

Wolfgang Hien:

Leiblichkeit – eine ebenso elementare wie schwierige Kategorie einer kritischen Theorie des Subjekts

(erschieden in der Zeitschrift „Grundrisse“, 2014, Heft 51, S. 4-15)

Wer sich in kritisch-wissenschaftlicher Perspektive mit den Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen befasst, sieht sich in der Wissenschaftslandschaft schnell mit zahllosen Mauern und Fallgruben konfrontiert, vielen altbekannten, aber auch vielen neu platzierten, die immer wieder und teilweise völlig unverhofft umplatziert werden. Das macht unsicher und nicht selten sprachlos. Altbekannt ist die oftmals konfrontative Konstellation zwischen quantitativen und qualitativen Forschungsansätzen. Häufig bestätigt sich die These: Wer Angst hat, sich auf die Lebenswelten der Menschen einzulassen, misst und zählt alles, was mess- und zählbar ist. Solche Wissenschaft braucht keine Gesellschaftstheorie. Sie ist beliebt bei staatlichen Institutionen und staatsnahen Geldgebern, die dann nach freiem Belieben die Zahlen interpretieren und für ihre Zwecke nutzen können, zumal sie in der Regel die Maßeinheiten und Fragestellungen selbst vorgeben. Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, dass auch quantitative Forschung nötig und nützlich ist. Doch es kommt auf die Kontextualisierung an. Gemeint ist damit eine Wissenschaft, die sich auf die Lebenswelten der Menschen einlässt. Was ist dabei so anders? Hier kommt mensch den Menschen nahe, hört den Menschen zu, beobachtet, versucht zu verstehen, kommuniziert und meldet zurück, entwickelt – möglichst gemeinsam mit ihnen – Handlungsansätze, aus Abhängigkeiten und zerstörerischen wie selbstzerstörerischen Verhältnissen herauszukommen. Eingebettet, kann Statistik und Epidemiologie sehr hilfreich sein. Entscheidend ist: Diese Art von Wissenschaft braucht einen gesellschaftstheoretisch und sozialphilosophisch inspirierten Hintergrund. Diese Art von Wissenschaft ist bei staatlichen und staatsnahen Institutionen wenig beliebt. Denn diese sind weder an kritischer Theorie, noch an Einblick in die wirklichen Lebenswelten interessiert. Das alles kennt man und frau im sogenannten Wissenschaftsbetrieb schon lange, und genau das macht den Unterschied zwischen affirmativer und kritischer Wissenschaft aus. Was in den letzten Jahren überrascht, ist der Umstand, dass auch innerhalb der sich kritisch verstehenden Wissenschaft Mauern und Fallgruben errichtet wurden, auf die mensch zunächst gar nicht gefasst war. Das hat nicht nur mit der sich etablierenden Frauen- und Genderforschung zu tun, sondern auch mit den darin sich festsetzenden Theoriesystemen, die sich zuweilen als neue Dogmatismen gebärden. So scheint sich der Dekonstruktivismus als gute Möglichkeit zu erweisen, insbesondere

marxismusverdächtige Theorien aus der Wissenschaftslandschaft zu vertreiben.

Doch nicht nur Marxismus und Kritische Theorie, sondern auch Phänomenologie und Aufklärungsphilosophie insgesamt gelten als überholt. Sie werden als fundamentalistisch eingeschätzt, als große Erzählungen, d.h. als Theoriegebilde, welche die Katastrophen des 20. Jahrhunderts mitverursacht oder gar legitimiert hätten. Selbst wenn darin ein Körnchen Wahrheit steckt, so ist dies nur ein Körnchen. Auf die Kritische Theorie jedenfalls können sich die Aufklärungsgegner nicht berufen. Max Horkheimer war, wie allen seinen Mitstreiter/innen, immer wichtig, am Postulat der Aufklärung festzuhalten, dem Menschen zu verhelfen, sich aus seiner Unmündigkeit zu befreien, ihnen zu verhelfen, autonome Menschen zu werden. Sicher: Über den Begriff der Autonomie muss diskutiert werden. Festzuhalten aber gilt: Dass Aufklärung in Form von vermessender, zurichtender und zerstörerischer Wissenschaft ins Gegenteil umgeschlagen, Aufklärung in Form von Wissenschaftsgläubigkeit zur Mythologie geworden ist, ist nicht der Aufklärung geschuldet, sondern dem herrschenden gesellschaftlichen Kontext, der die Aufklärung ins Menschenfeindliche verdreht. Wie also steht es um die Aufklärung? Seyla Benhabib fragt in ihrer Auseinandersetzung mit feministischen Theoretikerinnen erschrocken, ob es denn angezeigt sei, sich völlig von der Idee des autonomen Subjekts zu verabschieden, sie fragt, ob wir uns nur noch als ewig fragmentiert und dezentriert begreifen müssen, und wenn ja: wie unter diesen Bedingungen überhaupt noch politisches Handeln möglich sein soll.¹ Und die Wiener Sozialforscherin Esther Marian beklagt bitter ihre universitären Erfahrungen, nach denen alleine schon Fragen nach dem autonomen Subjekt, auch kritisch-nachdenkliche Rückfragen, als „völlig veraltet“, als „theoretisch zurückgeblieben“, denunziert werden.² Es geht nicht darum, die Kantsche Idee des autonomen, souveränen, kohärenten Subjekts in ihrer gleichsam ursprünglichen Form zu retten. Es ist dem Autor eher um die Frage Benhabibs zu tun, also darum, wie ein Ich im Kontext mit dem Anderen, trotz innerer Gespaltenheit, trotz innerer Widersprüchlichkeit, trotz eines Unbegreifens seines Selbst, dennoch ein handelndes und verantwortliches Ich werden kann. Diese Frage verweist entschieden auf die Frage der Leiblichkeit. Anhand dieser zu Unrecht vernachlässigten, oftmals missverstandenen und trivialisierten Kategorie soll im Folgenden versucht werden, die gestellten Fragen aufzugreifen und ein kritisches Konzept von Leiblichkeit und Subjektivität zu skizzieren.

¹ Seyla Benhabib: Selbst im Kontext. Gender Studies. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, S. 217 ff.

² Esther Marian: Zum Zusammenhang von Biographie, Subjektivität und Geschlecht. In: Bernhard Fetz (Hg.): Die Biographie – Zur Grundlegung ihrer Theorie. Walter de Gruyter, Berlin 2009, S. 169-197.

Der Leib bei Marx, Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty

Der Begriff des Leibes im Unterschied zu dem des Körpers ist ein Spezifikum der deutschen Sprache. „Corpus“ ermöglichte diese Unterscheidung im Wort selbst noch nicht, wobei aber, beispielsweise bei Baruch de Spinoza – in Abgrenzung und im Gegensatz zu René Descartes – der Leib nicht getrennt vom Bewusstsein, sondern als Einheit von Geist und Körper gesehen wird. Leib und Leiblichkeit haben sich im deutschen Idealismus als Vorstellung von einem beseelten, bewussten, wahrnehmenden und handelnden Körper einer menschlichen Persönlichkeit herausgebildet. Karl Marx benutzt den Begriff des Leibes völlig selbstverständlich, um ihn sowohl zur Natur zugehörig wie zugleich bewusst die Natur verändernd herauszustellen. Wenn der Mensch leben und überleben will, muss er in den Stoffwechselprozess mit der Natur eintreten. Er tut dies vermöge seiner „physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert“³ Das Vermögen des Menschen zum Stoffwechselprozess mit der Natur bezeichnet Marx als Arbeitsvermögen oder Arbeitskraft, die, sobald sie im Rahmen des Verwertungsprozesses verkauft werden muss, den Menschen von sich selbst, seiner Leiblichkeit, seiner Sozialität und von der Natur entfremdet. Schon bei Marx spielt die Sozialität, d.h. die Tatsache, dass der Lebensprozess nur in Gemeinschaft mit anderen möglich ist, eine entscheidende Rolle. Indem der Kapitalismus und insbesondere der neoliberale Kapitalismus die Gemeinschaftlichkeit zu zerstören sucht, indem er uns Menschen gleichsam gegeneinander aufhetzt, werden die elementaren Grundlagen menschlichen Lebens wie der Natur insgesamt angegriffen und unterhöhlt. Die Arbeiterbewegung bzw. ihre führenden Theoretiker haben diese Zusammenhänge wenig beachtet und die Problematik des Kapitalismus ökonomistisch verkürzt. Die bürgerliche Sichtweise, Arbeiter und Arbeiterinnen nur als Arbeitsmaschinen wahrzunehmen, wurde unversehens reproduziert. Der Leib verkam zum Arbeitskörper. Freie Denker wie beispielsweise Paul Lafargue, aber auch Friedrich Nietzsche, haben der Leiblichkeit einen hohen Stellenwert beigemessen. „Am Leitfaden des Leibes“ (Nietzsche) werden aus versklavten Menschen souveräne, handelnde und weltverändernde Persönlichkeiten, sofern ihr leibliches Leiden der Erkenntnis anmeldet, dass – wie es später einmal Theodor W. Adorno ausdrücken sollte – „Leiden nicht sein, dass es anders werden solle“.⁴ Auch wenn Nietzsche ein kranker bürgerlicher Philosoph gewesen ist, auch wenn seine

³ Karl Marx: Das Kapital, Band 1 (Erstveröffentlichung: Hamburg 1867). MEW 23, Dietz, Berlin 1970, S. 181.

⁴ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, S. 203.

Philosophie von reaktionären Eliten und von Nazis missbraucht wurde, auch wenn sie Ansatzpunkte für Missbrauch bot – sie überschreitet die bürgerlichen Gesellschafts- und Lebensvorstellungen meilenweit, ja: sie steht in vielen Punkten in völligem Gegensatz zu ihnen. Adorno, Foucault und viele andere haben das erkannt. Eine kritische Theorie des Subjekts ist ohne Nietzsche nicht zu denken.

Die Leiblichkeitsphilosophie hat – nach Nietzsche – entscheidende Impulse durch Edmund Husserl erhalten, dessen Wirken Ende des 19. Jahrhunderts begann.⁵ Dem Mathematiker Husserl kamen Zweifel, ob die quantitative Vermessung, Beschreibung und Verplanung der Welt der Menschheit wirklich helfen würde. Zwar erkannte er den Zusammenhang zur quantitativen Wertbestimmung der kapitalistischen Warenproduktion und damit auch des Menschen nicht, doch er kam immer mehr zur Auffassung, dass Mathematisierung, Kategorisierung, und Schematisierung den Blick auf die Lebenswelt verstellen. Er wollte „zurück zu den Sachen“, „zurück zu den Phänomenen“, und damit begründete er die Phänomenologie. Die Kritische Theorie, so beispielsweise Max Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft“⁶ oder Herbert Marcuses Werk „Der eindimensionale Mensch“⁷ sind stark von Husserl beeinflusst, ebenso wie – über viele Vermittlungsschritte – die Alternativbewegung der 1970er und 1980er Jahre. Gegen die Zumutungen und Zurichtungen, gegen die Einzwängung des Menschen in vorgegebene Rollenmuster, war die Betonung der „Lebenswelt in ihren unendlichen Füllen“ (Husserl)⁸ geradezu befreiend. Ganz entscheidend für die Weiterentwicklung der Phänomenologie war der Existenzialismus, insbesondere derjenige Maurice Merleau-Pontys.⁹ Hier verschmelzen Hegelsche Dialektik und materialistische, von Feuerbach und Marx beeinflusste Sichtweisen nicht nur mit Husserl und Heidegger, sondern auch mit dem damaligen Erkenntnisstand in Neurologie, Psychologie und Soziologie. Merleau-Ponty versuchte zu verstehen, wie Passivität und Aktivität, letztlich: ein „Zu-sich-kommen“ der Menschen möglich ist. „Nicht die Wirtschaft oder die Gesellschaft, betrachtet als unpersönliche Mächte, qualifizieren mich als Proletarier, sondern die Gesellschaft und die Wirtschaft, so wie ich sie in mir selber trage und sie erlebe.“¹⁰ Das Subjekt erlebt die Gegebenheiten als „Fatum“, das es zumeist erduldet,

⁵ Gerhard Danzer: Psychosomatische Medizin. Fischer, Frankfurt 1995. S. 100 ff.

⁶ Max Horkheimer: Eclipse of Reason. Oxford University Press, New York 1947. Dt: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. S. Fischer. Frankfurt a.M. 1967.

⁷ Herbert Marcuse: The One-Dimensional Man. Beacon Press, Boston 1964. Dt: Luchterhand, Neuwig 1967.

⁸ Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Vortragmanuskript, Wien 1935). Felix Meiner, Hamburg 1982, S. 55.

⁹ Maurice Merleau-Ponty: Phénoménologie de la Perception. Gallimard, Paris 1945. Dt: Phänomenologie der Wahrnehmung. Walter de Gruyter, Berlin 1965.

¹⁰ Ebenda, S. 504.

manchmal gestaltet, in bestimmten Situationen aber auch überwinden kann. Doch gilt auch hier: „Weder das Fatum, noch die es zerbrechende freie Tat sind eigens vorgestellt, sie sind in Zweideutigkeit erlebt“.¹¹ Der Phänomenologie ist es darum zu tun, die Betrachtung der menschlichen Geschichte in den Kontext der stofflichen Welt zurückzuverlegen oder zurückzuholen, das heißt jene dahin zurückzubringen, worin diese sich real entwickelt und real verwickelt ist. Dieser Kontext wird negativ sichtbar in den Auswüchsen des kapitalgetriebenen physikalischen, chemischen und biotechnischen „Fortschritts“, welcher das Leben von Millionen von Menschen zerstört hat – und hier wiederum in erster Linie das Leben von Arbeitern und Arbeiterinnen – und weiter zerstören wird, wenn dem nicht Widerstand entgegengesetzt wird. Der stoffliche Kontext aber ist im positiven Sinne, welcher der Widerständigkeit zugrunde liegt, ein sich im Mensch-Natur-Stoffwechselprozess herstellender Gebrauchswert-Kontext. Hier eröffnen sich Dimensionen, die Karl Heinz Roth als „Subjekt-Reste“ und als „Nicht-Wert“ bezeichnet.¹² Roth macht bewusst, dass es der Idee der Arbeiteremanzipation nie alleine um die Verteilung von Macht und Reichtum ging, sondern immer auch darum, der Gebrauchswertebene zu ihrem Recht zu verhelfen. In der emanzipatorischen Perspektive geht es um eine gebrauchswertorientierte Sozialität im Sinne einer weltweiten Befreiung aus körperlicher und geistiger Not und einer Transzendenz zu allseitiger Entfaltung des Menschen in seiner Vielgestaltigkeit. Der Vulgärmarxismus betrachtete den Menschen nur als Teil des kollektiven Arbeitskörpers, nicht oder nur selten als Wesen aus Fleisch und Blut mit Schmerz und Lust, als Individuum mit Ängsten, Träumen, Hoffungen und Sehnsüchten. Der Vulgärmarxismus hypostasierte Kollektivität zum Generalmaßstab. Individualität galt nichts, ganz im Gegensatz zur Vision des kommunistischen Manifestes, das „die freie Entwicklung eines jeden (zur) Bedingungen für die freie Entwicklung aller“ machte. Gemeinschaft im emanzipatorischen, besser: im befreiten Sinne ist nur denkbar als Gemeinschaft freier Menschen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass nach den Gräueln des Stalinismus – beispielsweise in Paris, in Prag, in Budapest – sich marxistische Erneuerungsbewegungen bildeten, die sich deutliche Anleihen aus der bürgerlichen Philosophie, insbesondere der Phänomenologie, und der Psychoanalyse holten. Es ging und geht um eine kritische Theorie des Subjekts, und diese ist ohne eine kritische Theorie der Leiblichkeit nicht denkbar.

¹¹ Ebenda.

¹² Karl Heinz Roth, Empirie und Theorie: Die Marxsche Arbeitswertlehre im Licht der Arbeitsgeschichte, Teil 1, in: Sozial.Geschichte. Zeitschrift für historische Analyse des 20. und 21. Jahrhunderts, 22 (2007), 2, S. 45–67.

Der Leib ist Medium unserer Verankerung in der Welt und zugleich Medium unserer Welthabe und Weltveränderung. Der Leib ist wahrnehmbar, formbar, empfangend und zugleich wahrnehmend, gebend, formend und verändernd. Existenz begreift Merleau-Ponty als ein "Zur-Welt sein" (*être-au-mond*). Menschliche Existenz bedarf zugleich eines natürlichen, dem Körper nahekommenden, und kulturellen, schöpferischen Leibes. Leibhaftige Vernunft geht über den Gegensatz von Naturalismus und Rationalismus hinaus: Sie impliziert Initiative, Intentionalität und Transzendenz, d.h. eine Offenheit für die Welt. Sie verleiht dem sinnlich Wahrgenommenen kulturelle Bedeutungsgehalte, einen Überschuss an Sinn - immer mit der Begrenzung durch die materielle Gebundenheit ringend. Diese ambivalente Spannung macht die Uneindeutigkeit (*ambiguïté*) aus, welcher der Mensch unweigerlich ausgesetzt ist und zugleich mit ihr in einer aktiven Weise umgehen muss. Nicht mehr die Trennung zwischen Körper und Geist, sondern die – den Dualismus überwindende aber höchst spannungsreiche – Ambiguität des Leibes ist für die Phänomenologie der Bezugspunkt praktischen alltagsweltlichen wie politischen, präventiven und therapeutischen Handelns. Der Leib-Körper-Gegensatz drückt – hier immer noch in der Sichtweise Merleau-Pontys – die Spannung aus zwischen dem, was mich trägt und dem, was mich belastet. Normalerweise fühlen und empfinden, sprechen und handeln wir mit Hilfe unseres Leibes, ohne diesen dabei zu bemerken. Situationen der Begrenzung - Müdigkeit, Krankheit, Alter, Sterben - machen uns schmerzlich klar, dass wir einen Leib haben. Solche Situationen "schieben das Medium in den Vordergrund und lassen die Welt in den Hintergrund treten".¹³ Aber auch Situationen der Entrechtung, Entwürdigung und Beleidigung gehen durch unseren Leib hindurch und erzeugen Aufbegehren und Wut. Den Rationalisten sei ins Buch geschrieben: Die Verschlungenheit unseres Denkens mit unserer Materialität und Animalität stößt unablässig die Vernunft an ihre Grenzen und über ihre Grenzen hinaus.¹⁴

Leiblichkeit und Biographie unter Lohnarbeitsbedingungen

Leiblichkeit als kritisch-philosophische Reflexion des Leibes besitzt eine biographietheoretische Dimension. Es gibt einen Zusammenhang von erlebten Belastungen und Ressourcen, von erlebter persönlicher Geschichte und dem leiblichen Befinden, Gesundheit und Krankheit. Biographie ist erfahrene, erlebte, gedeutete Lebensgeschichte, ist Ergebnis eines umfassenden Stoffwechsels des Menschen mit seinen materiellen, sozialen und kulturellen Umwelten. Die Bremer

¹³ Gerhard Danzer, a.a.O., S. 169.

¹⁴ Käthe Meyer-Drawe: Illusionen von Autonomie. Kirchheim, München 1990,

Biographieforscherin Annelie Keil schreibt: „Biographie entsteht, indem wir leben und uns leibhaftig entwickeln, uns anpassen und Widerstand leisten, Zugriffe auf Zukunft wagen und gleichzeitig die Not, auf das Vorhandene zu antworten, aushalten. Im Auferlegten beginnt die Freiheit wie die Erfindung des Lebens. Insoweit ist Biographie die schwierige Antwort auf die Provokation, die Leben heißt. Sie entsteht aus der Offenheit der Zukunft und versucht die leibhaftige Geschichte jedes einzelnen Menschen zu schreiben.“¹⁵ Symptome sagen etwas über den so gewordenen Zustand, über lange verleugnete Belastungen, über lange verdrängte Lebensimpulse; und auch der Zeitpunkt sagt etwas über die Konflikt-Konstellation, in der die jeweilige Lebensgeschichte steckt. Ähnlich wie Husserl versucht Merleau-Ponty ein Programm zu postulieren, wissenschaftliches Denken zurückzubeziehen auf den Boden lebendiger Erfahrung, auf die Lebenswelt, der es ursprünglich entspringt. Doch im Unterschied zu Husserl nimmt Merleau-Ponty die Leiblichkeit selbst nicht wieder zurück in ein wie auch immer geartetes transzendentes Ego, weil die Genesis des Ich nie "vollendet" ist, sondern immer im Medium naturhafter und sozialer Kontexte verbleibt. Zugleich ist der Leib selbst "gleichsam eine vorläufige Skizze meines ganzen Seins"¹⁶, eines Seins in Sozialität. Bei Merleau-Ponty ist Transzendenz immer auf Gesellschaft gerichtet.

Doch Gesellschaft ist ein In-sich-Widersprüchliches, Leid-Erzeugendes.¹⁷ Und so schließt sich die Frage an: Warum gehen Menschen nicht in den Widerstand, sondern passen sich – das ist ja historisch leider die Regel – den lebensfeindlichen Verhältnissen an? Warum erleiden sie statt zu kämpfen? Warum bleiben sie in der Isolation, statt sich ihrer Gemeinschaftlichkeit, ihrem Mitsein, zu erinnern? Warum ertragen sie so oft Erniedrigung, Schmerz, arbeits- und berufsbedingte Krankheit und frühen Tod? Entscheidend ist hier der Zwang, sich in Lohnarbeit verdingen oder sich in (Schein-)Selbständigkeit dem gnadenlosen Markt aussetzen zu müssen. Um im realen Arbeitsprozess standhalten zu können, muss ich mir einen Körperpanzer zulegen. Wilhelm Reich kommt das Verdienst zu, diesen Zusammenhang erkannt zu haben. Und es ist nicht nur der faschistische Kontext, es ist der kapitalistische Kontext schlechthin, der den arbeitenden Menschen zwingt, sich zu verpanzern, um sein Ich vor dem Fragmentieren und Zusammenbrechen zu bewahren.¹⁸ Dem „maschinisierten Leib“, so Klaus Theweleit, entspringt die Notwendigkeit, „das eigene Menschliche, das Es, die

¹⁵ Annelie Keil: Zur Leibhaftigkeit menschlicher Existenz. In: Peter Alheit et al. (Hg.): Biographie und Leib. Gießen: Psychosozial-Verlag, S. 78.

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, a.a.O., S. 234.

¹⁷ Hans-Peter Dreitzel: Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Enke, Stuttgart 1968.

¹⁸ Klaus Theweleit: Männerphantasien, Band 2, Roter Stern, Frankfurt a.M. 1978.

Produktivkraft des Unbewussten, in sich zu beherrschen“. Und weiter: „Das eingeschlossene Innere transformiert der Panzer zum Treibstoff seiner Geschwindigkeit, oder aber: Er schleudert es aus sich heraus. Als ihn dann Äußeres kann er es bekämpfen“¹⁹ Wir beobachten aber auch eine andere Art und Weise der Panzerung: Das Sich-nach-außen-Abdichten, die somatische und emotionale Einigelung, die Abkühlung, ja: das Einfrieren – ein Prozess, der mit dem Begriff der Depersonalisation bezeichnet werden kann. Die Betroffenen spüren weniger Schmerz, sie ertragen – zumindest eine gewisse Zeit – belastende Verhältnisse besser. In der Konsequenz werden die Betroffenen gefühllos gegen sich und andere, sie empfinden weder Freude noch Trauer, sind treten gleichsam aus ihrem Leib heraus. Die Art von Panzerung kann als ein Kaltwerden verstanden werden, eine Kälte, die der Person die Härte verleiht, rücksichtslos gegen sich und andere einen als notwendig erachteten Weg zu gehen. Je entfremdeter, je menschenfeindlicher die Verhältnisse sind, desto kälter, härter und rücksichtsloser muss man werden. In unseren Forschungen zum Lebensschicksal ehemaliger Werftarbeiter in Bremen²⁰ – 10 Jahre nach der Schließung der letzten Großwerft, des Bremer Vulkan – haben wir auch diesen Typus der „Durchhalters“, des „Sich-Durchbeißenden“ gefunden. Die Betroffenen haben die Fähigkeit entwickelt, ihre Schmerzen, ihre Erschöpfung und ihre Krankheiten jahrelang zu verleugnen und Symptome zu unterdrücken. Ihr Körper arbeitet weiter, maschinenhaft, bis zum völligen Zusammenbruch. Gleich welche Art von Panzerung sich der Mensch antut: Der Leibkörper wird hinsichtlich Wahrnehmung und Empfindung „kaltgestellt“, wird unempfindlich gemacht, wird anästhesiert. Doch der gepanzerte Körper wird krank, somatisch oder psychisch oder beides, und irgendwann, früher oder später, bricht diese Krankheit durch den Panzer hindurch.

Krankheit ist eine Form der Selbstkritik, die ans Licht bringt, was einem gesunden Leben noch fehlte oder die Gesundheit zu ihrem Lebensentwurf bräuchte. Insofern ist Krankheit – biographisch gesehen - auf die Kritik der Verhältnisse gerichtet, die dieses Leiden erzeugen - die Verhältnisse in uns und in der Welt, die uns umgibt. In Krankheit drückt sich nicht nur die leibhafte Rebellion gegen gesellschaftliche Inhumanität aus, sondern auch das Blochsche Noch-Nicht, das zur Wirklichkeit drängt und an ihr verzweifelt. Es gibt kein richtiges Leben im Falschen, sagt Adorno, doch erst die Ahnung des Utopischen verleiht dem beschädigten Leben Sinn, nämlich den, das Falsche, das Ungelebte, zu erkennen und es - wie kindhaft auch immer - gegenüber der Gesellschaft

¹⁹ Ebenda, S. 188.

²⁰ Wolfgang Hien et al.: Ein neuer Anfang war's am Ende nicht. VSA, Hamburg 2007, S. 72 ff.

einzuklagen. In seinem Kampf um Anerkennung durchlebt der so Zu-
 sich-kommende noch einmal, anders, korrigierend, seine Geschichte.
 Spürt der Betroffene, dass er gescheitert ist, tut er – und dies ist in der
 Tat ein sehr „männliches“ Problem - sich schwer, über den Kern seines
 Scheitern oder seiner Schwierigkeiten zu sprechen. Die Rede darüber
 bleibt ihm "im Halse" stecken, eher überkommt ihn diffuse Verzweiflung,
 Wut, Hass. In seinem Leib aber ist der biographische Verlauf "einge-
 geschrieben". In der Leibhaftigkeit kristallisiert sich die Widersprüchlichkeit
 des Lebens: Der Überschuss an vermeintlichem Sinn wird gebrochen
 durch einen Überschuss an Realität, der nicht nur jede Intention hinter
 dem Gegebenen zurückbleiben lässt, sondern auch den „ursprünglichen“
 Sinn überformt, gravierend verändert, vielleicht sogar - aus dem Leiden
 heraus - völlig neu erschafft, als Figur der Klage und Anklage, nicht
 selten als Figur von Schuld und Sühne. In der Grenzsituation des
 Ausgeliefertseins "fällt uns die Wirklichkeit ins Wort". Wir erfahren den
 eigenen Leib in seiner körperlichen Verletzlichkeit. In biographischer
 Perspektive erlebt der Betroffene einen elementaren Bruch, der einer
 Erschütterung gleichkommt. War ihm doch sein Leib, d.h. sein Vehikel
 des Zur-Welt-Seins, das "Instrument", auf das er sich verlassen, mit Hilfe
 dessen er sich auf ein bestimmtes Milieu einlassen, sich mit einem
 bestimmten Vorhaben identifizieren und sich darin beständig engagieren
 konnte. Nun ist das Milieu zum Feind, das einstige Vorhaben zum
 Gegenstand des Verzichts, der Entsagung und der schmerzhaften
 Erinnerung geworden. Und doch spürt der nun kranke Mensch, dass
 nicht nur blinder Zufall, nicht nur dunkles Schicksal, sondern auch eige-
 nes Tun und Lassen zu diesem bitteren Ergebnis geführt haben - auch
 auf vertrackte Weise erklärlich, hat er sich doch in jüngeren Jahren stark
 und unverletzbar gefühlt. "Psychologische Motivation und körperliche
 Anlässe können sich miteinander verflechten, da es keine einzige
 leibliche Bewegung gibt, die einen absoluten Zufall darstellt gegenüber
 den psychischen Intentionen, und keinen einzigen psychischen Akt, der
 nicht wenigstens seinen Keim und seine allgemeinen Vorzeichnung
 gefunden hätte in den physiologischen Dispositionen."²¹ Dieser Gedan-
 kengang - biographietheoretisch interpretiert - erscheint vielschichtig und
 schillernd: Die doppelte "Vorzeichnung" in gesunden Jahren führt zu
 einer Überschätzung der leiblichen Ressourcen - doch sind da nicht
 immer auch Vorzeichen der Begrenzung, eigene, leiblich-körperlich
 wahrnehmbare, andere, kognitiv wahrnehmbare, aus der eigenen
 Familie, aus dem Kollegen- und Freundeskreis, Warnungen, die durch-
 aus unter die Haut gehen aber doch nicht "wahr" genommen werden?
 "Ein Kranker", sagt Merleau-Ponty (ebenda), "fühlt in seinem Körper die
 Anwesenheit einer zweiten Person". Ist dies nicht auch schon beim

²¹ Maurice Merleau-Ponty, a.a.O., S. 113.

Gesunden der Fall? Fühlt er – und wieder ist hier ein „Männlichkeitsmuster“ gemeint - in seinem Leib nicht auch die Stimme der Acht-samkeit, der Vorsicht, der "inneren Frau", die er andauernd zu über-gehen sucht? Unser Leib besitzt eine eigentümliche Zeitstruktur: Solange ich lebe, kann er nicht einfach "vergangen" sein, noch kann ich ihn ganz "vergessen", weil er manifestierte Geschichte ist, insofern Ver-gangenes gegenwärtig ist, wohl aber kann ich Unbeschwertes, vielleicht auch Unangenehmes vergessen, ins Unbewusste verdrängt haben. Doch es gibt bekanntlich eine Wiederkehr des Verdrängten. Dies ist das Gebiet der Psychoanalyse, die sich mit Konversions-Symptomen befasst, d.h. mit der Frage, wie Seelisches als Verdrängtes sich in Körperliches wandelt. Für die Phänomenologie ist darüber hinaus aber auch die umgekehrte Frage von Bedeutung, nämlich die, wie Körperliches sich in psychischen und geistigen Prozessen niederschlägt. Erfahrung ist vor diesem Hintergrund niemals eine des Ich im Sinne einer autonomen Subjektivität, sondern immer auch eine des Ich "als eines in eins und unteilbar vom Strome der Zeit fortgerissenen und wiederhergestellten".²² Existenz fasst Merleau-Ponty als fragile Einheit von Leib und Bewusstsein, weil sie sich nur verwirklicht "als wirklich Leib Seiendes und durch diesen Leib in die Welt Eingehendes (...). Wir sind zur Welt, das heißt: Dinge zeichnen sich ab, ein unermessliches Indi-viduum behauptet sich, jede Existenz umfasst sich selbst und umfasst eine jede andere. Es bleibt uns nichts, als diese alle unsere Gewissheit begründende Phänomene anzuerkennen. Der Glaube an einen absoluten Geist oder an eine von uns losgelöste Welt an sich ist selbst nur Rationalisierung jenes Urglaubens."²³ Nicht nur, dass Merleau-Ponty auf einem Weltbegriff besteht, der zugleich stofflich, sozial und geistig ist - er kritisiert unmissverständlich den philosophischen Idealismus und den Spiritualismus genauso, wie er den die Subjekt-Objekt-Dialektik ignorierenden Positivismus ablehnt, der eine Welt "an sich" annimmt. Eine solche Sichtweise kann Gesundheit, Krankheit und Altern nur „messen“, doch nicht als Phänomene der erlebten Biographie begreifen.

Leiblichkeit als Verletzlichkeit, Fragilität und Zerbrochenheit

Leib und Biographie sind Ausdruck unserer – wie es der konservative Neurologe und Psychosomatiker Viktor von Weizsäcker ausdrückt – „pathischen Existenz“, einer Existenz, die sich wesentlich durch die Tatsache beschreiben lässt, „dass der Mensch ... von allem Anfang an als unzulänglich, unfertig, ergänzungsbedürftig, veränderungssüchtig, indeterminiert, defekt oder ohnmächtig, in jedem Falle also nicht als

²² Ebenda, S. 257.

²³ Ebenda, S. 464.

das Sein selbst, nicht ewig, sondern zeitlich auftritt; nicht als einer oder etwas, den oder das es 'gibt', sondern als einer oder etwas, das wird oder 'werden' will, kann, soll oder muss".²⁴ Im Verhältnis von Leib und Biographie erfahren wir etwas über die Tatsache, wie mit einem Menschen umgegangen wird und wie er selbst mit sich umgeht. Um dies zu erkunden, müssen wir eine Art Reise in die „pathische Landschaft“ (Weizsäcker) antreten, eine Reise in die leidenschaftlich wahrgenommene Welt, die in ständiger Veränderung ist und in der wir nur wahrnehmen können, wenn wir uns bewegen, aber gleichzeitig jede Wahrnehmung von der Bereitschaft getragen ist, sich weiter zu bewegen. So schichten sich Erfahrungen gelebten, aber auch Erfahrungen nicht gelebten, gewünschten, versagten Lebens in uns auf. Die biographisch sedimentierte Leiblichkeit erzählt also von einer Lebens- und Arbeitswelt, die der Mensch durchlebt, erleidet, aktiv gestaltet und anhand ihrer Phantasien und Wünsche entwickelt hat, welche er wiederum leben oder nicht leben konnte, bzw. im aktuellen Sein: kann. Wir versuchen, uns in oder nach jeder Krise neu zu orientieren. Doch die häufig kognitivistisch verkürzte Biographieforschung hat keinen zureichenden Begriff des im Leiblichen verborgenen Wissens, des hinter der Identität liegenden Nicht-Identischen, des "wilden" Empfindens, Denkens und Handelns, der sich körperlich in uns eingrabenden Verletzungen und Versagungen und „dem Schrei“ nach Veränderung. Es sind dies die - wie Alheit in Anlehnung an Bourdieu formuliert²⁵ - "versteckte(n) Referenzen an die strukturellen Bedingungen, die uns aufgegeben sind", und zugleich an die darüber hinausweisenden "Überschüsse". Die Beschäftigung mit dieser „Biographizität“, d.h. mit der fortdauernden Selbstausslegung der Individuen, dient keinem Selbstzweck. Sie verhilft dem Subjekt über Krisen hinweg zu Übergängen in neue Qualitäten des Selbst- und Weltbezuges, zu Übergängen ins Politische. Entscheidend hierbei ist: Möglichkeitsräume und Grenzen gibt uns unserer Leiblichkeit vor. So lässt sich auch sagen: Ein Konzept biographischen Lernens braucht einen Zugang zur leiblichen Ambiguität, d.h. einen Zugang zu den uns zerreißen und zugleich einenden Uneindeutigen in uns und der Welt, die uns umklammert und die uns freigibt zugleich.

Etwa zeitgleich mit Merleau-Ponty entwickelte der Psychoanalytiker Jacques Lacan seine Theorie des fragmentierten und dezentrierten Subjekts, dessen materielle Grundlage der „zerstückelte Körper“ sei. Lacan denkt Sigmund Freuds Annahme, dass das Ich erst durch das Aufeinandertreffen von biologischen Trieben und gesellschaftlichem

²⁴ Viktor von Weizsäcker: Pathosophie. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956, S. 62.

²⁵ Peter Alheit: Biographisches Lernen als gesellschaftlicher Veränderungsprozess. In: Klaus Ahlheim / Walter Bender (Hg.): Lernziel Konkurrenz? Erwachsenenbildung im „Standort Deutschland“. Leske und Budrich, Opladen 1996, S. 179-196.

Überich entsteht, einen entscheidenden Schritt weiter: „Das Ich ist ein Mangel“, sagt Lacan, ein Mangel, aus dem heraus ein unersättliches Begehren entsteht, das nur von anderen Menschen, vom Anderen, befriedigt zu werden scheint und doch nie befriedigt werden kann.²⁶ „Im Bild des Anderen, das sein eigenes antizipiertes Bild ist“, findet der zerstückelte Körper zu einer wie auch immer gearteten, fragilen, illusionären Einheit zusammen.²⁷ Lacan steht in der Tradition des Strukturalismus, nach dem ein Begreifen der Welt und des selbst erst durch kulturell geformte und mit Sinn beladene sprachliche Zeichen – Signifikanten – und Zeichenmuster hindurch möglich ist. Erst die Imagination des Eigenen durch das Andere erzeugt das leibliche Selbst, das eingedenk seines imaginären Ursprungs brüchig, gespalten und im Grunde immer „ein Mangel“ bleibt. So befremdlich zunächst diese Gedanken sein mögen: Sie schließen in einer gewissen Weise an Hegel, Feuerbach, auch an Husserl und Merleau-Ponty an. Der Gedanke, nur durch den Anderen und das „große Andere“ zum Ich zu werden, ist für eine radikal an Sozialität orientierte Sozialphilosophie elementar. Auch dass Wahrnehmung und Begreifen über Signifikantenketten erfolgen, ist einleuchtend. Anthropologisch freilich scheint die Lacansche Theorie wie auch durch den nach ihm kommenden Poststrukturalismus durch die Annahme getrübt, dass der Mensch zunächst prinzipiell „ein Nichts“ sei, dass er als vollkommen unbeschriebenes Blatt auf die Welt komme. Auch Michel Foucault sieht – aus der Psychiatrie kommend – den Menschen, d.h. seinen Leibkörper, als Medium, das zunächst alleine durch die ihn umgebenden Machtstrukturen bestimmt, definiert, gleichsam erschaffen wird. In diesen Strukturen bilden sich nach Foucaults Meinung neue, widerständige Machtstrebungen heraus, mit Hilfe derer sich der Mensch leibhaftig in der Welt behauptet.²⁸ Foucault entwickelt anhand der Disziplinargesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts den Begriff der Biomacht bzw. Biopolitik, d.h. einer Politik des direkten Zugriffs auf unsere Körper. Weiterentwickelt und angewandt auf die heutige Kontrollgesellschaft und diejenige der Schaffung „neoliberaler Selbst“ ist Biopolitik eine Politik der Inszenierung von Körpern im Konkurrenzkampf auf dem Arbeits- und Lebensmarkt.²⁹ Leibvergessenheit und Körperkult gehen Hand in Hand. Die Macht des Visuellen ersetzt die Berührung. Subjekte – darin steckt das lateinische „subiectum“: das

²⁶ Jacques Lacan: Das Seminar. Buch II (1954/55). Das Ich in der Theorie Freunds und in der Technik der Psychoanalyse. Quadriga, Berlin 1991, S. 72 ff.

²⁷ Käthe Meyer-Drawe, a.a.O., S. 112 ff.

²⁸ Michel Foucault: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band IV (1980-1988). Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, S. 269-294.

²⁹ Eva Kreisky: Neoliberale Körpergefühle: Vom neuen Staatskörper zu profitablen Körpermärkten. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung "Brüche – Geschlecht – Gesellschaft: Leibes/Übungen" des Gender Kollegs der Universität Wien, 15. Mai 2003 (Online).

Daruntergeworfene - sind zugleich Unterworfenen und Gestaltende. Was zählt sind Rollen und Masken, was zählt, sind Identitäten, die in Wirklichkeit zugeschrieben, durch die Verhältnisse erzwungene Identitäten sind. Es ist Jacques Derrida³⁰, der noch einmal – hier der älteren Kritischen Theorie folgend – mit der Identitätsphilosophie ins Gericht geht. Er dekonstruiert die herrschaftlich zugerichtete Identität und setzt gegen die Einheit die Vielfalt des Lebendigen.

Judith Butler bezieht sich unter vielen anderen auf die „Vordenker“ Adorno, Lacan, Foucault und Derrida und entwickelt die Idee des leiblichen Subjekts als von Strukturen bestimmtes und zugleich handelndes entschieden weiter.³¹ Dabei kommen eigenartige und – für an Kant, Hegel und Marx geschulte Köpfe – ungewohnte Gedanken zum Tragen. Das Subjekt ist von Anfang an Bedingungen ausgesetzt, zu denen es nie einen Zugang finden, deren wesentliche Bestimmungen ihm unbewusst bleiben und daher immer wieder Macht über es gewinnen werden, der es sich gleichzeitig zu entwinden sucht. Das Subjekt ist in sprachlich verankerten Machtstrukturen, Normen und Regeln gefangen – die Assoziation an Paul Celans „Sprachgitter“ ist keinesfalls abwegig – und kämpft zugleich dagegen an, sucht Wege der Befreiung. Doch in unserer Leiblichkeit gibt es „Sagbares und Unsagbares“ (Merleau-Ponty), Sprachliches und Nichtsprachliches. Butler geht insofern über Lacan hinaus, als sie die leibliche Berührung, die taktilen Zeichen, als vorsprachliche Signifikanten in die Individuation einführt. „Es sind Zeichen eines Anderen (sic!), aber es sind Spuren, aus denen schließlich ein Ich hervorgeht ...“, und sie fügt zugleich hinzu: dies sei ein Ich, „für das diese Zeichen zum Teil überwältigend und unlesbar, rätselhaft und prägend bleiben“.³² Dies verweise den Menschen auf seine unhintergehbare Sozialität, auf sein Angewiesensein auf andere, auf seine Verantwortung für andere. Autonomie ist, so Butler, eine Illusion insofern und insoweit, als eine von anderen autonome Existenz nicht möglich ist, und wenn scheinbar doch, dann nur in vernichtungsorientierter Absicht. Diese Gedanken erinnern nicht zufällig an Theodor W. Adorno und Emmanuel Levinas. Leibliche Existenz sperrt sich gegen die rollentechnische Einordnung und „Einnordung“ des Subjekts, sperrt sich gegen Zwangidentitäten. Adorno: Leibliche Existenz verspürt Schmerz und Verletztheit, sie verspürt zugleich Widerstand, das Begehren nach dem Anderssein, nach dem ganz Anderen eines freien Lebens, in dem die vielen anderen Seiten, die Vielheiten, die Schwachheiten, die Gespaltenheiten der Person, die Andersartigkeit, das Fremde, das Nicht-

³⁰ Thomas Rentsch: Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl bis Derrida. Beck, München 2014.

³¹ Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.

³² Ebenda, S. 95 f.

Identische, ohne Angst gezeigt und gelebt werden können. Levinas: Leibliche Existenz lebt durch die Berührung, die Umarmung, die Erregung, die Erschütterung durch den Anderen, d.h. erst durch die Berührung des Anderen – im Außer-sich-Sein, in der Ek-stase – werde ich meiner Existenz, meines selbst, meiner Verantwortung gewahr. Butler nutzt und überwindet zugleich das Foucaultsche Subjektverständnis, und zwar insofern, als der Mensch in den Spuren der menschlichen Geschichte lebt, in diese Spuren hineingeboren wird, womit ihm damit auch so etwas wie eine vorontologische Substanz zukommt. Das Du hat seinen Sitz in mir, sagt Butler. Und weiter: „Das Ich, das ich bin, (ist) ohne dieses Du gar nichts.“³³ Ich bin in die Verantwortung geworfen, weil ich mit dem Anderen untrennbar verwoben und verflochten bin. Der Unterscheid zu Kant: Nicht das autonome, souveräne, selbstbewusst-starke Subjekt in dem Sinne „über allen und allem zu stehen“, sondern das verletzbare, demütige, sich ständig in Frage stellende und schwache Subjekt ist zum Handeln gerufen. Zugleich tut sich ein signifikanter Unterschied zu Lacan und Foucault auf: Der Mensch kommt nicht als ein „Nichts“ auf die Welt. Er wird in die Spur des Anderen hineingeboren, die in trägt und belastet, und in der er sich neu orientieren kann und muss.

Die dekonstruktivistische Sicht des Subjekts hat weitreichende forschungspraktische Implikationen, insbesondere hinsichtlich qualitativ-biographischer Interviews. Eine Narration, d.h. eine erzählte Lebensgeschichte, ist zwar immer noch ein empirisches Datum, doch eines, das in ein besonderes Licht gerückt und mit besonderer Sorgfalt entziffert werden muss. Das Ich, das eine Geschichte von sich erzählt, kann im Grunde nicht angeben, wie es zu einem Ich geworden ist, und immer wenn es versucht, einen roten Faden zu finden, stößt es auf Unterbrechungen, Brüche, Risse und Undurchsichtigkeiten. Dieser Urgrund, der dem Bewusstsein nicht zugänglich ist, besteht aus einer unendlichen Kette von Übertragungen und Projektionen mit Vorgeschichten, die weit – zuweilen in eine unvordenkliche Vergangenheit – zurückreichen. Dieser Urgrund ist leiblich eingeschrieben. Die lange Geschichte von Herr und Knecht schwingt im Fühlen, Sprechen und Inszenieren aktuell Befragter mit. Das Ich inszeniert ein Selbst, es konstruiert ein narratives Ich, „in jedem Moment, in dem man sich in der Erzählung auf es bezieht“.³⁴ Erzählt wird immer für jemanden, d.h. erzählt wird immer in einem Kontext der Aufforderung durch einen anderen Menschen. In der Hermeneutik, der Kunst Texte zu verstehen und „auszulegen“, waren Widersprüche und Inkonsistenzen im Erzähl-

³³ Ebenda, S. 112.

³⁴ Ebenda, S. 91.

strom immer schon von heuristischem Interesse. Dem Erzählenden wurde unterstellt, er verleugne, verdränge, verdrehe, verschweige oder erfinde da etwas, das die Wahrheit verschleiern solle. Vom Strukturalismus und Dekonstruktivismus kann die Sozialwissenschaft lernen, dass in der Regel solche Ungereimtheiten dem unbewussten Urgrund unseres Seins entspringen. Erzählbrüche, Widersprüche und Uneindeutigkeiten sollen eben gerade nicht per besserwisserischer Deutungsmacht auf einen logischen Nenner gebracht werden. Sie sollen so stehen bleiben und einen Raum öffnen für ein weites Spektrum von Deutungsalternativen. Zu fordern ist eine Hermeneutik, „deren Kunst nicht darin besteht, jemanden auf das, was er faktisch gesagt hat, festzunageln, sondern vielmehr für das, was er eigentlich sagen wollte, offen zu sein“.³⁵ Butler kritisiert, hier Derrida folgend, die im Wissenschaftsbetrieb gängige Praxis, Aussagen unter bestimmte Konstrukte zu subsumieren, ihnen damit einen falschen Sinn zu oktroyieren und einem vereinheitlichenden Zwang zu unterwerfen. Leicht gemacht wird dies durch die Praxis standardisierter Internetbefragungen. Umso wichtiger wäre es, Befragte in ihrer Leiblichkeit zu erleben, ihre Aussagen im Kontext ihres Angesichts und ihres gesamten Leibseins wahrzunehmen.

Ausgesetztsein und Solidarität: Butler, Levinas, Nancy

In ihrer Dankesrede zur Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt am Main sprach Judith Butler die Frage der Leiblichkeit explizit an (auch wenn für den Begriff des Körpers eher derjenige des Leibes stehen sollte): „Wir sind als Körper angreifbar Das ist Politik, in der die performative Aktion körperlich und pluralistisch wird und sich kritisch den Bedingungen körperlichen Überlebens und Gedeihens unter den Vorgaben radikaler Demokratie zuwendet. (...) Wer immer ich bin, verwandelt sich im Bezug zu den anderen, da ich, um zu leben und gut zu leben, notwendig von anderen abhängig und auf andere angewiesen bin. Unsere gemeinsame Gefährdung (verpflichtet uns) ... zur gemeinsamen Schaffung der Bedingungen für ein lebbares Leben.“³⁶ So anders hat das auch der politisch engagierte Leiblichkeitsphilosoph Merleau-Ponty nicht gesehen. Er betont, dass es so etwas wie eine „absolute Subjektivität“ nicht geben kann.³⁷ Immer sei das Subjekt von einem „Hof von Allgemeinheit“, einem Hof von Sozialität umgeben und bestimmt. „Alles Für-sich-sein – ich für mich selbst wie der Andere für sich selbst – muss sich abheben von einem Untergrund des Seins-für-Andere, meiner für den Anderen und des Anderen für

³⁵ Emil Angehrn: Interpretation und Dekonstruktion. Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003, S. 248.

³⁶ Judith Butler: Kann man ein gutes Leben im schlechten führen? (FR-Online, 15. September 2012).

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, a.a.O., S. 509.

mich selbst. Mein Leben muss einen Sinn haben, den ich nicht konstituiere, es muss in strengem Sinne Intersubjektivität sein.“³⁸ Hier bekommt der Begriff der Zwischenleiblichkeit einen Sinn. Der Einzelne kann nur existieren, indem er weit über sich hinausgeht. Der Unterschied zu Levinas ist, dass dieser die Existenz des Einzelnen erst vom Anderen her konstituiert sieht. So auch bei Jean-Luc Nancy, der in den letzten Jahren eine berückende Philosophie des Leibes vorlegt hat³⁹, die unmittelbar ineins geht mit einer politischen Philosophie.

Nancy denkt den Leib differenztheoretisch als Erfahrung vom Anderen her, als Erfahrung der Bezogenheit auf andere, d.h. als Erfahrung, der das Getrenntsein von ihnen zugrunde liegt. „Insofern der Mensch leiblich existiert und körperlich den anderen ausgesetzt ist, gibt es Gemeinschaft.“⁴⁰ Und umgekehrt: Insofern der Mensch ein gemeinschaftliches Wesen ist, ohne Gemeinschaft gar nicht leben kann, bedarf er der leiblichen Berührung, um zu wissen, dass es ihn gibt, dass er existiert. Der eigene Leib ist bei Nancy etwas Fremdes. Erst durch die Gemeinschaft werde ich meines Leibes, meiner Subjektivität, gewahr, erst durch die Gemeinschaft gibt es so etwas wie Individuierung. Dieses Geinsam-sein bildet keine Einheit, sondern bleibt in der Differenz zueinander. Zugegeben: Nancy im Original zu lesen, ist schwierig. Er entwickelt ein ganz eigenartiges System von Begriffen und Bezügen, um – wie es schon Adorno, Levinas und Derrida unternahmen – aus der Identitätsphilosophie herauszutreten und eine Philosophie jenseits des Seins Kantscher Provenienz zu betreiben. Das Ausgesetztsein, die Exposition, ist auch hier ein ganz wesentliches Element des Denkens. „Ergo sum expositus“, heißt es bei Nancy. Die Exposition: Das ist die Gemeinschaft. Differenz ist elementar, sie verwehrt sich bei Nancy jedweder Vereinheitlichung, jedweder Ein-ebnung, jedweder „Ganzheitlichkeit“, jedwedes Versuchs, „ein organisches Ganzes“ zu bilden. Die Andersheit, seine eigene wie die des Anderen, zu achten, zu respektieren, und als Grundlage einer leiblichen Solidarität aufzufassen, die sich im politischen Widerstand manifestiert – das ist der Kern von Nancys Credo. „Singulär Plural sein“ heißt eines seiner Bücher. Anders als Merleau-Ponty sieht Nancy als entscheidendes Kriterium in der Zwischenleiblichkeit nicht die Verschmelzung, sondern das dauernde Ausgesetztsein, die andauernde Ausgrenzung. Das leibliche Außen macht das Ich, nicht ein irgendwie geartetes Inneres. Doch die Haut ist durchlässig: „Die Berührbarkeit durchdringt den Körper (hier ließe sich eher Leib sagen, WH) anstatt

³⁸ Ebenda.

³⁹ Jean-Luc Nancy: *Corpus*. Diaphanes, Berlin 2003.

⁴⁰ Kathrin Busch: Jean-Luc Nancy – Exposition und Berührung. In: Emmanuel Alloa et al. (Hg): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzeptes*. Mohr Siebeck, Tübingen 2012, S. 305-319.

durch seine Hülle begrenzt zu werden.“⁴¹ Das Außen wird zum Inneren. Nancy begründet mit diesem Gedanken ein neues Konzept von Seele: „Die Seele ist durch den ganzen Körper hindurch ausgedehnt.“⁴² Zugleich erstreckt sich das Denken entlang der leibkörperlichen Ausgedehntheit, im Grunde also schlägt Nancy hier ein neues Konzept von Körper-Leib-Seele-Geist-Einheit vor, deren wesentlichen Eigenschaften oder Kennzeichen freilich Differenz, Fremdheit, Vielheit, Gespaltenheit, Fragmentierung, d.h. eben gerade nicht die „Ganzheitlichkeit“ darstellen. „Das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno), vollkommene „Stimmigkeit“ eine Illusion. Es gilt zu akzeptieren, dass wir gesplante, zerrissene und genau deshalb sehnsuchtsvolle Subjekte sind, die elementar auf andere angewiesen sind. Unbestritten: Jeder Mensch sehnt sich nach Authentizität, Identität und unverwechselbarer Subjektivität, die ihm oder ihr auch zukommen, doch – hier sei Nancy in seiner eigentümlichen Diktion einmal wörtlich zitiert – „unter der Bedingung, dass die Subjektivität dieses Subjekts immer als ein Außer-sich-Sein verstanden wird, als ein Sich-Spüren, jedoch insofern, als Sich-Spüren nicht wirklich ein Sich-durch-sich-selbst-Setzen und ein Sich-an-sich-selbst-Aneignen im reinen Inneren, sondern ein Im-Äußeren-in-Bezug-auf-sich selbst-Sein ist. Man spürt sich als ein Außen.“⁴³ Nancy setzt hier Merlau-Pontys Ontologie der Zwischenleiblichkeit und Levinas' Ontologie des Sein-durch den-Anderen fort, eine Ontologie der Ex-Position, wodurch allein Subjektivität, Identität und Selbstheit entsteht. Die Sehnsucht, „ohne Angst anders sein zu dürfen“ (Adorno), verweist auf eine andere Welt – eine Welt, um die es sich zu kämpfen lohnt, immer in der Gewissheit, dass wir nur Annäherungen an das finden werden, was wir ersehnen. Sofern Leiblichkeit uns als Zwischenleiblichkeit bewusst wird, wird sie zur Macht, die verändern kann. Sich des fundamentalen leiblichen „Dazwischen“, des „Mitteilens“ und des „Mitseins“ bewusst zu werden, lässt – so Nancy – Potentiale entstehen, die wir brauchen, um „gegen die Barbarei des Kapitals, der Technik und des Krieges“ aufzustehen.

In Diesem Zusammenhang sei eine kurze Anmerkung zu der in den letzten Jahren anschwellenden Diskussion um das Thema „Embodiment“ – in deutschen Texten wird von „Verkörperung“ gesprochen – erlaubt.⁴⁴ Gemeint ist damit ein Verständnis des Körpers als „ausgedehnter Geist“⁴⁵, ein von Neurowissenschaft und Analytischer Philosophie ausgehender Versuch, sich der Phänomenologie anzunähern, genauer:

⁴¹ Ebenda, S. 314.

⁴² Ebenda (wörtliches Zitat von Jean-Luc Nancy).

⁴³ Jean-Luc Nancy, a.a.O., S. 120.

⁴⁴ Joerg Fingerhut et al. (Hg.): Philosophie der Verkörperung. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013.

⁴⁵ Andy Clark / David Chalmers: Der ausgedehnte Geist. In: Joerg Fingerhut et al., a.a.O., S. 205 ff.

sich ihrer zu bedienen. Es fällt auf, dass die Sprache des Embodiment-Diskurses merkwürdig hölzern, ja, fast technisch anmutet. Dies verweist auf einen entscheidenden Punkt: In den Embodiment-Konzepten bleibt der Aspekt der Transzendenz, d.h. der Aspekt des Über-sich-Hinausgehens, des Seins-für-den-Anderen unterbelichtet, wenn nicht gar völlig un-thematisiert. Ob dieser Diskurs an den der Zwischenleiblichkeit, Verantwortung und Gemeinschaft anschlussfähig gemacht werden kann, muss bezweifelt werden. Die Leiblichkeitsphilosophie sollte sich von naturwissenschaftlichen oder sich naturwissenschaftlich gebenden Kontrahenten nicht ins Bockhorn jagen lassen. Die Dinge verhalten sich eher andersherum: Es ist erstaunlich, wie sich leibphilosophische Denkbewegungen und naturwissenschaftliche Grundlagenforschung – zumindest in bestimmten Aspekten, ohne ein zugrundeliegendes Programm und sicherlich für manche überraschend und vielleicht sogar anstößig – annähern. Die Epigenetik, ein molekularbiologisch orientiertes Konzept, das die Einflüsse der sozialen Umwelt auf die Erbinformation in den Zellen untersucht, bestätigt die Bedeutung der Gemeinschaft, die Bedeutung des Anderen, die Bedeutung der Exposition. Berührung, leibliche Zuwendung, Anerkennung der leiblich-persönlichen Eigenarten, Liebe und Geborgenheit – all das verankert sich im Genom, schreibt sich gleichsam leiblich ein, und übt einen positiven – und beim Fehlen der genannten Faktoren – negativen Effekt auf das weitere Leben aus.⁴⁶ Insbesondere Berührung ist überlebensnotwendig. Auch die Neurowissenschaft weiß um die Bedeutung der Zwischenleiblichkeit. Als hätte das Lacan geahnt, als er seine These des Spiegelstadiums aufstellte, nach der sich das leibliche, gleichwohl gespaltene Selbst, erst durch die Wahrnehmung des Anderen entwickelt, wird diese These durch die neurowissenschaftliche Erkenntnisse zum Phänomen der Spiegelneurone bestätigt.⁴⁷ Insgesamt muss die genetische, neurowissenschaftliche und psychologische Forschung jenseits aller deterministischen Behauptungen einräumen, dass die menschliche Entwicklung und die biographisch geprägten Eigenschaften der Person sich während eines Lebens ändern und manchmal auch unverhoffte Wendungen nehmen können. Das, was die tradierte Sozialwissenschaft als Identität bezeichnet, entwickelt sich im Laufe des Lebens in der komplexen Interaktion zwischen dem Leibselbst und der sozialen Umwelt. Dabei zeigt sich, dass es nicht die ein für allemal festgelegte, stabile Identität gibt, sondern eine Vielzahl von nicht oder nur selten kohärenten, oftmals widersprüchlich-paradoxen Eigenheiten, aber auch

⁴⁶ Michael J. Shanahan / Jason Freeman: Wie Gene das Sozialverhalten prägen – und umgekehrt. In: Spektrum der Wissenschaft, Dezember 2013, S. 36-45.

⁴⁷ Thomas Fuchs: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Kohlhammer, Stuttgart 2012.

Möglichkeiten oder Möglichkeitsräumen, ein Nebeneinander von Identität und Nicht-Identität.⁴⁸ Affirmative Wissenschaft, deren Ansinnen schlichtweg die Anpassung ist, spricht in diesem Zusammenhang von der „Lebenskunst“, die darin bestünde, die inneren Verschiedenheiten in ein „kohärentes Selbst“ zu integrieren. Kritische Wissenschaft – und hier sei ausdrücklich auf Judith Butler verwiesen – ermutigt die Menschen, ihre inneren Verschiedenheiten und Vielheiten offen zu leben, sich öffentliche Räume zu verschaffen, in denen das Nicht-Identische artikuliert und leibkörperlich ausgedrückt werden kann, Räume, in denen sich Widerstand gegen Identitätszuschreibungen, Zumutungen und Zurichtungen, und denen sich Solidarität und Gemeinschaftlichkeit manifestieren kann. Diese Gemeinschaftlichkeit ist allerdings eine ganz andere als diejenige, die sich etwa bei Ferdinand Tönnies, Alfred Weber und anderen bürgerlichen Soziologen findet. Sie ist auch ein ganz anderes als die der Zwangskollektive im Arbeitsprozess. Es ist nicht die Gemeinschaft, die sich auf eine einheitliche und eindeutige kollektive Identität gründet – auf eine „Werkgemeinschaft“, wie Nancy es formuliert – sondern ganz im Gegenteil: anvisiert ist eine Gemeinschaft freier Menschen in all ihren Unterschiedlichkeiten, ihrer Andersartigkeiten und Fremdheiten, ihren wechselnden Expositionen und Selbstdefinitionen, ihren Stärken und Schwächen, ihrer Freude und Melancholie, ihrem individuellem Eigensinn, der sich heute so und morgen anders äußern kann. Dieses „Werden in Gemeinschaft“ (Butler) ersetzt die Idee des souveränen, solistisch oder avantgardistisch oder handelnden autonomen Subjekts. Die eingangs zitierte Frage Seyla Benhabibs, ob es denn angezeigt sei, sich völlig von der Idee des autonomen Subjekts zu verabschieden, lässt sich so in die Aufforderung transformieren, den Schmerz in ein Rufen, in ein Schreien, zu verwandeln und damit das leibliche Werden in Gemeinschaft – in den Raum des Politischen hinein – zu konstituieren.

⁴⁸ Thomas Bedorf: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010, hier insbesondere S. 109 ff und 203 ff.