib als einer „res extensa“² und hält damit an der Cartesianischen Terminologie fest. Dem Leib-Denken kommt diese Position indes teuer zu stehen: Wer den Leib als äußere Sache betrachtet, dem eröffnet sich der Leib nicht, im Gegenteil, er verschließt sich ihm. Das Grundmissverständnis dessen, was der Leib ist, hat Husserl, wie man sagen muss, tragischer Weise bereits in seinem Experiment der Doppelempfindung grundgelegt. Wir erinnern uns an den Aufbau des Experiments: der wechselseitige Druck der beiden Hände ist hier zentral. Husserl schloss aus der, den wechselseitigen Druck begleitenden Erfahrung des Leibes, dass der Leib sich erst durch die taktile Stimulation konstituiere. Das ist, wie wir gleich sehen werden, falsch. Es ist zwar richtig, dass sich der Leib auch durch Außenstimulation konstituiert, und es ist wahr, dass es ein großes Verdienst Husserls ist, dies nach der Jahrhunderte andauernden Verdrängung des Leibes wieder aufgedeckt zu haben. Falsch aber ist die Vorstellung vom Leib als einer Entität, die erst durch die Stimulation von Außen entsteht. Aber auch hier gilt es wieder

² Edmund Husserl *Hua* XV, S. 302.

einen wahren Anteil festzuhalten: Es ist wahr, dass manch einem sein Leib erst durch die Außenstimulation wieder zu Bewusstsein kommt. Dies bedeutet aber weder, dass der Leib zu seiner Konstitution auf eine Außenstimulation angewiesen wäre, noch bedeutet es, dass der Leib ohne eine solche Außenstimulation nicht erlebbar wäre. Wir sollten uns daher ansehen, wie eine Leib-Vorstellung ohne Außenstimulation erlebt wird. Doch zunächst nochmal zu Husserl.

Wie anspruchsvoll Husserls Leistung, den Leib philosophisch wieder zu entdecken, ist, kann man am ehesten an Husserls Scheitern erkennen: Die durch die Last der philosophischen Tradition verursachte Verdeckung des Leibes wiegt so schwer, dass Husserl bereits seinen gesamten Denkmutter aufbringen muss, damit so etwas wie ein Leib überhaupt denkbar werden kann. Mut kostet es in der Tat, einer philosophischen Tradition der Leibvernichtung den Leib entgegenzustellen und ihm sogar einen Beitrag im Erkennen zuzubilligen. Husserls Zögern vor dem letzten Schritt beweist indes, dass sein Mut nicht hinreicht, das in der philosophischen Tradition Undenkbar gewordene zu denken. So schreibt Husserl im Winter 1923/1924 in der Ersten Philosophie (Erster Teil), dass der Leib zum Erkennen der Welt ein, wie er ihn dann aber doch nennen zu müssen glaubt, unverzichtbares „Ding“ sei.³ Denkmutter kostet dieser Gedanke, wenn Leib hier mehr als bloße Zusammenfassung aller Sinnesleistungen bedeutet und sich eben dadurch vom Körper unterscheiden soll. Diesen Weg hat Husserl eingeschlagen, aber er geht ihn dann nicht, entsprechend bekennt er: „Ich bleibe, der ich bin, wenn ich auch der Welt entrückt würde, wenn ich von meinem Leib losgelöst würde.“⁴ Husserl bleibt damit seiner Tradition treu, bedenkt den Absprung, aber wagt ihn dann nicht.

Was philosophisch dem Leib-Gedanken entgegensteht, ist dabei Husserl ebenso bekannt, wie den anderen Denkern, die sich dem Leib zu nähern versucht haben, die aber gleichfalls vor dem Sprung zurückgeschreckt sind: es ist dies die duale Spaltung der Weltvorstellung. Mit Absicht habe ich wiederholt von den philosophischen Schwierigkeiten des Leib-Denkens gesprochen. Es sind dies Schwierigkeiten, die, wie wir sehen werden, symptomatisch sind für das Denken, wie es in der europäischen Geistesgeschichte dominant geworden ist.

Will man die in leibperspektivischer Hinsicht zentrale Weichenstellung dieses Denkens markieren, so muss man zu Platon zurückgehen und darf nicht schon, wie es ein aufklärungs- und modernitätskritisches Denken sich angewöhnt hat, bereits bei René Descartes Halt machen. Vergegenwärtigt man sich nämlich die Radikalität des mit Platon einsetzenden und bis heute denkmächtig Neuen, so erscheint der Denker von *res extensa* und *res cogitans*, also der von den einen gefeierte, der von anderen geschmähte Erfinder des modernen Dualismus als ein lediglich konsequenter Nachfahre eines bereits gut zweitausend Jahre zuvor grundgelegten Gedankens: Es ist dies die von Heraklit herkommende und von Platon dann weiter ausgebaute Unterscheidung von Physis und Psyche. Mit dieser Unterscheidung

³ Edmund Husserl Hua VII, S. 153.

⁴ Edmund Husserl Hua VIII, S. 73.

wird die Nachordnung des Leibes gegenüber der Seele, ja letztlich seine völlige Unterordnung betrieben. Im Resultat ergibt sich dadurch eine radikale Entfremdung der Person von ihrem Leib.⁵ Denn die Person findet bei Platon ihre Identität in der Seele und diese ist es ja schließlich, die als Unsterbliche überdauert und wiederkehrt. Die Unsterblichkeit der Seele und ihre Wanderung, bei der die auf Erden gezeigte moralische Qualität eine Berücksichtigung findet, verstärkt den Abstand zum Leib zusätzlich durch den moralischen Aspekt: Die moralische Güte der Seele ist nach dieser Vorstellung vielfach gefährdet durch die Versuchungen des Leibes. Daher tut man gut daran, den Leib und dessen Wünsche möglichst herunter zu drücken um so die Seele in ihrer Güte zu bewahren. Für diesen Verzicht wird man dann, wie es das Christentum in konsequenter Nachfolge des Platonismus betont, im Jenseits belohnt. Hier also, im platonischen Rationalismus, wird der Dualismus, der geistesgeschichtlich so folgenreich sein wird, grundgelegt. Mit der Entfremdung der Person von ihrem Leib (ζῶμα), die im 4. antiken Jahrhundert einsetzt, ist es dann nur noch ein kleiner Schritt bis zur Schrumpfung des Leibes hin zum bloßen Körper, im Cartesischen Dualismus.

In dieser Tradition steht aber, wie wir gesehen haben, auch Husserl, der Begründer der modernen Phänomenologie: „Ich bleibe“, so haben wir Husserl gehört, „der ich bin, wenn ich auch der Welt entrückt würde, wenn ich von meinem Leib losgelöst würde.“ Die Leibbegründung, wie wir sie im Experiment der Doppelempfindung kennen gelernt haben, findet mithin vor dem Hintergrund dieser Aufteilung des Menschen statt. Wer den Menschen in dieser Weise einteilt, der läuft damit aber Gefahr, den Leib zu verfehlen.

Nicht anders aber geht es, wenn man als leibkonstitutives Moment auf das Taktile setzt. Als grundlegend für die von Husserl so genannte Doppelempfindung haben wir die Berührung kennen gelernt. Nun ist es, wie wir gesehen haben, zwar wahr, dass das Moment des Taktiles die Leiblichkeit zu konstituieren hilft, falsch ist jedoch die Vorstellung, dass die Leiblichkeit sich ausschließlich durch die Außenstimulation ergebe. Wer diese Unterscheidung nicht mitmacht, der hat eigentlich den Leib nicht erkannt. Dieses Verdikt trifft denn auch Husserl selbst, der sich als exquisiter Denker des Bewusstseins ausweist und dabei, quasi en passant den Leib streift, ohne ihn aber explizit denkbar machen zu können. Dies verwundert nicht, wenn man sich klarmacht, dass Husserl im wahrsten Sinne lediglich an der Oberfläche eines Phänomens bleibt, dass er zwar als „Leib“ bezeichnet, bei dem es sich aber in Tat und Wahrheit um nicht mehr als den „Körper“ handelt.

Den Leib selbst zur Sprache zu bringen, ist daher nicht das Verdienst Edmund Husserls, sondern seiner Nachfolger. Ich nenne hier nur drei, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry und Hermann Schmitz.

Alle drei Autoren haben Außerordentliches geleistet, um den Leib-Begriff zu rekonstruieren und ich möchte die These wagen, dass insbesondere die Werke von

⁵ Guido Rappe 1995, S. 225.

Henry und Schmitz, die ja erst seit wenigen Jahren in einer breiteren philosophischen Öffentlichkeit diskutiert werden, noch einen wichtigen Beitrag zur Zentrierung einer zunehmend haltlos gewordenen Kultur leisten werden.

Um zu verdeutlichen, wie der Leib zur Sprache gebracht wird und wie dadurch der Unterschied zum Körper markiert wird, will ich im Folgenden auf die Leibphilosophie von Hermann Schmitz eingehen.

Hermann Schmitz, 1928 geboren, hat als Professor an der Universität in Kiel seit den 60ziger Jahren eine eigenständige Leibphilosophie vorgelegt. Sein umfangreiches Werk, das er hinter dem irreführenden und abschreckenden Titel „System der Philosophie“ versteckte, wurde bis vor wenigen Jahren in Kreisen der akademischen Philosophie so gut wie nicht wahrgenommen. Schmitz, ein Randgänger der Philosophie, hat den langen Winter seiner philosophischen Nicht-Beachtung außerhalb der Philosophie verbracht, nämlich im Bereich der therapeutischen Wissenschaften, wo Schmitz bereits seit vielen Jahren rege rezipiert wird.

Ich möchte zunächst nur einen Kerngedanken seiner Leibphilosophie vorstellen: das leibliche Spüren. Wir vermögen demnach auch ohne taktile Außenstimulation, sei es durch den Druck der anderen Hand oder den Widerstand, den wir in der auf der Tischplatte liegenden Hand verspüren, eine Wahrnehmung des Leibes zu haben. Wir spüren, wenn wir genau hinhorchen, unseren Leib, ohne, dass er von außen stimuliert wird; wir spüren ihn also von innen heraus. So spüren wir „unseren Leib“, wenn wir ihn denn spüren, vor allem in konkreten Regionen verdichteter Wahrnehmung: Diese Regionen bezeichnet Schmitz als „Leibesinseln“.⁶ Die Topographie dieser Inseln ergibt keine geschlossene Oberfläche, sondern markiert die Gebiete, die aus dem Meer weitgehender Wahrnehmungsneutralität herausragen. Und in dieser Beschreibung der Wahrnehmung wird auch bereits die Differenz, die zwischen der Körper- und der Leibvorstellung herrscht, deutlich. Der Körper-Begriff ist ein Begriff der Außenzuschreibung, der Leib-Begriff primär ein Begriff der Innenwahrnehmung.

2. Warum „Leib“ und warum nicht „Körper“?

Wir können unseren Leib spüren, wenn wir ihn denn spüren können, hatte ich gesagt. Denn es fällt dem abendländisch geprägten Menschen gar nicht so leicht, den Leib, d.h. seinen Leib auch zu spüren: Zweieinhalb Jahrtausende Vorstellungsgeschichte haben die Leibwahrnehmung dramatisch schrumpfen lassen. Will man sich auf allgemeiner Ebene über den Leib verständigen, so bieten sich dazu, wie Schmitz empfiehlt, vor allem zwei Quellen an: die Epen Homers und die Reste der von der Theorie noch nicht okkupierten Alltagssprache.

⁶ Hermann Schmitz 1990, S. 115-120.

Die Epen Homers markieren gleichsam den Stand, der bis zum Auftreten der rationalistischen Reduktionswelle in Form der Heraklitisch-Platonischen Philosophie anzutreffen war. Und das bedeutet, dass hier die Trennung von Physis und Psyche noch nicht vollzogen ist: Beide, Physis und Psyche, kommen in den Gliedern des Körpers vor und sind nicht strikt getrennt, sondern in fließendem Übergang. Will man sich dieses „Leibgefühl“ mit modernen Begriffen verständlich machen, so denke man etwa an die Alltagssprachlichen Redeweisen vom „Schreck, der einem in die Glieder fährt“, oder an „die (seelische) Last, an der man schwer trägt“.

In der *Ilias* des Homer finden wir zahlreiche Beschreibungen dieser Art, so etwa die von Andromache, der Gemahlin des Hektor.⁷ Andromache erwartet ihren Gemahl siegreich als Held aus der Schlacht gegen Achilleus zurück: Doch mit einem Schlag, noch bevor ihr Boten die Todesnachricht gebracht haben, ist es um Andromache geschehen und sie weiß um den Tod ihres Geliebten und sie ruft aus: „Mir selbst klopft das Herz in der Brust zum Mund hinaus, unten die Knie sind erstarrt.“⁸ Ihr ganzes Leid erlebt Andromache nicht etwa seelisch, sondern in ihrem gesamten Leib: Von den Knien, also von unten her, ist ihr Leib bereits wie zu Eis erstarrt und stößt nach oben aus Brust und Mund das heraus, was an Leben noch in ihr ist.

Gerade wenn man den Sinn dieser Reden ernst nimmt und das heißt, sie nicht als metaphorische begreift, dann offenbart sich einem hier eine Leibvorstellung, die sich radikal unterscheidet, von der Körpervorstellung, wie sie mit Platon auf die Bühne des abendländischen Denkens tritt und die sich dann bis zur mageren res extensa-Vorstellung eines René Descartes ausdünn.

Die bei Heraklit bereits vorbereitete und von Platon dann durchgesetzte Scheidung von Physis und Psyche markiert Bruno Snell als die Schwelle hin zum europäischen Denken. Den Preis dieses Denkens haben wir mittlerweile kennen gelernt: er besteht in einer Einschrumpfung des Leibes auf Körperformat. Diese Trennung ist indes nicht unumkehrbar abgeschlossen, der Wechsel zwischen den beiden Bereichen bleibt möglich, wie Snell an folgenden Sätzen deutlich macht: „Er trägt Gedanken an seine Geliebte im Herzen“, oder: „Er hat nichts als Rache im Kopf“.⁹ In beiden Fällen wird die ansonsten als fest angesehene Scheidung des Kopfes als Sitz der Gedanken und des Herzens als Sitz der Gefühle ohne tiefgreifende Verständnisschwierigkeiten aufgehoben. Dennoch ist unser diesbezügliches Reden mittlerweile zur Ausnahme geworden: Die vom platonischen Rationalismus ergriffenen Menschen hat, wie man es mit einer Bemerkung Helmuth Plessners nennen kann, eine große Ernüchterung gepackt.¹⁰

⁷ Ich folge hier Hermann Schmitz 2005, S. 138ff.

⁸ Homer, *Ilias* 22, 451-453.

⁹ Bruno Snell 1975, S. 21.

¹⁰ Helmuth Plessner 1928, S. 374.

Die Leib-Verdrängung hat aber nicht nur Folgen für die Wahrnehmung leiblicher Erfahrungen, sondern ebenso für das Verständnis des eigenen Selbst. Die Entmächtigung des Leibes in Form seiner Verkörperlichung geht nämlich einher mit der Begründung des modernen Subjekts. Dieses entwirft sich als reiner mentaler Akt reflexiv und findet damit zu einer Subjektstellung jenseits der eigenen Physis. Der Vorstellung des modernen Subjekts liegt mithin die Ausschaltung des Leibes zu Grunde. Und es ist bekanntlich dieser moderne Subjekt-Begriff, der zum Dreh- und Angelpunkt der modernen Ethik wird. Nun hat der reflexive Subjekt-Begriff durchaus seine Vorzüge – etwa dann, wenn wir einem Subjekt Verantwortung zu-messen wollen; als verfehlt erscheint dieser Subjekt-Begriff indes, wenn es um dieses Subjekt selbst geht. Warum? Der reflexive Selbst-Begriff verfehlt sich selbst, wenn er von dem Selbstverständnis ausgeht, dass das Selbst erst in der Reflexion zu sich selbst komme.

Die Leibvorstellung erweist sich ja gerade als eine solche, die ohne jede reflexive Windung ihrer selbst vermittelt ist. Wir können daher von einem präreflexiven Subjekt sprechen. Schauen wir zum Beleg dieser Tatsache auf den Schmerz, auf den Hermann Schmitz wiederholt verweist: Der Schmerz stellt eine Erfahrung dar, an deren Existenz man eigentlich nur solange zweifeln kann, wie es nicht der eigene ist. Dann aber ruft aus dem schmerzumwundenen Leib eigentlich alles nach einem Weg! Die Fluchtbewegung, zu der der Schmerz drängt, lässt sich im Ernst nicht übersehen: Wer Schmerzen leidet, der mag zwar versucht sein, sich wegzuwünschen und wegzudenken, aber es will ihm ja nicht gelingen.¹¹ Wer Schmerzen leidet, der ist auf das Nachdrücklichste vom Leiben des Leibes überzeugt. Das „Leiben des Leibes“, diesen Ausdruck prägt Martin Heidegger während seiner Ärzteseminare in Zollikon,¹² vermittelt eine Gewissheit des Leibes, die an Selbstgewissheit grenzt.

3. Leib und Ehr'

Dass dem Leib nicht nur physische, sondern auch seelische Erfahrungen geschuldet sind, weiß die Sprache des Alltags, ungeachtet des vermeintlich nicht lösbaren *mind-body-problems*. Dies künden Redeweisen, die von der physischen Schwere einer seelischen Last sprechen, die also beispielsweise zum Ausdruck bringen, dass jemand schwer an einem Leid zu tragen hat. Und auch die Dichtung spricht hier Wahrheiten aus, die sich der dominanten Theoriesprache verschließen, oder durch diese zumindest nur schwer zu fassen sind. So klagt beispielsweise der schwäbische Dichter Ludwig Uhland, dessen Verlobte einmal von Tübingen nach Basel reiste und dort einen Eidgenossen kennen und lieben lernte: „zu Basel hastu verra-

¹¹ Im Werk Hermann Schmitz findet eine intensive Schmerz-Arbeit statt, exemplarisch in *ders.* 1980 und 1990.

¹² Martin Heidegger 1987, S. 113.

ten meinen jungen und trewen leib“.¹³ Aber nicht nur die Spätromantik weiß vom seelisch bedingten Leiden des Leibes ein Lied zu singen. Doch zunächst ein Hinweis in eigener Sache: Wenn ich, wie gerade geschehen, vom „seelisch bedingten Leiden des Leibes“ spreche, habe ich mir den Rückfall in eine Sprache zu Schulden kommen lassen, die die Leibphilosophie ja zu überwinden versprach: Die Sprache des durch den platonisch-cartesischen Dualismus aufgespaltenen Menschen ist ja gerade nicht die Sprache des Leibes. Auch das benannte Leib-Seele-Problem stellt aus Sicht der Leibphilosophie daher gar kein Problem dar, sondern schlicht ein Konstrukt. Wenn ich also in der vorgeführten Weise rede und vom „seelisch bedingten Leiden des Leibes“ spreche, so geschieht dies aus der Verlegenheit heraus, dass die Sprache sich nun einmal weitgehend so entwickelt hat, dass sie durch die Leib-Seele-Aufspaltung geprägt ist. Der Leib jedoch vollzieht diese Unterscheidung nicht nach. Das zeigen nicht nur die Dichter der Romantik oder die Sprache des Alltags, sondern alle die, welche sich dem dominanten Einfluss der Philosophie erfolgreich widersetzt haben, und dabei eine Beschreibungsdichte entwickeln, die das Leiden des Leibes auf prägnante Weise zum Ausdruck bringt.

So führt uns beispielsweise Primo Levi mit erschütternder Eindringlichkeit den Zusammenhang von Ehrverletzung und Leibeswahrnehmung vor Augen.¹⁴ Levi, der aus eigener leidvoller Erfahrung um diesen Zusammenhang weiß, beschreibt wie die Erniedrigung des Menschen sich leiblich artikuliert und leiblich „erlebt“ wird.

Das Wort „erleben“ erweist sich hier natürlich als nicht sehr treffend, wird der Zusammenhang um den es hier geht, doch viel besser mit dem gefasst, was Heidegger unter dem Begriff „Leiben“ zum Ausdruck zu bringen versucht. Was Primo Levi in seinem Bericht „Die Untergegangenen und die Geretteten“ besonders eindrucksvoll zum Ausdruck bringt, das deckt sich mit dem, was auch die Geknechteten und Gefolterten unserer Tage verbal, oder unmissverständlicher noch, leiblich zur Sprache bringen. Und es belegt eine zentrale These der Leibphilosophie: Gefühle werden leiblich und nicht etwa mental erlebt. Dies macht ein zentrales klassisches Gefühl deutlich, die Scham.

Die Verletzung der Ehre, die Berührung der Würde gebären Scham – und Scham artikuliert sich leiblich. Die Scham erweist sich dabei als ein Gefühl, das kaum einen Ausweg zum Entrinnen lässt: Scham überkommt einen, überwältigt einen, erdrückt einen, macht, dass man sich am liebsten in Luft auflösen oder gleich im „Boden verschwinden“ möchte. Kurz: sie neigt tendenziell zur Vernichtung des Selbst. Hermann Schmitz hat in seinen Analysen der Scham deren regressive Wirkung herausgearbeitet, wie wir sie in der umgangssprachlichen Aussage, „am liebs-

¹³ Ludwig *Uhland* nach Jacob und Wilhelm Grimm 1895, sechster Band, S. 582.

¹⁴ Primo *Levi*: Die Untergegangenen und die Geretteten. München 1990; hier und im Folgenden orientiere ich mich an den wichtigen Vorarbeiten von Anna *Blume* 2003 und Hilge *Landweer* 1999.

ten möchte ich im Boden versinken“ kennen.¹⁵ Die Regression der Scham wirkt tendenziell selbstvernichtend hatte ich gesagt und wir sehen auch warum: Aus leibphilosophischer Perspektive etabliert sich der Selbst-Begriff gerade nicht aus der reflexiven, den Leib ignorierenden Warte einer Position im unbestimmten Nirgendwo, sondern im Leib selbst. Während also das reflexive Selbstbewusstsein sich etwas zuschreibt, was es für sich selbst hält, kommt das präreflexive Wissen seiner selbst ohne eine solche Zuschreibung aus. Wir sehen jetzt warum: Der, der einen Leib hat, Schmitz nennt solche Wesen schlicht „Leibhaber“, ist durch seine Leiblichkeit so von sich selbst im wörtlichen Sinne ergriffen, das er bereits um sich weiß, ohne dazu erst den Umweg der Reflexion gehen zu müssen.

Das präreflexive Moment der Selbstkonstitution macht aber auch deutlich, dass Würde, Ehre und sogar der Begriff des Selbst sich einer außenperspektivischen Beschreibung versperren.

4. Die ethische Bedeutung von Leib und Ehr'

Die Verletzung der Ehre, die Entwürdigung des Menschen, artikuliert sich leiblich. Wie wir gesehen haben, kommen in diesem Befund nicht nur die unzähligen empirischen Berichte und die verdichtete Sprache der Dichtung überein, sondern ebenso die Erkenntnisse der Phänomenologie.

Der Zusammenhang von Leib und Ehre ist aber sogar Immanuel Kant aufgeschienen: In der „Tugendlehre“ der „Metaphysik der Sitten“ widmet sich Kant in zwei Paragraphen der sogenannten „Kriecherei“. Für seine Verhältnisse beschreibt der Denker und Kritiker der reinen Vernunft hier außerordentlich phänomengesättigt, was es bedeutet sich unter seine eigene Würde zu begeben: man wird im wahrsten Sinne klein, man schrumpft auch leiblich und endet im „Klagen und Winseln“.

Der gestrenge Kant lässt auch hier nicht lange auf sich warten und so endet er mit dem Urteil: „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füßen getreten wird.“¹⁶ Diesem Diktum will ich widersprechen. Es verkehrt die Verhältnisse, wenn man so tut, als wären die Entehrten und Entwürdigten in jedem Falle diejenigen, die sich selbst klein gemacht und die sich aus eigenem Entschluss ihrer Würde beraubt haben.

Der Zusammenhang von Leiblichkeit und Selbstheit hat doch vielmehr gezeigt, dass der Menschen Ehre durchaus von außen und von anderen verletzt werden kann. Die Herabwürdigung des Menschen berührt des Menschen Leiblichkeit. Daher kommt der Leiblichkeit des Menschen und der Wahrung seiner Ehre ein normativer Anspruch zu.

¹⁵ Arthur *Schopenhauer* bemerkt im Übrigen bereits die leiblich-körperliche Wirkung der Scham, wenn er feststellt, dass wir unter ihr „zusammenschrumpfen“, *ders.* 1859, S. 241.

¹⁶ Immanuel *Kant* 1798, A 98f.

Dieser Anspruch, so mag man nun einwenden, werde doch bereits allenthalben anerkannt: So lautet etwa Artikel 1 des Grundgesetzes „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ und die Vereinten Nationen kennen seit gut zwei Jahrzehnten einen Pakt gegen die Folter. Warum, so könnte man den Einwand zuspitzen, sollen wir also den Leib und seine Ehre einbedenken? Oder, nochmals anders gefragt: Was ändert sich, wenn wir der Leiblichkeit Achtung schenken?

5. Die Authentizität des Leibes

Den Leib ernst nehmen, bedeutet, die leibliche Authentizität anerkennen. Die Verletzung der Ehre des Menschen beginnt nicht erst damit, dass sein Leib geschändet wird, die Verletzung des Menschen Ehre setzt bereits früher an: Das Übersehen der Leiblichkeit des Menschen, das sich im dominanten Körper-Diskurs zum Ausdruck bringt, stellt die erste Entwürdigung des Menschen dar. Der Körper-Diskurs als Gegenprogramm zur Phänomenalität der Leiblichkeit spaltet, wie wir gesehen haben, den Menschen auf: Diese Aufspaltung stellt den ersten Angriff auf des Menschen Integrität dar und bedeutet darin seine erste Verletzung. Die Verweigerung den Menschen als leibliches Wesen anzuerkennen, erweist sich damit auch als die Voraussetzung ihn vollkommen der technischen Verfügbarmachung auszustellen. Die wissenschaftlich-technologische Mobilmachung der letzten drei Jahrhunderte ist daher auch nur denkbar vor diesem Hintergrund verweigerter Leiblichkeit und eben deshalb haben die genannten politischen Institutionen – Verfassungen und Deklarationen – zum Schutz des Menschen auch wenig beigetragen, – und ihren Zusammenbruch können wir derzeit in der Wiederkehr der Folter beobachten: Die Wiederkehr und Hofierung der Folter – sie muss, glaubt man einigen Rechtsgelehrten, vielen Sicherheitspolitikern und sogar Präsidenten großer Staaten, als „Heilmittel“ gelten –, diese Wiederkehr der Folter stellt dabei den dunkelsten Gipfel einer Entwicklung dar, die von der vollkommenen technologischen Durchdringung des menschlichen Körpers bestimmt ist. Und diese wissenschaftlich-technologische Durchdringung des Menschen ist ihrerseits nur denkbar vor dem Hintergrund der Ausblendung der Leiblichkeit.

In dieser Lage wird das Eingedenken der Leiblichkeit, dem die Wiedererinnerung des Leibes vorausgeht, zu etwas Grundlegendem. Die Grundlegung, die dabei stattfindet, ist nicht die Grundlegung unserer selbst: Unser Selbst wird durch das Denken der Leiblichkeit nicht grundgelegt, sondern, wie wir gesehen haben, gleichsam zu sich selbst befreit. Die Grundlegung, die mit der Wiedererinnerung des Leibes einhergeht, ist hingegen die Grundlegung einer Kultur. Es ist dies eine Kultur, die sich durch ein hohes Maß an Wahrnehmung auszeichnet. Die Wahrnehmung ist in dieser Kultur deshalb geweitet, weil sie die leiblichen Wahrnehmungs- und Entfaltungsmöglichkeiten nicht unterdrückt, sondern zur Sprache kommen lässt.

Eine solche kulturelle Veränderung lässt natürlich auch die Ethik nicht unberührt: Jede Kultur hat ihre Ethik, und in unserer durch die Verdrängung der Leiblichkeit

geprägten Kultur, die uns gleichwohl zur Heimat geworden ist, stehen daher Konzepte rationaler Urteilkalküle auf der einen und solche der Betonung der Autonomie auf der anderen Seite nicht von ungefähr in hohem Ansehen. Es zählt zu den verheerenden Folgen der Leib-Verdrängung, dass die Autonomie der Authentizität den Rang abgelaufen hat, ohne dass dies groß bemerkt, geschweige denn beklagt worden wäre. In dem Zusammenhang spricht Nicolás Gómez Dávila treffend von einer kollektiv-pathologischen Verdrängung: „Die Krankheiten der Moral scheinen dem Kranken schon bald die leibhaftige Gesundheit zu sein“.¹⁷

Autonomie und die mit ihr mitgedachte Freiheit und Vernunft sind, wie die Leibperspektive zeigt, nichts gegen die Authentizität des Leibes: Wer vom ersten redet, aber vom zweitem schweigt, der redet einer Ethik für Menschen nicht das Wort.

Literatur

- Blume, Anna (2003): Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz. Freiburg.
- Dávila, Nicolás Gómez (1992): Auf verlorenem Posten. Wien.
- Grimm, Jacob und Wilhelm (1895): Deutsches Wörterbuch. Leipzig.
- Heidegger, Martin (1987): Zollikoner Seminar. Frankfurt/M.
- Homer: Illias. Stuttgart 1998.
- Husserl, Edmund (1923/24): Erste Philosophie. Erster Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag 1956, Hua VII.
- Husserl, Edmund: Erste Philosophie. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag 1956, Hua VIII.
- Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Den Haag 1973, Hua XV.
- Kant, Immanuel (1798): Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe, Bd. VIII, Frankfurt/M. 1974.
- Landweer, Hilge (1999): Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls. Tübingen.
- Levi, Primo (1990): Die Untergegangenen und die Geretteten. München.
- Plessner, Helmuth (1928). Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften, Bd. IV. Frankfurt/M. 1981.
- Rappe, Guido (1995): Archaische Leibefahrung. Der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in außereuropäischen Kulturen. Berlin.

¹⁷ Nicolás Gómez Dávila 1992, S. 214.

- Schmitz, Hermann (1980): System der Philosophie. Die Aufhebung der Gegenwart. Bonn.
- Schmitz, Hermann (1990): Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn.
- Schmitz, Hermann (2005): Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung. Freiburg.
- Snell, Bruno (1975): Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen.
- Schopenhauer, Arthur (1859): Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Zürich 1988.