

Leib

Hermann Schmitz

Das Wort Leib, ein Sondergut der deutschen Sprache, das in der Umgangssprache den lebendigen Körper meint, ist in der modernen Philosophie wichtig geworden aus Ungenügen an der traditionellen Zerlegung des Menschen in Körper und Seele (oder Geist, mentale Inhalte), wobei die Seele als Innenwelt abgesondert ist und mit der übrigen Welt nur durch den Körper zusammenhängt, während der Körper dem Bewussthaber zwar unmittelbar vor Augen steht, von diesem aber als Objekt der Betrachtung, Überlegung und Benutzung distanziert ist. Für das unmittelbare Betroffensein, mit dem das Wirkliche den Menschen nahegeht, sind beide Seiten nicht geeignet, die Seele nicht wegen ihrer Entlegenheit und Einkapselung, der Körper nicht wegen seiner Distanzierung. Man sucht im Menschen einen Treffpunkt für das unmittelbar Ergreifende, besonders auch im Raum, und braucht dafür auch den spürbaren Leib, der im leiblich-affektiven Betroffensein für das Ergreifende offen ist, das den Menschen zwingt, auf sich selbst zu achten, sei es durch das bloße Spüren oder auch mit Reflexion, weil er von etwas getroffen wird, das ihn auf sich selbst stößt. Daher ist für die moderne Leibphilosophie die Identifizierung des Menschen mit seinem Leib charakteristisch, weil man am Leiblichsein sich selbst merkt.

Zitations- und Lizenzhinweis

Schmitz, Hermann (2019): Leib. In: Kirchhoff, Thomas (Hg.): Online Encyclopedia Philosophy of Nature / Online Lexikon Naturphilosophie. ISSN 2629-8821. doi: 10.11588/oePN.2019.0.65253
Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-ND 4.0) veröffentlicht.

Das Wort Leib, ein Sondergut der deutschen Sprache, das in der Umgangssprache den lebendigen Körper meint, ist in der modernen Philosophie wichtig geworden aus Ungenügen an der traditionellen Zerlegung des Menschen in Körper und Seele (oder Geist, mentale Inhalte), wobei die Seele als Innenwelt abgesondert ist und mit der übrigen Welt nur durch den Körper zusammenhängt, während der Körper dem Bewussthaber zwar unmittelbar vor Augen steht, von diesem aber als Objekt der Betrachtung, Überlegung und Benutzung distanziert ist. Für das unmittelbare Betroffensein, mit dem das Wirkliche den Menschen nahegeht, sind beide Seiten nicht geeignet, die Seele nicht wegen ihrer Entlegenheit und Einkapselung, der Körper nicht wegen seiner Distanzierung. Man sucht im Menschen einen Treffpunkt für das unmittelbar Ergreifende, besonders auch im Raum, und braucht dafür auch den spürbaren Leib, der im leiblich-affektiven Betroffensein für das Ergreifende offen ist, das den Menschen zwingt, auf sich selbst zu achten,

sei es durch das bloße Spüren oder auch mit Reflexion, weil er von etwas getroffen wird, das ihn auf sich selbst stößt. Daher ist für die moderne Leibphilosophie die Identifizierung des Menschen mit seinem Leib charakteristisch, weil man am Leiblichsein sich selbst merkt. Gabriel Marcel, wie ich glaube, hat den bekannten Spruch geprägt oder benützt: „Ich habe einen Körper, aber ich bin mein Leib“. Maurice Merleau-Ponty, der in Deutschland als Hauptvertreter der Leibphilosophie gilt, formuliert diese Identität so: „Ich bin nicht vor meinem Körper, ich bin in meinem Körper, oder vielmehr, ich bin mein Körper.“ (Merleau-Ponty 1945: *Phénoménologie de la Perception*/PP 175, zit. in der Übersetzung von Schmitz 2011: 162) (Merleau-Ponty spricht von Körper/*corps*, weil es im Französischen kein „Leib“ entsprechendes Wort gibt.) Allerdings ist der Körper nur zusammen mit der Existenz der ganze Mensch. Dieses Wort „Existenz“ gebraucht Merleau-Ponty ohne eigene Sinngebung im Sinne von Heidegger und Sartre. Merleau-Ponty schreibt: „Der

Mensch ist kein an einen Organismus gebundener Psychismus, sondern das Gehen und Kommen der Existenz, die bald sich körperlich sein lässt, bald sich in die persönlichen Akte legt.“ (PP 104, zit. nach Schmitz 2011: 162) „Weder der Körper noch die Existenz können als das Original des Menschseins gelten, weil jeder das andere voraussetzt und der Körper die festgewordene oder verallgemeinerte Existenz ist und die Existenz einer fortwährenden Inkarnation.“ (PP 194, zit. nach Schmitz 2011: 162) Die Existenz ergänzt also den Körper durch eine dynamische Polarität, indem sie aus ihm herausgeht und in ihn zurückfällt. Sie unterscheidet sich damit von der Seele, die nach Platon der eigentliche Mensch ist und sich zum Körper statisch verhält als zu einer bloßen Außenseite; Platon (Nomoi/Gesetze 959a–b) schreibt: Die Seele ist ganz und gar vom Körper verschieden; schon im irdischen Leben ist jeder nichts als seine Seele, der der Körper als äußere Erscheinung folgt (Schmitz [1965] 1982: 471). Die moderne Leibphilosophie ist insofern auch ein Stück Antiplatonismus.

Die Befreiung des Leibes von der Überschattung durch die Seele setzt 1819 bei Arthur Schopenhauer ein. Er versteht das Wort Leib im sprachüblichen Sinn als den lebendigen Menschenkörper, fasst diesen aber nicht als Erscheinung einer Seele auf, sondern als die unmittelbare Erscheinung eines Weltprinzips, das er unpassend „Wille“ nennt, während er in der Tat einen ziellosen Drang meint, der mit keinem Erfolg zufrieden ist. Das gesamte affektive Betroffensein versteht er, wie seine Begriffe zeigen, als Gestaltungen dieses Willens, so dass an die Stelle der Seele das affektiv-leibliche Betroffensein tritt, das zum Leib ein viel unmittelbareres Verhältnis hat als die Seele. In der Ablehnung der Dominanz der Seele über den Leib folgt ihm Friedrich Nietzsche, der seinen Zarathustra (1886) bekennen lässt, er sei nichts als Leib, und den Menschen „am Leitfaden des Leibes“ studieren will. Das ist aber nur ein scheinbarer Fortschritt über die herkömmliche Betrachtungsweise, weil Nietzsche der idealistischen Suprematie nur den umgekehrten Materialismus oder Physiologismus entgegensetzt. Sein Leib ist ein Zellensaat nach dem Vorbild der Zellulopathologie seines Zeitgenossen Rudolf Virchow, wobei dieser Materialismus zugleich ein Psychologismus ist, weil Nietzsche

gemäß seiner Metaphysik die kleinsten Teile, in die er den Körper auflöst, mit einem Willen zur Macht begibt. Für eine Phänomenologie ist damit nichts gewonnen. Ebenso wenig wie Nietzsche hilft der Phänomenologe Edmund Husserl bei der Befreiung des Leibes aus der Klemme zwischen Seele und Körper weiter, weil er zwar ein Kapitel des posthumen 2. Bandes seiner *Ideen* (Husserl 1952: 143–161) dem Leib widmet, diesen aber ganz platonisch deutet, nämlich als Walten einer Seele in einem an sich toten Körper, dem die Seele noch transzendenter ist als bei Descartes, weil sie nicht nur unräumlich sein soll, sondern – nach dem posthumen letzten Teil seiner *Krisis-Schrift* (Husserl 1954: § 62) – sogar überzeitlich. Mit Husserl ist also nichts gegen Platons Menschenbild zu gewinnen. Das wird ganz anders bei seinem phänomenologischen Mitstreiter Max Scheler. In seinem Hauptwerk stellt er auf sechs Seiten (Scheler [1913/1916] 1954: 408–413) den Leib als eigenen Gegenstand zwischen Körper und Seele, zugleich allerdings auch als Brücke zwischen beide, so dass er ihn teilweise auch als Seelenleib und Körperleib ausgibt. Auf der Eigenständigkeit des Leibes besteht er aber, indem er sich gegen die in die Rede von Organempfindungen eingekleidete Vorstellung wendet, dass die Assoziation seelischer Empfindungen mit der äußeren Wahrnehmung des Körpers zur Vorstellung vom lebendigen Leibe führe. Scheler ist der erste, der auf der Eigenständigkeit des Leibes gegen Seele und Körper beharrt.

Nachdem Scheler den Leib als eigenes Gegenstandsgebiet etabliert hat, ist zu entscheiden, mit welcher Fragestellung und in welchem Zusammenhang dieses Forschungsfeld bearbeitet werden soll. Dafür gibt es zwei Vorschläge. Der erste beruht auf der naturwissenschaftlichen Vorstellung vom Körper und benutzt den Leib zum Übergang zum vollen In-der-Welt-sein des Menschen. Er liegt den Franzosen nahe, weil es in ihrer Sprache kein Analogon zu „Leib“ gibt, sondern sie nur vom Körper sprechen können. Dieser ist für Merleau-Ponty mit inneren Organen wie die Lunge und einer Hand mit Muskeln, Sehnen und Nerven ausgestattet und schließt den naturwissenschaftlichen Körper ein, den er für einen Auszug aus der natürlichen Lebenserfahrung hält (ebd.: 403f.). Er unterschlägt also die konstruktiven Zusätze in der Naturwissenschaft,

profitiert aber von diesen, indem er seine Phänomenologie des Leibes auf den naturwissenschaftlich verstandenen Körper aufbaut. Von dieser etwas brüchigen Grundlage führt ein Weg zur Rekonstruktion des ganzen Menschen über die Analyse des Verhaltens, das den Menschen aus seiner körperlichen Grundlage über das Niveau des Tieres hinausführt. In diesem Sinne hat der Neurologe Kurt Goldstein, von dem Merleau-Ponty ersichtlich abhängt, in seinem 1934 im Exil entstandenen Buch *Der Aufbau des Organismus* aus dem Gegensatz zu den Ausfällen bei Hirngeschädigten den Normaltyp menschlichen Verhaltens in Haltung, Bewegung und räumlicher Vorstellung charakterisiert. Merleau-Ponty ist auf diesem Weg nicht weitergekommen. So ist z.B. enttäuschend, was er in *Phénoménologie de la Perception* über die Sprache sagt. Er benützt die Zweideutigkeit des französischen Wortes „parole“, das sowohl die sprachliche Rede als auch das Wort bezeichnet, um von der Sprache gleich zum Wort überzugehen und den Satz, das wichtigste Hilfsmittel des Menschen beim sprachlichen Umgang mit der Welt zu vernachlässigen. Unabhängig von der Phänomenologie und von der Rede über den Leib hat dagegen Arnold Gehlen in seinem Buch *Der Mensch* (1962) das Programm durchgeführt, durch die Formen des von Mund und Hand ermöglichten menschlichen Verhaltens die Auszeichnung des Menschen ohne Rücksicht auf Körper und Seele zu begründen.

Der andere Vorschlag, das von Scheler eröffnete Forschungsfeld nutzbar zu machen, bezieht sich auf den Zusammenhang von Leib und Subjektivität. Er zielt darauf, den Leib als den Angriffspunkt für das Wirkliche zu bezeichnen, das den Menschen im Raum so trifft und ergreift, dass dieser gezwungen ist, dabei sich selbst zu spüren und auf sich mit oder ohne Reflexion aufmerksam zu werden. (Hier ergeben sich direkte Anknüpfungspunkte an die Naturphilosophie, siehe z.B. Böhme 2003.) In dieser Hinsicht habe ich den Leib als den Angriffspunkt für das affektive Betroffensein zum Thema gemacht. Ich verstehe unter dem Leib den Bereich der leiblichen Regungen, die jemand von sich in der Gegend (nicht nur in den Grenzen) des eigenen Körpers spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne, besonders des Sehens und Tastens, zu verlassen (Schmitz 1982, 1987, 2011). Dazu gehört der

gesamte Bereich des affektiven Betroffenseins. Es besteht einerseits aus bloßen leiblichen Regungen, wie Schreck, Angst, Schmerz, Wollust, Kraftanstrengung, Ekel, Müdigkeit, Frische, Erleichterung. Andererseits gehören dazu die Regungen, die leibliches Betroffensein von Atmosphären des Gefühls sind, die erst durch dieses Betroffensein zu eigenen Gefühlen des Menschen werden, also etwa von Freude, Trauer, Zorn, Scham, Furcht, Liebe, feierlichen Ernst, allgemeiner Ausgelassenheit usw. Darüber hinaus gehören zum Leib auch Regungen, die nicht nur bei affektivem Betroffensein vorkommen, wie die leiblichen Bewegungen und die leiblichen Regungen der Richtung des Blicks oder des Ausatmens. Den Leib in diesem Sinne habe ich nach seiner Räumlichkeit und seiner Dynamik (Spiel der Kräfte in ihm) charakterisiert. Durch seine Räumlichkeit gehört der Leib zu den flächenlosen Räumen wie der Schall, die Stille, der Wind, die niederreißende Schwere und das Wetter, das man am eigenen Leib als Weite auch ohne Umsehen spürt, wenn man aus stickiger Luft ins Freie tritt, ferner das Rückfeld, in das man sich unbefangen zurücklehnt, der Raum der sich entfaltenden Gebärde und der Raum des Schwimmers, der ohne Augenkontrolle sich vorwärts kämpft oder auf dem Rücken liegt. In flächenlosen Räumen gibt es keine Punkte, Linien und durch Flächen begrenzte Körper, aber auch keine relativen, durch Lagen und Abstände sich gegenseitig bestimmenden Orte, die zu sagen gestatten, wo etwas ist; Lage und Abstände sind nämlich an umkehrbare Verbindungen gebunden, die nur an Flächen möglich sind. Dagegen gibt es in flächenlosen Räumen Enge, Weite und Richtungen, die aus der Enge in die Weite führen und diese (z.B. durch Armbewegungen) in Gegenden gliedern, ferner dynamisches Volumen durch Zusammenwirken von Engung und Weitung und einen absoluten Ort des Leibes und einiger seiner Inseln im gleich zu erklärenden Sinn. Der Leib ist teils besetzt mit ganzheitlichen Regungen wie bei Mattigkeit, Frische und Eifer, teils gegliedert in Leibesinseln mit teilheitlichen Regungen wie Schmerz, Jucken, Müdigkeit in den Beinen usw. Diese teilheitlichen Regungen sind teils relativ konstant, teils gehen und kommen sie in mehr oder weniger flüchtigem Spiel, wie der Kopf- oder Zahnschmerz. Insofern ist der Leib ein diskretes Gewebe ver-

schwommener Inseln. Diese sind nach Etablierung des Ortsraumes mit Hilfe des Körperschemas an den Stellen von Körperteilen angesiedelt, so wie der Schall an der Schallquelle; weder beim Schall noch beim Leib steht das der Flächenlosigkeit entgegen.

Die leiblichen Regungen bilden ein Spektrum von Enge und Weite, das mit entgegengesetzten Tendenzen oder Kräften der Engung und Weitung besetzt ist. Teils unterscheiden sich die leiblichen Regungen in diesem Spektrum durch das Kräfteverhältnis, teils durch die Bindungsform von Engung und Weitung. Die Bindungsform kann entweder kompakt sein, so dass Engung und Weitung zäh aneinander haften, oder rhythmisch, so dass ihre Übergewichte pulsierend wechseln; kompakt sind z.B. der Schmerz und die Kraftanstrengung, rhythmisch Angst und Wollust. Engung und Weitung hängen wie in einem Dialog im vitalen Antrieb zusammen, indem sie einander hemmen und antreiben. Aus dem vitalen Antrieb können Anteile der Engung als privative Engung abgespalten werden wie im Schreck, Anteile von Weitung als privative Weitung, z.B. im entspannten Einschlafen oder in Erleichterung von einer Sorge. Zwischen Engung und Weitung vermittelt die leibliche Richtung, indem sie aus der Enge in die Weite führt, z.B. im Blick, im Ausatmen, in den unumkehrbaren Richtungen des motorischen Körperschemas, das die spontanen Bewegungen führt. Außer von Enge und Weite wird der Leib durch den Gegensatz von protopathischer und epikritischer Tendenz bestimmt, wie ich mich mit der Terminologie des englischen Neurologen Henry Head ausdrücke. Protopathisch ist die Tendenz zur Erweichung und zum Verschwimmen, epikritisch die spitze, pointierende Tendenz; man denke etwa an Kopf- und Bauchschmerzen. Die protopathische Tendenz steht zwar der Weitung nahe, die epikritische der Engung, aber beide Tendenzen müssen auseinandergehalten werden, wie die Beispiele epikritischer Weitung (frisches Ausschreiten am Morgen) und protopathischer Engung (benommener Kopf nach reichlichem Alkoholgenuss) zeigen. Der vitale Antrieb als Dialog von Engung und Weitung übersteigt den einzelnen Leib als Dialog der Einleibung in einen gemeinsamen Antrieb sowohl im Verhältnis zwischen Leibern als auch zu anderen Gegenständen, die einen Ausdruck haben, mit dem sie den Betroffenen

gleichsam ansprechen, insbesondere Gegenstände der Natur; dafür sind leibnahe Brückenqualitäten (Bewegungssuggestionen und synästhetische Charaktere) verantwortlich. In der Einleibung ist der gemeinsame Antrieb wie ein Seil, das in solidarischer Einleibung straff und homogen gespannt ist, wie bei Massenkstasen aller Art (panische Flucht, Aufruhr, anschwellende Begeisterung von rhythmischen Geräuschen befördert) oder wie ein lockeres Seil in antagonistischer Einleibung, an dem die Beteiligten in Angriff oder Abwehr ziehen, wobei dieser automatische (nicht vom Willen abhängige) Kampf wie beim Blickwechsel zugleich das Organ der Sensibilität ist, das dazu verhilft, den Anderen am eigenen Leib zu spüren.

Es ist ein Skandal, dass der Leib mit seinen Regungen und seiner Kommunikation jedem Menschen das Nächste und jede Stunde des Tages vertraut ist, von den Philosophen und ihren Mitarbeitern, dem Christentum und der Naturwissenschaft, aus dem öffentlichen Bewusstsein so verdrängt worden ist, dass er sich in einer dunklen und entlegenen Ecke des Menschenbildes versteckt hat, etwa als der sogenannte Gemeinsinn, sofern er nicht wie seit Platon in ein Untergeschoss der Seele als suspekter Gefangener verbannt war, um von der übergeordneten Vernunft kontrolliert und benutzt zu werden. Wenn der Leib aus der Jahrtausende langen Versenkung zwischen Körper und Seele wieder an das Licht systematischer und kontrollierter Besinnung hervorgeholt wird, ergibt sich die Aussicht auf Möglichkeiten des Empfangens und der Gestaltung, die den Menschen erlauben würden, den Boden der sie ergreifenden Wirklichkeit zu betreten, statt als Passanten im Schienennetz technisch vorbereiteter Möglichkeiten darüber zu schweben. Daher hat die philosophische Phänomenologie des Leibes erhebliche Aufgaben. Ihr Anfang liegt zeitgleich mit Schopenhauer am Beginn des 19. Jahrhunderts mit François-Pierre-Gonthier Maine de Biran (1812), der eine Ahnung des vitalen Antriebs als antagonistischer Dialog von Engung und Weitung (als Spannung und Schwellung) gehabt zu haben scheint, als er die aktive Initiative gegen die Trägheit der widerstrebenden Glieder als Grund des Selbstbewusstseins und des Substanzbegriffs ausgab. Er ist dafür von Jean-Paul Sartre (1943) getadelt worden, weil dieser überhaupt

keine immanente Beschreibung des gespürten Leibes zulassen wollte, sondern ihn nur als blinden Passagier bei der Beschäftigung mit äußeren Dingen gelten ließ, so dass er z.B. seinen eigenen Augenschmerz nur als Schmerz beim Lesen eines Buches zu kennen schien. Man hätte ihn auf das erlebte Atmen hinweisen sollen, bei dem sich schon im Einatmen Schwellung und Spannung in der von Maine de Biran intendierten Weise verschränken, ohne dass irgendeine Zuwendung zu Reizen und Themen der Außenwelt erfolgen müsste. Als Leib bleibt bei Sartre nur ein metaphysisches Gespenst übrig, das überall zugegen ist, aber sich nirgends präsentiert. Dieser extravertierten Übertreibung antwortet eine ebenso überspannte introvertierte bei Michel Henry (1996), der vom Leib nur mit geschlossenen Augen Kenntnis nehmen will und als ursprüngliches Zeugnis für die Außenwelt nur die Hemmung an der Grenze von innen und außen anerkennt. Die Wendung zur Intimität nach Innen teilt er mit Bergson und Kierkegaard, denen er wenigstens dadurch überlegen ist, dass er den Leib in das Innere mitnimmt. Es bleibt aber ein Fehler, die Subjektivität mit der Intimität gleichzusetzen. Subjektiv ist das affektive Betroffensein, weil es den Menschen so vom Sein getroffen werden lässt, dass er genötigt wird, sich zu spüren und zu bemerken. Dazu ist die Wendung nach außen in der Einleibung ebenso geeignet wie ein Betroffensein beim Rückzug in die Intimität.

Basisliteratur

Schmitz, Hermann 2011: *Der Leib*. Berlin/Boston, de Gruyter.

Literatur

- Böhme, Gernot 2003: *Leibsein als Aufgabe*. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Kusterdingen, Graue Edition.
- Gehlen, Arnold 1940: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin, Junker & Dünhaupt.
- Goldstein, Kurt 1934: *Der Aufbau des Organismus*. Einführung in die Biologie unter besonderer

Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen. Den Haag, Nijhoff.

- Henry, Michel 1996: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil.
- Husserl, Edmund 1952: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel. Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1954: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag, Nijhoff.
- Maine de Biran, François-Pierre-Gonthier 1812: *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. In: Moore, Francis C.T. (éd.) 2001: *Des Œuvres de Maine de Biran, Tome VII*. Paris, Vrin.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945: *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich 1886: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. In drei Teilen. Leipzig, Fritzsche.
- Platon: *Nomoi/Gesetze*. Herausgegeben von Günther Eigler 1990: *Werke in acht Bänden: Griechisch und deutsch*, Band 8. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sartre, Jean-Paul 1943: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- Scheler, Max [1913/1916] 1954: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Vierte durchgesehene Auflage. Bern, Francke.
- Schmitz, Hermann [1965] 1982: *System der Philosophie*, Bd. II, 1. Teil: *Der Leib*. 2. Auflage. Bonn, Bouvier.
- Schmitz, Hermann [1966] 1987: *System der Philosophie*, Bd. II, 2. Teil: *Der Leib im Spiegel der Kunst*. 2. Auflage. Bonn, Bouvier.
- Schmitz, Hermann [2009] 2014: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. 4. Auflage. Freiburg/München, Alber.
- Schmitz, Hermann 2011: *Der Leib*. Berlin/Boston, de Gruyter.
- Schmitz, Hermann 2016: *Ausgrabungen zum wirklichen Leben*. Eine Bilanz. Freiburg/München, Alber.
- Schmitz, Hermann 2017: *Zur Epigenese der Person*. Freiburg/München, Alber.
- Schopenhauer, Arthur 1819: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Leipzig, Brockhaus.