



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Ich = Ich?

Körper und Identität im Kontext von technisch-medizinischer Veränderung des
Menschen.

Betrachtungen mit Jean-Luc Nancy“

verfasst von

Vera Borrmann

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 19.12.2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung: Masterstudium Philosophie UG2002

Betreut von: Univ.-Doz. Mag. Dr. phil. Arno Böhler

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Ideengeschichtliche Verortung des Verhältnisses von Körper, Leib, Seele und Geist	4
2.1 Konzepte von den Vorsokratikern bis Descartes	4
2.1.1 Vorsokratik und die Suche nach den Prinzipien	6
2.1.2 Platon: Die Seele	8
2.1.3 Aristoteles: Seele, Form und Materie, Körper und Raum	10
2.1.4 Descartes' ontologischer Dualismus	14
2.2 Versuche der Überwindung des Substanzdualismus	16
2.3 Begriffliche Unterscheidungen: Leib und Körper	18
2.3.1 Exkurs zu Edmund Husserls phänomenologischen Grundlegungen	20
2.3.2 Maurice Merleau-Pontys Konzept der leiblichen Existenz	24
3. Technische Verbesserung des Menschen und Heilung durch Hightech-Medizin	31
3.1 Das Streben nach Vollkommenheit	31
3.1.1 Vollkommenheit: Zweck und Mittel bei Platon und Aristoteles	32
3.1.1.1 Natur und Technik bei Aristoteles	33
3.1.2 Vollkommenheit aus neuzeitlich-wissenschaftlicher Perspektive: Francis Bacon	36
3.1.3 Vollkommenheit und Unvollkommenheit: Zeitgenössische Technologien und Hightech-Medizin	38
4. Heilung oder Verbesserung?	40
5. Verbesserung, Identität und Vollkommenheit	45
5.1 Identität als Persistenz: Die naturale Identität	47
5.2 Identität als Persönlichkeit: Die soziale Identität	48
5.3 Identität als praktisches Selbstverständnis	50
5.4 Identität als leiblich-praktisches Selbstverhältnis	51
6. „Sekundäre Leiblichkeit“ und die technische Verbesserung des Menschen	53
7. Jean-Luc Nancy: Körper, Seele und Identität	56
7.1 Exkurs Aristoteles	58
7.2 Körper	60
7.2.1 Körper als Ort einer Exposition	61
7.2.1.1 Berührung, Haut und Grenzen	62
7.2.1.2 Löcher, Falten	64
7.2.2 Räumlichkeit, Ort und Stätte und Körper	66
7.3 „Man bittet mich, vom Körper zu sprechen, also spreche ich über die Seele.“	67
7.4 Ich = Ich? Jean- Luc Nancy zu Identität, dem Eigenen und Fremdkörpern	70
7.4.1 Identität. „Ich“, „Ego“ : „Selbst“, „Existenz“	70
7.4.2 Das Selbst, Singularität und Pluralität	74
7.4.3 Das Eigene und das Fremde: Der Eindringling	77
7.4.3.1 Das Eigene	78
7.4.3.2 Das Fremde	81
8. Abschließender Ausblick: Aus der Offenheit zu uns selbst zurück	84
Literaturverzeichnis	88
Abstract	95
Lebenslauf	96

1. Einleitung

Der aktuelle Diskurs über den Zusammenhang von Körper und Identität hat seine Wurzeln bereits in der Betrachtung des Verhältnisses von Körper und Seele in der Antike. Ein eng zusammenhängendes Themenfeld ist das der Hightech-Medizin und der Möglichkeiten zur technischen Verbesserung des Menschen.

Aufgrund der vielen medizinischen Möglichkeiten stellt sich die Frage, welche Eingriffe vorgenommen werden dürfen, um eine Verbesserung der Lebensqualität, Verlängerung der Lebensspanne oder eine Verbesserung der Handlungsmöglichkeiten zu ermöglichen, ohne dass dabei das, was den Menschen im Innersten ausmacht (sein Selbst oder seine Identität) verlorenght oder in Mitleidenschaft gezogen wird.

Die Hauptfrage dieser Arbeit zielt auf den Körper und die Identität. Welche Konzepte von Identität und Körper werden in der aktuellen Diskussion um die technische Verbesserung des Menschen auf der Basis eines Substanzdualismus diskutiert? Wie ändert sich die Betrachtungsweise des Konzepts von Identität und Körper, wenn dieser Dualismus dekonstruiert wird? Und was heißt dies mit Blick auf die Implikationen einer Veränderung des Körpers für die eigene Identität?

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet das Körper-Geist-Problem. In der christlich-platonisch geprägten philosophischen Tradition wird die Beziehung zwischen Materie und Geist oft als ein Innen und Außen des Menschen beschrieben: Das Innere steht für das Feinstoffliche, Geistige, die Seele; das Grobstoffliche, Fleischlich-Materielle dagegen bezeichnet den Körper und steht für das Außen. Oft geht damit eine Abwertung und Distanzierung vom Körper als vergänglicher Materie einher, gegen welche die Seele als das ewige Selbst oder auch der Geist im Sinne der Vernunft, des *logos*, aufgewertet wird. Auch René Descartes' Zweisubstanzenlehre (*res extensa* und *res cogitans*) steht in dieser Tradition, wobei er sich der erkenntnistheoretischen Problematik dieser Teilung bewusst war und sich in *Leidenschaften der Seele* eingehend damit auseinandersetzt hat. Seither wurde und wird immer wieder versucht, Descartes in dieser Hinsicht zu überwinden, also das Problem aufzulösen. Eine der dabei einflussreichsten Strömungen ist seit dem 20. Jahrhundert zweifelsohne die Leibphilosophie, die im Umfeld von Lebensphilosophie und Phänomenologie entstand. Der Begriff des Leibes oder Leibkörpers rückt hier ins Zentrum. Der Leib ist demnach Menschen in einer subjektiv-objektiven Sicht

gegeben, ist Empfindendes und Empfundenes zugleich. Er besitzt auch ein eigenes Erinnerungsvermögen für äußere Stimulierungen, die sich in den Körper einschreiben. Die Vorstellung von zwei Substanzen, einem „Innen“ und „Außen“, ist damit aber nicht überwunden: Der Leib fungiert einerseits als sinnliches Wahrnehmungsorgan, durch welches das Subjekt die Außenwelt erfährt, andererseits wird dem Subjekt durch den Körper eine räumliche Dimension gegeben, der Leibkörper artikuliert sich in einer Doppelrealität. Dem Leib kommt nach Maurice Merleau-Ponty damit eine Rolle als Medium zur Welt und als existenzielle Verankerung in ihr zu, er ist der Vollzugsort des Zur-Welt-Seins und Ursprungsort von Subjekt und Objekt, Ich und Welt. Diese Überlegungen weisen darauf hin, dass ein Inneres, die Seele oder auch das individuelle Bewusstsein, sich durch den Körper als Medium ausdrückt und dass über das Äußere, den Körper, umgekehrt Einfluss auf das Innenleben ausgeübt werden kann. Verfolgt man diese Überlegung weiter, bedeutet eine grundlegende Veränderung des Körpers durch einen technischen oder medizinischen Eingriff eine Veränderung des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses.¹

Hinzu kommt die Auslegung des Leibes als ein vermittelndes Phänomen zwischen Kultur und Natur. Der Leib befindet sich in einem permanenten Auslegungsprozess und ist damit nicht nur eine individuelle Angelegenheit, sondern auch eine der Kultur und Gesellschaft, was die Anwendung neuer technischer Möglichkeiten umso brisanter macht.² Thema dieser Diskussion ist also auch der Umstand, dass die wachsenden medizinisch-technischen Möglichkeiten im Kontext einer technischen Transformation von Um- und Lebenswelt zu betrachten sind.

Jean-Luc Nancys Konzept von Körper und Seele ist eine alternative Betrachtungsweise zu dieser Abgrenzung von Innen und Außen und der aufgeworfenen Problematik im angesprochenen Kontext von Technik und Medizin. Nancy geht mit Verweis auf Aristoteles über die Unterscheidung von Innen und Außen und die Vorstellung von einem Körper und einem dahinter liegenden verborgenen wahren Sein hinaus. Seele meint für ihn nicht etwas substantiell Verschiedenes vom physischen Körper. Der Körper ist für ihn immer schon im Außen, ist exponiert, und dieses Exponiert-Sein des Körpers ermöglicht es, die Seele als die „Differenz vom Körper zu sich selbst“³ zu sehen. Der Körper findet durch die Exposition, in der er anderen auf spürbare, am eigenen Leib empfundene Weise ausgesetzt ist, zu sich selbst als *In-der-Welt-seiend*. Körper und Seele sind daher nicht in einem Abgrenzungsverhältnis

¹ Vgl. Wiegerling 2014b, S.216ff.

² Vgl. Ebd., S.211ff.

³ Nancy, Corpus, S. 111

zueinander zu beschreiben, da die Seele nur einen Zug am Körper meint: seine Fähigkeit, mit anderen in Beziehung zu treten und diese Beziehung am eigenen Leib selbst zu empfinden.

Die Frage nach dem Potential zu tiefgreifenden Veränderungen durch Technologie und Medizin hängt essenziell mit der Frage nach dem Selbst, der Identität, zusammen. Wird das Selbst bei Nancy als Außen, ständige Koexistenz und Berührung gedacht, stellt sich die Frage nach einer Grenze, dem Eigenen, der Identität, nach dem „Mein“. Durch das ständige Exponiert-Sein ist man sich nach Nancy auf gewisse Weise selbst immer fremd, man verfügt aus der Distanz über den Körper, der man andererseits jedoch untrennbar ist – man ist für sich selbst ein Außen und durch die stetige Offenheit wird der Körper zu einer Stätte des Fremden. Nancy möchte damit nicht sagen, dass es nichts Eigenes gibt. In *Der Eindringling* beschreibt er, wie sich die Identität, das Selbst, in einer Reaktion, einer Identifikation und Abwehr von störenden Fremdkörpern, beispielsweise einem Implantat oder einer Prothese, artikuliert. Nancy spricht von einer Gleichsetzung von Identität und Immunität. Dieses „Ich“, welches hier reagiert, wird von ihm als unendlich weit entfernt und gleichzeitig tiefer vertraut als jede Innerlichkeit beschrieben – bestehend in unendlicher Aussetzung. Wie das Eigene in ständiger Berührung und Offenheit ontologisch zu denken ist, führt Nancy in „singulär plural sein“ aus. Er weist darauf hin, dass Sein wesensmäßig immer singulär und plural zugleich ist, auf singuläre Weise plural und auf plurale Weise singulär. Der Begriff des Singulären beinhaltet aber eine Singularisierung und damit eine Unterscheidung von anderen Singularitäten, was das Eigene auch in beständiger Koexistenz gegeben sein lässt.

Darauf basierend kann gefragt werden, auch in Bezug auf Diskussionen im Kontext der Technikfolgenabschätzung, was eine technische Veränderung des Körpers für den Einzelnen und für die Gemeinschaft nach sich zieht. Verändert sich das Verhältnis zu anderen und zur Umwelt? Verlieren Menschen durch technische Modifikation an Widerstandsfähigkeit und damit auch Identität? Nancy selbst spricht vom Beginn einer Mutation, der Verwandlung in einen Androiden oder Scheintoten, was wie eine Warnung anmutet.⁴

⁴ Die Fragestellung dieser Arbeit macht es erforderlich, sich auf sehr verschiedene Weisen des Philosophierens einzulassen, auf verschiedene Arten des Denkens, die aus verschiedenen Epochen stammen und sprachlich stilistisch stark divergieren. Die Autorin hat sich bewusst das Ziel gesetzt, dieser Unterschiedlichkeit der Texte auch im eigenen Sprachstil gerecht zu werden. Die hierdurch entstandene Uneinheitlichkeit des eigenen Sprachstils ist daher beabsichtigt.

2. Ideengeschichtliche Verortung des Verhältnisses von Körper, Leib, Seele und Geist

Das Verhältnis und die Beziehungen zwischen den Begriffen Leib, Seele, Körper und Geist werden in der philosophischen Tradition oft im Modus der Abgrenzung beschrieben. Zentral sind hier der Leib-Seele-Dualismus und das Geist-Körper-Problem. Hinter der Frage nach der Beziehung von Körper und Geist steht eine grundlegende metaphysische Frage, nämlich der Unterschied zwischen einem dualistischen und einem monistischen Weltbild. Sind Geist und Körper etwas jeweils ontologisch Eigenständiges und grundsätzlich voneinander verschieden? Oder gibt es, wie im Naturalismus angenommen wird, nur ein Seinsprinzip, die Materie? Die Ausführungen in den folgenden Kapiteln dienen dazu, einige relevante Aspekte des Leib-Seele-Verhältnisses nachzuzeichnen, die Begriffe Seele, Leib, Körper und Geist von Grund auf zu erörtern und dann auf den aktuellen Diskurs zur technischen Verbesserung des Menschen einzugehen. Vor diesem Hintergrund soll dann auch der Ansatz Nancys als ein radikales Umdenken erkennbar werden.

In diesem ersten Teil der Arbeit werden daher die für das Verständnis der Thematik wichtigen Positionen der Vorsokratiker und Platons, sowie von Aristoteles und Descartes diskutiert. Anschließend erfolgt eine Befassung mit modernen Leib- und Körper-Konzepten, die auf eine Überwindung des cartesianischen Substanzdualismus abzielen. Von besonderer Bedeutung sind hier die Phänomenologie und die Philosophie des Leibes, womit auf Edmund Husserl und auf Maurice Merleau-Ponty Bezug genommen wird.

2.1 Konzepte von den Vorsokratikern bis Descartes

Sowohl Platon als auch Aristoteles beziehen sich in ihren Abhandlungen häufig auf die Ausführungen ihrer Vorgänger, der Vorsokratiker, und entwickeln in Abgrenzung zu diesen ihre

eigenen Überlegungen zur Beschaffenheit von Seele und Körper. In Platons dualistischem Ansatz wird an verschiedenen Stellen die Auffassung vertreten, die Seele sei eine göttliche, unteilbare, beständige⁵ und unsichtbare⁶, vom Körper unabhängige immaterielle Substanz, deren wahre Natur für den Menschen überaus schwer zu fassen sei und bis zu einem gewissen Grad ein Mysterium bleibe.⁷ Sie mache das eigentliche Selbst des Menschen aus und könne auch nach dem Tod ohne Körper weiter existieren. Platon schreibt:

„Und das heiße tot sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist und auch die Seele abgesondert von dem Leib für sich allein ist.“⁸

Das höchste Ziel des Menschen sei es, unter der Vorherrschaft des vernünftigen Seelenteils ein harmonisches und tugendhaftes Leben zu führen.

Wenn aber Körper und Seele getrennt voneinander gedacht werden, wie ist dann eine vom Körper getrennte Existenz der Seele möglich? Wie ist eine Verbindung zwischen Körper und Seele möglich und wie beeinflussen sich das Mentale und das Physische?

Aristoteles hält die Vereinigung von materiellem Körper und unkörperlicher Seele für unmöglich und bestreitet daher, dass Körper und Seele überhaupt getrennt voneinander existieren können: Der Körper sei Materie, die Seele hingegen Formursache und damit zugleich Bewegungs- und Zweckursache eines Lebewesens.⁹ Die Seele stellt für Aristoteles das Formprinzip, die Entelechie dar, welches den Stoff, die Materie, den physischen Körper, der das Potential zum Leben hat, zu einem Leib organisiert und belebt.¹⁰ Sie sei eine Art Funktionsverwirklichung eines Organismus, dessen lebendige Tätigkeit - und damit weder eine Art Körper noch eine immaterielle Substanz. Ein lebendiger Organismus zu sein, der seinem *telos* folgt, bedeute jedoch für verschiedene Lebewesen auch Verschiedenes. Aristoteles begründet daher eine Lehre zu den verschiedenen Seelenanteilen und -fähigkeiten, wobei der vernünftige Seelenteil nur dem Menschen zukommt.¹¹

Descartes schließlich betrachtet alle Lebensphnomene als mechanisch erklärbar. Ausnahmen sind nur das Denken und die Seele, welche in den Bereich der *res cogitans* fallen. Dabei teilt er

⁵ Vgl. Platon, Phaidon 78c-e

⁶ Vgl. Ebd. 79b

⁷ Vgl. Platon, Politeia 611b

⁸ Platon, Phaidon 64c. Platon schreibt auch an zahlreichen anderen Stellen zur Unsterblichkeit der Seele, vgl. Phaidon, Politeia, Phaidros und Timaios.

⁹ Vgl. Aristoteles, De anima. Einführung in die Schrift XI

¹⁰ Ebd. B2. 413b, 15- 414a, 2

¹¹ Ebd. B2. 413b, 11-414a,3

Platons Auffassung, dass die Seele, eine denkende Substanz, das eigentliche Selbst des Menschen ausmache.

Aristoteles und Platon artikulierten Positionen, die bis heute sehr einflussreich sind. Ihr Bild einer subtilen Eigenständigkeit und Substanz der Seele wirkt über Descartes noch auf den heutigen Diskurs ein.

2.1.1 Vorsokratik und die Suche nach den Prinzipien

In der vorsokratischen Philosophie steht eine Thematik im Zentrum: Die eng miteinander verbundenen Fragen nach Stoff und Form, Werden und Sein, sowie Ursache und Zweck – also nach der Beschaffenheit von Welt und Kosmos und den Prinzipien, den *archai*.¹² Mit diesen hängen auch alle weiteren Fragen und Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Seele zusammen.

Aristoteles schreibt zu Beginn der *Metaphysik*, dass seine Vorgänger nur stoffliche Prinzipien des Seins wie Wasser, Luft oder Feuer gekannt hätten. Erst mit Anaxagoras sei schließlich das Wissen entstanden, dass dasjenige, was alle Dinge ermöglicht, nicht selbst stofflich sein könne. Anaxagoras führte neben dem vermischten Stoff ein zweites Prinzip ein, nämlich den Geist, *nous*, der als unvermischt, nur für sich selbst existierend, unendlich, als die feinste und reinste aller Sachen beschrieben wird – als Kenntnis von allem und die größte Kraft Besitzendes, als nicht denkendes Wesen, das die Welt eingerichtet hat.¹³

In *De anima* schreibt Aristoteles auch, dass die Unterscheidung von Seele und *nous* bei Anaxagoras nicht immer ganz eindeutig sei.¹⁴ Anaxagoras bezeichne den *nous* oft als die Ursache einer schönen und richtigen Ordnung; an anderer Stelle schreibe er jedoch, dieser sei die Seele, denn der *nous* sei in allen Lebewesen vorhanden, in großen wie kleinen, wertvollen wie wertlosen. Seele und *nous* erschienen Anaxagoras also als verschieden, ihrer Natur nach seien sie jedoch gleich.¹⁵ Anaxagoras unterscheide die Seele als das Sich-selbst-bewegende,

¹² Vgl. Hoffmann 1947, S.195

¹³ Vgl. Hegel Bd.18, S.380

¹⁴ Vgl. Ebd. S.380f.

¹⁵ Vgl. Gemelli Marciano 2013, S.93

unmittelbar Einzelne, von *nous*, dem Allgemeinen. Der *Nous* sei seiner Auffassung nach die bewegende, lebendige Seele in allem, in den Menschen, den Tieren und der Seele der Welt – eine göttliche Kraft, die zugleich der reinste und feinste Stoff und schöpferische Denkkraft ist. *Nous* ist demnach ungemischt und eine Art Bewegendes hinter den Dingen, jedoch – anders als bei Aristoteles und Platon – keine unkörperliche Ursache, sondern etwas Körperliches, das feiner als die feinsten Stoffe ist.

Den Gegenpol zum sichtbar Körperlichen stellte damals nicht das Unkörperliche dar, sondern das Unberührbare und Unsichtbare, Hauch und Luft. So erklärt sich auch die Vermutung, Anaxagoras hätte mit der Gegenüberstellung von Geist und Materie ein wichtiges Element der Philosophie Platons bereits vorgeprägt.¹⁶ Hier gilt es jedoch zu beachten, was Platon Sokrates im *Phaidon* über Anaxagoras sagen lässt:

„Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er einmal behauptet, alles sei von der Vernunft geordnet, daß er irgendeinen anderen Grund mit hineinziehen werde, als daß es das Beste sei, daß sie sich so verhalten, wie sie sich verhalten; und also glaubte ich, indem er für jedes einzelne und alles insgesamt den Grund nachweise, werde er das Beste eines jeglichen darstellen und das für alles insgesamt Gute.“ [...] von dieser wunderbaren Hoffnung [...] fiel ich ganz herunter, als ich fortschritt im Lesen und sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt und auch sonst gar nicht Gründe anführt, die sich beziehen auf das Anordnen der Dinge, dagegen aber allerlei Luft und Äther und Wasser vorschiebt und sonst vieles Wunderliches.“¹⁷

Leukipp sah, wie Aristoteles in *De anima* schreibt, die Seele als Luft an, da die Luft der dünnste Stoff und damit der Ursprung sei, das Urelement, aus dem alles andere entstehe. Weiter habe dieser die Auffassung vertreten, dass in der Luft die Seele und die Denkkraft enthalten sind und der Luft dieselbe ordnende Funktion zukommt,¹⁸ wie sie Anaxagoras dem *nous* zuschreibt.¹⁹ Ebenfalls in *De anima* schreibt Aristoteles, dass Demokrit die Begriffe „Geist“ und „Seele“ synonym verwendet habe.²⁰ Die Seele sei für diesen das, was in den Lebewesen die Bewegung bewirkt, und deshalb sei die Atmung auch bestimmend und ausschlaggebend für das Leben. Die Einatmung hindere die in den Lebewesen befindlichen Atome daran, sich auszusondern, sie erhalte das Leben und verhindere, dass die Seele aus dem Körper entweicht, denn in der Luft

¹⁶ Vgl. Hegel Bd.18, S.398

¹⁷ Platon, *Phaidon* 98 a,b,c

¹⁸ Vgl. Aristoteles, *De anima* 404a 7f.

¹⁹ Vgl. Ebd. 404a 25f.

²⁰ Vgl. Aristoteles, *De anima* 403b 31f.

befänden sich viele Atome und kleinste Körperchen, die er Geist und Seele nenne. Darum auch würde über Leben und Tod in der Ein- und Ausatmung entschieden: Wenn ein Lebewesen nicht mehr einatmet, stirbt es.²¹

Platon und Aristoteles haben sich in ihren Werken intensiv mit den Vorsokratikern auseinandergesetzt und so eine Unterscheidung zwischen *nous* und Seele erarbeitet. Bei Platon hängt der *nous* wesentlich mit dem vernünftigen Seelenteil zusammen, jedoch versteht er den *nous* auch als epistemologische Vernunft, als reine und klare göttliche Vernunft und Kraft oder auch als ein die Welt durchwaltendes und ordnendes Prinzip.²² Ähnlich postuliert auch Aristoteles einen aktiven *nous* (*nous poietikos*) und einen passiven *nous* (*nous pathetikos*). Der aktive *nous* ist als kreativer Intellekt, als trennbar vom Körper und vergänglich denkbar;²³ der *nous pathetikos* hingegen fungiert eher als ein ewiges intelligentes Prinzip.

2.1.2 Platon: Die Seele

Die Äußerungen zur Seele in Platons Dialogen sind vielfältig, zum Teil scheinbar widerstreitend und sie beleuchten verschiedene Perspektiven. Im *Phaidon* wird zum einen durch Sokrates der Körper als das „Gefängnis der Seele“ bezeichnet und auch die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen mentalen Zuständen und körperlicher Verfassung beschrieben. Hier entsteht der Eindruck, dass es Platon um eine generelle Trennung von Körper und Seele und die Abwertung des Körpers ging. Hier ist der Kontext zu beachten, in dem der Dialog *Phaidon* steht. Wesentlich ist die Frage, wie sich jemand verhalten soll, der sein Leben ganz auf die Philosophie ausrichten möchte. Die Antwort im Dialog lautet, er müsse sich von körperlichen Affekten befreien. Die Seele bedarf jedoch des Körpers, um über die Sinne zu Erkenntnissen zu gelangen, es besteht also notwendig eine Verbindung zwischen beiden – jedoch werden die Erkenntnisse nach Platon zunehmend präziser, je weniger sie sich auf den sinnlich wahrnehmbaren Bereich beziehen.²⁴ Zur Beschaffenheit und Funktion des menschlichen

²¹ Vgl. Gemelli Marciano 2013 S.377ff.

²² Vgl. Preus 2007, S.182

²³ Vgl. Ebd. S.183

²⁴ Vgl. Kammler 2013, S.30f.

Körpers äußert sich Platon nicht. Jedoch werden das Verhältnis von Seele und Körper und deren jeweilige Bestimmung im *Phaidon* – in den sogenannten Unsterblichkeitsbeweisen – näher ausgeführt. Mit der Anamnesislehre²⁵ muss angenommen werden, dass die Seele bereits vor dem Körper existiert. Dementsprechend wird der Körper dem Bereich des Sterblichen, Sichtbaren, Partikularen und Veränderlichen zugeordnet, die Seele dagegen dem Unsichtbaren, Reinen, Unveränderlichen, Göttlichen, Vernünftigen und Ewigen.²⁶ Die Seele ist dem Bereich des Göttlichen damit sehr nahe, jedoch nicht äquivalent, da dies die Verbindung mit dem Körper dies verhindert. Die Unteilbarkeit – und damit auch Unvergänglichkeit – der Seele wird in der *Politeia* weiter präzisiert. Zwar bestehe die Seele nicht aus verschiedenen Bausteinen, jedoch aus verschiedenen Teilen im Sinne von Vermögen.²⁷ Platon schlägt eine Dreiteilung der Seele in einen begehrenden, einen muthaften und einen vernünftigen Teil vor, die ihren Sitz jeweils in den Organen unterhalb des Zwerchfells, im Herzen und im Kopf haben. Die drei Teile treten miteinander in Konflikt, da beiden niederen von äußeren Regungen affiziert werden. Daher ist für Platon die Harmonie dieser Teile unter der Vorherrschaft des vernünftigen Teils das höchste Ziel. Gemeint ist jedoch nicht eine Repression durch den vernünftigen Teil. Jeder der Teile hat eine ihnen eigentümliche Anlage, die aber im jeweiligen Wirkungsbereich zum Positiven hin ausgebildet werden muss. Platon bestimmt das Verhältnis der Seelenvermögen in einem Gleichnis:

„Es [das Wesen der Seele] gleiche daher der zusammengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Der Götter Rosse und Führer nun sind alle selbst gut und guter Abkunft, die anderen aber vermischt. Und zunächst nun zügelt bei uns der Führer das Gespann, ferner ist von den Rossen das eine gut und edel und solchen Ursprungs, das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit. Schwierig und mühsam ist daher notwendig bei uns die Lenkung. Woher ferner die Benennungen sterblicher und unsterblicher Tiere stammen, müssen wir auch zu erklären versuchen. Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend.“²⁸

Im *Phaidros* finden sich also, wie in dieser Passage bereits anklingt, weitere Überlegungen zum Wesen der Seele. Diese sei ein lebensspendendes, umfassendes Prinzip und auch

²⁵ Platon, *Phaidon* 74a-c

²⁶ Ebd. 78c

²⁷ Vgl. Kammler 2013, S.55

²⁸ Platon, *Phaidros* 246a-c

Bewegungsenergie, weshalb sie nicht am Tod teilhaben könne.²⁹ Das Wesen der Seele und die Herkunft ihrer verschiedenen Bereiche werden weiter im *Timaios* erläutert. Allein der göttliche, vernünftige Teil ist demnach unsterblich.³⁰ Der begehrende und muthafte Teil vergehen hingegen mit dem Tod des Körpers:

„Diese [die vom Schöpfer selbst geschaffenen Wesen] aber, durch ihn [den Schöpfer] im Besitze der unsterblichen Seelensubstanz, bildeten, ihm nacheifernd, nunmehr rings um die Seele den sterblichen Körper und gaben ihm den ganzen Leib zu einer Art Gefährt. Zudem fügten sie ihm noch eine andere Art von Seele ein, nämlich die sterbliche, die Heimstätte gefährlicher und unvermeidlicher Erregungen [...]“³¹

Dieser unsterbliche Teil ist nicht mit dem Geist, dem *nous*, identisch, denn dieser kann sich nicht unmittelbar mit etwas anderem verbinden. Weiter beschreibt Platon im *Timaios* sehr ausführlich das Entstehen der Allseele, der einzelnen Seele und auch des menschlichen Körpers aus den vier Elementen.³²

2.1.3 Aristoteles: Seele, Form und Materie, Körper und Raum

Aristoteles folgt Platon darin, dass allgemeine Formen angenommen werden müssen, um erklären zu können, warum konkrete einzelne Dinge wie Menschen existieren und auch Erkenntnisgegenstände sein können. Jedoch betont er gegen Platon, dass diese Formen *in* den Dingen durch Wahrnehmung und Erfahrung erfassbar seien – und nicht durch die Erinnerung.³³ Eine weitere Gemeinsamkeit ist, dass auch Aristoteles versucht das Verhältnis von Glück und Tugend (*areté*) durch eine Seelenlehre zu erläutern, welche die Tugend als einen

²⁹ Vgl. Platon, Phaidros 245 c-e und Kammler 2013, S.52

³⁰ Vgl. Kammler 2013, S.84

³¹ Platon, Timaios 69

³² Vgl. Ebd. 31; 41-42; 69ff.

³³ Vgl. Rapp 2007, S.9

geordneten und harmonischen Zustand der Seele beschreibt. Aristoteles' Theorie über die Seele findet sich in dem Werk *De anima*, in welchem er sich mit der Seele an sich befasst, und dem Werk *Parva Naturalia*, welches von den Sinnen, sinnlich wahrnehmbaren Objekten, vom Schlafen und Wachen, der Lebenszeit und der Atmung handelt. In den *Parva Naturalia* spricht Aristoteles über die Seele als einem nicht stofflichen Formprinzip. Jedoch befindet sich die Seele an einem zentralen Ort, dem Herzen, von wo aus die Seele, *psyché*, durch *pneuma*, einer Art „vitaler Wärme“, welche den ganzen sichtbaren Körper des Lebewesens durchzieht und alle Lebensaktivitäten bewirkt,³⁴ alle vitalen Prozesse steuert.³⁵ In *De Anima* definiert Aristoteles die Seele als ein Wesen als Form(ursache) eines natürlichen Körpers, „der in Möglichkeit Leben hat“³⁶, dessen Wesen aber Vollendung (Entelechie), sei, also „Vollendung eines solchen Körpers.“³⁷

Der Natur ist ein Moment der Selbstbewegung immanent. Sie ist Ursache (*archae*) für Bewegung (*kinêsis*) und Ruhe (*stasis*), Form (*eidos*) und Gestalt (*morphe*), Stoff (*hylê*) und Ziel (*telos*). Durch die Beseeltheit unterscheidet sich ein toter von einem lebendigen Körper, der sich durch verschiedene Vermögen auszeichnet. Im zweiten Buch von *De anima* führt Aristoteles zudem aus, dass die Seele auf dreifache Weise zu bestimmen sei: als ernährende, als empfindende und als verständige (denkende) Seele. Dies entspricht auch den von Aristoteles angeführten Lebensformen. Den Pflanzen ist der ernährende Seelenteil zugeordnet, den Tieren der ernährende und empfindende und dem Menschen schließlich kommen alle drei Seelenteile zu. Er vereint in sich neben der noetischen auch die vegetative und die empfindende Natur.³⁸

Daraus folgt für Aristoteles, dass weder Form noch Materie für sich allein genommen bestehen können. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele – beziehungsweise, ob diese eins sind – ist nach Auffassung des Aristoteles daher schlicht unsinnig: Leib und Seele sind nicht eins und auch nicht verschieden voneinander, vielmehr handle es sich um ein Verhältnis, eine dynamische Beziehung von „bestehen aus“.³⁹ Am Anfang des zweiten Buches von *De anima* heißt es dazu:

³⁴ Vgl. Bos 2005, S.91

³⁵ Vgl. Ebd. S.91

³⁶ Aristoteles, *De anima* 1 412a 26-30

³⁷ Ebd. 1 412a 26-30

³⁸ Ebd. B2. 413b, 15- 414a, 2

³⁹ Vgl. Rapp 2007, S.175f.

"Und deshalb haben diejenigen eine richtige Auffassung, die annehmen, daß die Seele weder ohne Körper ist, noch (selber) ein Körper; denn sie ist kein Körper, wohl aber etwas (Prinzip), das zum Körper gehört, und liegt daher im Körper vor, und zwar in einem sobeschaffenen Körper. Nicht so, wie die früheren Philosophen sie in einen Körper einfügten, ohne näher zu bestimmen, in welchem und wiebeschaffenen Körper <sie vorliege>, obwohl doch offensichtlich nicht das Beliebige etwas Beliebiges aufnimmt."⁴⁰

Damit wird deutlich herausgestellt, dass ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Körper und Seele besteht und auch eine unlösbare Gebundenheit der Seele an den Körper existiert. Die Seele mit ihren drei Bestandteilen ist nach Auffassung des Aristoteles den menschlichen Sinnen und der menschlichen Erfahrung zugänglich und kein übersinnliches oder übernatürliches Phänomen.

Aristoteles hat in seiner Seelenlehre die Prinzipien untersucht, die den Körper zu einem lebendigen Wesen machen. Der Körper ist der Stoff, der durch die als ernährende, empfindende und verständige (denkende) Seele bezeichneten Prinzipien seine Form als Pflanze, Tier oder Mensch erhält. Alle sinnlich erfassbaren Dinge und Wesen verfügen nach Aristoteles über Materie, Stoff – alles Wirkliche, Lebendige ist geformter Stoff. Alle Körper sind demnach aus den Elementen, den einfachen Körpern, zusammengesetzt; das gelte auch für den menschlichen Körper. Dieser setze sich aus den Elementen Feuer und Erde zusammen.⁴¹

Über die Prinzipien, die für den Körper und den ihn umgebenden Raum im Allgemeinen gelten, hat sich Aristoteles nicht in seiner Seelenlehre geäußert, sondern in der *Physik*. Er stellt hier zunächst fest, dass die Hauptfrage seiner Vorgänger einem ersten Stoff, einem unendlichen, grenzenlosen Urstoff, galt. Diese Frage betrachtet er als problematisch, da die bisher gültige Definition eines Körpers beinhaltet, dass dieser begrenzt ist. Die Annahme eines unbegrenzten Körpers sei daher paradox.⁴² Aristoteles denkt das Unbegrenzte nicht als ein einzeln existierendes Ding, sondern als Eigenschaft, die ein Körper an sich habe – das Unbegrenzte bestehe nur in Relation zu den Körpern und nicht als der von den Vorsokratikern gesuchte Urgrund. Die Hauptüberlegung ist hier, dass ein außerhalb der seienden Dinge liegender Raum zwar der Möglichkeit nach unbegrenzt sein könne, jedoch immer als außerhalb von etwas, in Relation, betrachtet werden müsse und damit bereits ein spezifischer, definierbarer Raum sei.

⁴⁰ Aristoteles, De anima 414a, 35-44

⁴¹ Vgl. Müller 2006, S.96

⁴² Vgl. Aristoteles, Physik III 4 202b 20-34

Der Raum ist demnach also kein vom Körper isolierter Behälter, der gesondert von ihm existierte und betrachtet werden kann. Der Begriff des Raums ist damit eine abstrakte Bestimmung geworden, er ist bewegt und lebendig und beinhaltet viele Räume.⁴³ Die Körper, die sich miteinander im Raum befinden, beziehen sich nach Aristoteles wechselseitig aufeinander und bleiben dabei in ständiger Bewegung, *kinêsis*, durch Entstehen und Vergehen oder durch eine Ortsbewegung des Körpers. In diesem Kontext taucht auch der Begriff der Berührung auf. Der Begriffsbestimmung von „Berührung“ geht die Überlegung voraus, dass ein Körper immer an einem Ort sein muss, er befindet sich als das vom Raum Umfasste immer unmittelbar innerhalb des inneren Randes des Umfassenden. Durch die Trennbarkeit von Raum und Körper findet eine Berührung statt und es besteht hierbei kein Unterschied bezüglich der Größe oder Ausdehnung, denn die Ränder sich berührender Dinge seien immer an derselben Stelle. Die Grenzen eines jeden Körpers seien jedoch nur augenscheinlich strikt, undurchlässig und fest. In Kontakt mit Wasser, Luft, Feuer oder Erde seien alle Körper der Veränderung unterworfen und offen, obwohl dies teilweise erst nach einem längeren Zeitraum sichtbar wird. Am menschlichen Körper werde dies beispielsweise durch Schweiß oder die Atmung deutlich. Die Berührung hängt unmittelbar mit der Bewegung zusammen, ein Ding kann nur durch ein anderes, durch eine Berührung bewegt werden. Interessant ist am Entstehen und Vergehen von Dingen, dass die Materie (*hylê*) eine bestimmte Form (*eidos*) annehmen oder dieselbe auch wieder aufgeben kann. Die Form verleiht einer Sache, einem Ding, eine Art individuelle Identität; sie ist die Aktualität eines Gegenstandes. Die Materie ist das Potenzial und auch dasjenige, was bereits vor der Entstehung eines Gegenstandes vorhanden war und auch beim Vergehen noch für einen bestimmten Zeitraum erhalten bleibt.⁴⁴

„Wir reden von der Substanz [*ousia*] als von einer bestimmten Gattung dessen, was es gibt, und meinen damit (i) den Stoff, das, was nicht an sich ein „Dies“ ist [Material, nicht ein individuelles Ding irgendeiner bestimmten Sorte, z.B. Holz]; und (ii) die Gestalt oder Form, das, kraft dessen etwas ein „Dies“ genannt wird [die Gestalt oder Struktur, kraft deren irgendein Material, wie z.B. Holz, zu einem bestimmten Ding wird, wie z.B. zu einem Tisch]; und drittens (iii) das aus diesen [Stoff und Form] Zusammengesetzte [z.B. ein hölzerner Tisch]. Nun ist der Stoff Potentialität, die Form aber ist Wirklichkeit [...]“⁴⁵

⁴³ Vgl. Böhler 2009c, S.4

⁴⁴ Vgl. Rapp 2007, S.126f.

⁴⁵ Aristoteles, De anima II 1.412a3

Die Größe, Form und Beschaffenheit eines Körpers ist damit veränderbar – und damit verschieben sich auch seine Grenzen und die Relationen zu anderen Körpern. Ein Körper ist genau betrachtet als unbegrenzt anzusehen und muss, da er mit seinen äußeren Rändern immer schon an das Unbegrenzte angrenzt, es berühren und damit in einer Art Austausch stehen. Die Bedingung dafür unbegrenzt zu sein ist demnach ein Äußeres, ein direkt Angrenzendes zu haben.

2.1.4 Descartes' ontologischer Dualismus

Descartes vollzieht einen folgenreichen Bruch mit den antiken Theorien der Seele.⁴⁶ Er nimmt zwei Seinsprinzipien an, Körper und Geist, *res extensa* und *res cogitans*. Diese gänzliche Verschiedenheit von Geist und Materie begründet Descartes damit, dass ein Körper stets teilbar ist, der Geist hingegen nicht.⁴⁷ Das wesentliche Attribut der Seele ist das Denken, welches zugleich auch das Wesen des Menschen darstellt, wohingegen das wesentliche Attribut des Körpers das Ausgedehnt-sein ist.

„Daraus also, daß ich weiß, ich existiere und daß ich inzwischen bemerke, daß durchaus nichts anderes zu meiner Natur oder Wesenheit gehöre, als allein, daß ich ein denkendes Ding bin, schließe ich mit Recht, daß meine Wesenheit allein darin besteht, daß ich ein denkendes Ding bin. Und wenngleich ich vielleicht – oder vielmehr gewiß, wie ich später auseinandersetzen werde – einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch, - da ich ja einerseits eine deutliche Idee meiner selbst habe, sofern ich nur ein denkendes, nicht ein ausgedehntes Ding bin, und andererseits eine deutliche Idee, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist – soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann.“⁴⁸

Jedoch ist für Descartes klar, dass Geist und Körper in gewisser Weise miteinander in

⁴⁶ Vgl. Beckermann 2011, S.15

⁴⁷ Vgl. Descartes: Meditationen. Meditation 6, 36 [110] S.74

⁴⁸ Ebd. Meditation 6, 17 [98] S.67

Verbindung stehen, wie zum Beispiel bei körperlichen Symptomen wie dem Angstschweiß oder einem kognitiven Ausfall bei einer Ohnmacht.

„Es lehrt mich ferner die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich nicht nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. [...] Denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewusstseins.“⁴⁹

Die Wechselwirkung zwischen physischer und nicht-physischer Substanz erfolgt nach Descartes nicht direkt, sondern vermittelt über das Gehirn, das den Sitz der Seele darstellt. Die Wechselwirkung selbst erfolgt durch die Nervenbahnen.⁵⁰ Die Annahme einer kausalen Wechselwirkung von physischer und nicht physischer Substanz und der Begriff „kausal“ sind in diesem Zusammenhang problematisch, denn eine kausale Beziehung erfordert, dass jede Wirkung bereits in ihrer Ursache enthalten ist, was bei einer strengen Trennung der beiden Substanzen nicht möglich ist. Hierzu führt Descartes in seinem Werk *Leidenschaften der Seele* näher aus, dass der Einfluss vom Geist auf den Körper durch die Bewegung kleinster Körperpartikel, *spiritus*, erfolge.⁵¹ Die Seele sei mit dem ganzen Körper verbunden, wobei man die Seele weder „begreifen [könne], noch welchen Raum sie ein[nehme], oder daß sie kleiner würde, wenn man einige Glieder des Körpers abschnitte, denn sie trennt sich von ihm [dem Körper] gänzlich, wenn man den Gesamtzusammenhang seiner Organe auflöst.“⁵² Die besagten Körperpartikel (*spiritus*) sind kein Bestandteil des Bewusstseins oder der Seele, sie gehören dem Bereich der *res extensa* an.⁵³ Die konkrete Korrespondenz zwischen Seele und Körper beschreibt Descartes wie folgt:

„Fügen wir nun noch hinzu, daß diese kleine Drüse der Hauptsitz der Seele ist, der so zwischen den Hirnkammern, welche die Lebensgeister enthalten, aufgehängt ist, daß sie durch die Lebensgeister entsprechend den verschiedenen Bewegungen, die es bei den Sinneswahrnehmungen der Gegenstände gibt, bewegt werden kann, aber daß sie auch in

⁴⁹ Descartes: Meditationen. Meditation 6, 26 [102] S.69f.

⁵⁰ Vgl. Ebd. Meditation 6, 37-42 [111-114] S.74ff.

⁵¹ Vgl. Descartes, René: Die Leidenschaften der Seele. Artikel 32, 33, 34

⁵² Ebd. Artikel 30

⁵³ Vgl. Engelen 2010, S.111f.

verschiedener Weise durch die Seele bewegt werden kann, welche die Fähigkeit besitzt, entsprechend unterschiedliche Eindrücke aufzunehmen[...]. Umgekehrt ist auch die Maschine unseres Körpers so konstruiert, daß allein daraus, daß diese Drüse unterschiedlich durch die Seele oder eine andere Ursache bewegt ist, sie die umgebenden Lebensgeister in die Poren des Hirns schickt, die sie durch die Nerven in die Muskeln weiterleiten, mittels deren sie dann die Glieder bewegen.“⁵⁴

Mit diesem anatomischen Modell wird die Ambivalenz von Descartes' Denkansatz offenbar. Einerseits spricht er sich für einen Substanzdualismus aus, andererseits geht er um die Verbindung von Geist und Materie – und die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis – zu erläutern von mechanistischen Gesetzmäßigkeiten aus. Damit legt er den Grundstein für die Annahmen einer materiellen Verfassung der Welt als auch einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Substanzdualismus und Interaktionismus.

2.2 Versuche der Überwindung des Substanzdualismus

Spätestens seit Baruch de Spinoza haben sich große Teile der neuzeitlichen Philosophie mit der cartesianischen Spaltung in *res cogitans* und *res extensa* auseinandergesetzt. Im Folgenden werden, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, einige grundlegende Ansätze der modernen Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts zu Leib und Körper knapp dargestellt.

In der analytischen Philosophie und der sogenannten *Philosophy of Mind* wird das Leib-Seele-Problem im Zusammenhang mit den Einflüssen der gegenwärtigen Gehirnforschung und den empirischen Wissenschaften diskutiert. Analog dazu lehnen zentrale Positionen der analytischen Philosophie einen Dualismus von Geist und Körper zugunsten einer materialistischen Position ab, da sie von einer kausalen Geschlossenheit der physischen Welt ausgehen. Problematisch ist, dass diese metaphysische Basis und der Glaube an eine unmittelbare Zugänglichkeit der Welt durch objektivierende, messende Verfahren – unbeeindruckt von neuzeitlichen philosophischen Erkenntnissen – zumeist nicht hinterfragt

⁵⁴ Descartes, René: Die Leidenschaften der Seele. Artikel 34

und daher weiterverfolgt wird. Ein nicht diskursiver Zugang zum Leib sowie dessen kulturelle Disposition bleiben daher ausgeschlossen, beziehungsweise es bleibt der ontologische Status des Leibes im Rahmen dieser Grundlagen nicht nur ungeklärt, sondern ist nicht erklärbar. Fragen, welche die transzendentalen und kulturellen Bedingungen der positiven Wissenschaften betreffen, werden als unzulässig und unwissenschaftlich bezeichnet. Dieses Vergessen der Leiblichkeit des Menschen ist auf der Ebene der Ethik besonders problematisch, denn die körperliche Verfasstheit des Menschen ist ein essenzieller Grund und auch eine Voraussetzung für ethische Fragen, wie zum Beispiel die nach der Verletzbarkeit und Handlungsfähigkeit von Menschen.⁵⁵ Es entsteht der Eindruck, dass der Begriff des Körpers in der analytischen Philosophie nur in seiner physikalischen, deskriptiven Bedeutung aufgefasst wird, dass die Ontologie der analytischen Philosophie ein anderes Verständnis von Mensch und Person voraussetzt als die Ethik und damit ein Austausch und gegenseitige Beeinflussung unmöglich sind.⁵⁶

Eine verstärkte Thematisierung des Leibes beginnt in etwa mit dem 19. Jahrhundert mit Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche und wurde später auch von Vertretern der philosophischen Anthropologie wie Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner, sowie in der Phänomenologie von Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty geleistet. Die Ansätze von Plessner und Merleau-Ponty unterscheiden sich zwar sehr, beide gehen jedoch davon aus, dass der Weltbezug des Menschen ein leiblich-körperlicher ist und der Körper damit eine erkenntnistheoretische Rolle spielt. Sinnlichkeit und Leiblichkeit werden damit neben der Ratio zu einem wissenschaftlichen Gegenstand. In der gegenwärtigen Körperforschung sind vor allem zwei Zugangsweisen zu erkennen, durch welche der Körper-Geist-Dualismus überwunden werden soll: durch das Konzept der Verleiblichung und durch die Berücksichtigung des Weltbezugs.⁵⁷ Mit dem Konzept der Verleiblichung, vertreten durch Scheler, Plessner und Gehlen, wird auf die Tradition des Idealismus Bezug genommen; der Leib wird als die Ganzheit des Ichs gedacht.⁵⁸ Die Referenz auf den Weltbezug zielt hingegen darauf ab, den Einzelnen durch den Bezug zur Welt und zu den Anderen zu definieren, und wird unter anderem von Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas und Bernard Waldenfels vertreten. Weitere wichtige Impulse und Anregungen zur Überwindung des cartesianischen Dualismus kamen aus den Naturwissenschaften, die etwa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen, sich

⁵⁵ Vgl. Reichold 2004, 7f.

⁵⁶ Vgl. Ebd. 153

⁵⁷ Vgl. Petrovic-Ziemer 2011, S.143

⁵⁸ Vgl. Ebd. S.143

wissenschaftlich mit psychischen Phänomenen zu befassen, und der Psychologie seit Ende des 19. Jahrhunderts. Von Bedeutung ist hier unter anderem auch die Idee, das Seelische sei als Ausdruck der körperlichen Vorgänge deutbar, also ein Effekt körperlicher Ursachen, sowie Sigmund Freuds Theorie der Wechselwirkung von Seelischem und Körperlichem. Der Körper kann demnach auch die Verkörperung von seelischem Wirken sein.⁵⁹ Seit den 1970er Jahren spielen zudem konstruktivistische und neue kulturtheoretische Ansätze eine wichtige Rolle. In kulturwissenschaftlichen Arbeiten wird der Körper vor allem als Materialität beschrieben, als Medium für Einschreibung und Inszenierung. Das Phänomen des Leibes spielt hier selten eine Rolle, wohl weil die leibliche Funktionsweise nicht ohne ein Ich, ein Selbst dargestellt werden kann. Ein großer Verdienst kulturtheoretischer Untersuchungen liegt jedoch darin, gezeigt zu haben, dass der Körper – als eine nach außen hin präsente und zudem einem Selbst zugehörige Materie – diesem Selbst auch entfremdet werden kann. Der Körper wird hier als eine Art formbares Material gesehen, als eine Fläche von Einschreibungen, die dem jeweiligen Umfeld ausgesetzt ist. Weder Körper noch Leib können demnach als Teil einer unveränderlichen Natur angesehen werden.⁶⁰

2.3 Begriffliche Unterscheidungen: Leib und Körper

Vor dem Hintergrund der erfolgten Ausführungen zur Vorsokratik, Antike und Neuzeit wird im Folgenden nun ein Überblick über begriffliche Differenzierungen in Bezug auf die Termini ‚Leib‘ und ‚Körper‘ geboten. Der Fokus liegt dabei auf der Philosophie des Leibes, die auf der Phänomenologie Husserls basiert.

In der deutschen Sprache und der deutschsprachigen Philosophie besteht ein hohes Maß an Sensibilität für die Unterscheidung zwischen Körper und Leib, während in den romanischen Sprachen und der anglophonen Welt diese begriffliche Unterscheidung nicht existiert. Im Englischen ist mit *body*⁶¹ die Unterscheidung zwischen Körper und Leib nicht präsent weshalb

⁵⁹ Vgl. Petrovic-Ziemer 2011, S.144

⁶⁰ Vgl. Ebd. S.146f.

⁶¹ Natürlich wurden Wege der Übersetzung ins Englische oder auch Französische gefunden. Eine häufige Übersetzung für *Leib* ist *lived-body*. Im Französischen ist es der Ausdruck *corps animé* (*animate body*) welches

in der englischsprachigen Philosophie das Bewusstsein für die Unterscheidung der beiden Phänomene weitgehend fehlt⁶² - was sich auch in der begrifflichen Differenzierung und Problemverortung in der analytischen Philosophie zeigt. Die romanischen Sprachen kennen ebenfalls keine Unterscheidung zwischen Leib und Körper. Unter dem Einfluss der Phänomenologie hat sich allerdings insbesondere im Französischen ein Verständnis für den Unterschied ausgebildet, das sich in Begriffsverbindungen wie *corps propre* oder *corps humaine* artikuliert, woraus auch die Theorie des Leibes bei Merleau-Ponty erwachsen ist. So kann die grundlegende deutschsprachige Unterscheidung zwischen Leib und Körper, die Unterscheidung zwischen einer letztlich nur intuitiv und subjektiv zugänglichen leiblich-seelischen Entität und einer objektivierbaren und allgemein zugänglichen körperlichen Entität, in vielen europäischen Sprachen nur umschreibend benannt werden.⁶³

Ein Blick auf die Etymologie der Termini *Leib* und *Körper* ist hier hilfreich, da bereits in den sprachlichen Ursprüngen verschiedene Bedeutungen des Lebendig Seins deutlich werden. Etymologisch ist das althochdeutsche Wort *lip* mit den beiden Verben leben (*leben*) und bleiben (*pilipan*) verwandt: Leib bzw. *lip* bezeichnet demnach jemanden, der lebendig ist. Der Begriff Leib steht zudem für etwas Persönliches, meist in Verbindung mit „mein“. Als Gegenbegriff zum Leib etablierte sich der des Leichnams - eine Zusammensetzung aus *lip* und *hamo* (Kleid), dem „Kleid des Leibes“.⁶⁴ Der Leichnam bezeichnet daher etwas Äußerliches, Unbeseeltes, die körperliche Hülle für die darin wohnende Seele, durchaus im Sinne Platons. Der Begriff des Körpers entwickelte sich aus dem lateinischen *corpus*, der über die Medizin und Theologie in die deutsche Sprache Eingang fand und zunächst vor allem einen Leichnam oder Gebeine bezeichnete. In der Alltagssprache setzte sich der Begriff erst etwa ab dem späten 18. Jahrhundert durch und bezeichnete den Körper als etwas vor allem auch im medizinischen Sinne Objektivierbares. Der Körper kann diesem Verständnis nach ohne weiteres zum Gegenstand einer äußeren Betrachtung gemacht und Gegenstand einer Verallgemeinerung werden wie jedes andere Ding. Hieraus ergibt sich die Übertragung des Körperbegriffs auf physikalische Gegenstände. Der Körper wandelte sich zunehmend zu einer physikalischen Kategorie, die für alle voluminösen und schließlich im engeren Sinne festen Körper stand.⁶⁵ Der Leib dagegen wird in Abgrenzung dazu als nur subjektiv und durch die Sinne erfahrbar

den Leib aus einer psycho-physischen Perspektive beschreibt. *Leib* aus einer biologischen Sicht betrachtet wird mit *corps organique* (*organic body*) oder *corps vivant* (*living body*) wiedergegeben.

⁶² Vgl. Wieglerling 2014b, S.213

⁶³ Vgl. Ebd. 213

⁶⁴ Vgl. Ebd. 213

⁶⁵ Vgl. Petrovic-Ziemer 2011, S.148

dargestellt.

So wurde der Begriff des Körpers zu einem eher wissenschaftlich und der Leib zu einem eher poetisch konnotierten Begriff.⁶⁶ In dem Begriffspaar Leib-Körper sind viele philosophische Probleme somit bereits vorgezeichnet: Während der Körper eine in der Dritte-Person-Perspektive fassbare Entität fixiert, ist der Leib durch diese Perspektive nicht zu erfassen. Der Leib bezeichnet etwas Partikulares, Individuelles⁶⁷, Subjektives, das objektiv nicht vollständig erfassbar ist.⁶⁸

2.3.1 Exkurs zu Edmund Husserls phänomenologischen Grundlegungen

Da sich in Husserls Philosophie eine erste systematische Betrachtung der Leibthematik findet und sich alle Vertreter der Phänomenologie auf Husserl beziehen, ist an dieser Stelle auf die Grundzüge seines Denkens einzugehen. Eines seiner Anliegen war es, mit einer als Bewusstseinsphilosophie verstandenen transzendentalen Phänomenologie einem Letztbegründungsanspruch gerecht zu werden – dem das Phänomen des Leibes jedoch maßgeblich im Wege stand. In Husserls Phänomenologie geht es wesentlich um die transzendentalphilosophische Analyse der verschiedenen Erscheinungsweisen von Gegenständen beziehungsweise um das Bewusstsein, dem die Welt erscheint, die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und Erfahrung als solche.

Dies führt direkt zu seinem Begriff der Intentionalität. Die Einbeziehung der Subjektivität ist hier zentral, es handelt sich bei dem Erscheinen eines Gegenstandes immer um ein Erscheinen von etwas für jemanden. Gemeint ist mit einem intentionalen Gegenstand jedoch ausdrücklich

⁶⁶ Vgl. Wiegerling 2014b, S.212f.

⁶⁷ An dieser Stelle kann mit Jacques Derrida eingewendet werden, dass die subjektive, „individuelle“ Perspektive durch die Iteration anderer doch immer schon kulturell vermittelt ist. Derrida argumentiert, dass jedes (gelungenes) Zeichen eine Iteration, also Wiederholung und Zitat, sein müsse, um in einem System gesellschaftlich anerkannter Konventionen und Normen überhaupt erkennbar und so wiederum wiederholbar zu sein. Iterabilität bezeichnet nicht eine einfache Reproduktion, sondern betont die Wiederholung in der Differenz. Es wird mit dem gegebenen Kontext gebrochen und so unendlich viele neue Kontexte zu erzeugt. Die subjektive Perspektive ist daher zwar kulturell geprägt, jedoch lässt sich durch die spezifische Wiederholung und Zusammensetzung der Kontexte von einer subjektiven Individualität sprechen. (Vgl. Derrida 2001, S.36ff.)

⁶⁸ Vgl. Wiegerling 2014b, S.212f.

der wirkliche Gegenstand selbst, nicht das mentale Konstrukt oder die innere Repräsentation desselben. Das leibliche Subjekt legt dabei die Perspektive an, in welcher der Gegenstand erscheint. Denn es sei nicht möglich, einen Gegenstand in seiner Gesamtheit zu erfassen, er transzendiere ständig sein Gegebensein. Was Husserl mit Intentionalität hingegen nicht meint, ist eine objektivistische oder naturalistische Auslegung derselben. Das Bewusstsein ist nicht als ein leeres Gefäß zu verstehen, welches an sich in keiner Beziehung zur Welt steht und nur durch äußere Einwirkung als ein Gegenstand mit einem anderen Gegenstand kausal in Beziehung tritt. Genausowenig trifft die subjektivistische Ansicht zu, in der die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand und dem Bewusstseinsakt verschwindet, indem die Intentionalität als innere Beziehung zu einem wirklich oder fiktiv existierenden Gegenstand innerhalb des Bewusstseins verstanden wird. Auch die Ansicht des Repräsentationalismus lehnt Husserl ab, da hier die Wahrnehmung als eine Beziehung zwischen getrennt voneinander existierenden Subjekten und Objekten angesehen wird. Die Wahrnehmung kommt demnach dadurch zustande, dass ein äußeres Objekt sinnlich auf das Subjekt einwirkt, indem es in dessen Bewusstsein abgebildet, beziehungsweise repräsentiert wird. Intentionalität ist nach Husserl nichts, was auf eine äußere Beziehung angewiesen ist, sondern eine Eigenschaft des Bewusstseins, das Vermögen und Erlebnis, sich auf einen wirklichen oder fiktiven Gegenstand zu richten.

Husserl bestreitet außerdem, dass der intentionale Gegenstand – ein Objekt der eigenen Intention – ein immanenter Bewusstseinsinhalt ist, der auf einen wirklichen Gegenstand zurückzuführen sei. Es ist seines Erachtens nach nicht sinnvoll, den wirklichen von dem intentionalen Gegenstand zu unterscheiden.⁶⁹ Trotzdem stelle sich die Frage, wo eine Analyse der Wesensstruktur des Bewusstseins und damit eine philosophische Untersuchung in diesem Sinne überhaupt, ansetzen und beginnen kann.

Nach Husserl ist dies möglich, indem wir von der natürlichen Einstellung⁷⁰ ausgehen, ihre Gültigkeit jedoch einklammern, eine *Epoché* und transzendente Reduktion vornehmen.⁷¹ Die *Epoché* bezeichnet dabei die Bedingung der Möglichkeit für die Reduktion, die Ausschaltung der „natürlichen“, unreflektierten metaphysischen Einstellung. Die Reduktion dagegen meint die

⁶⁹ Vgl. Zahavi 2009, S.21

⁷⁰ Husserls Forderung an die Wissenschaften war es sich darauf zu besinnen, dass sie selbst letztendlich aus der menschlichen Lebenswelt entstehen. Diese Lebenswelt ist für Husserl die vortheoretische und noch unhinterfragte Welt der natürlichen Einstellung, in ihr leben, denken und handeln wir. Die natürliche Einstellung dient als Basis, um in die phänomenologische Einstellung überzugehen.

⁷¹ Vgl. Hua 1, S.63f.

Thematisierung der Korrelation zwischen Subjektivität und Welt.⁷²

„Es gilt insbesondere und vor allem, zu zeigen, dass sich dem Philosophierenden durch die Epoché eine neue Art des Erfahrens, des Denkens, des Theoretisierens eröffnet, in der er, über sein natürliches Sein und über die natürliche Welt gestellt, nichts von ihrem Sein und ihren objektiven Wahrheiten verliert.“⁷³

Die Gültigkeit der natürlichen dogmatischen Einstellung ist damit gebrochen, die Einstellung zur Wirklichkeit hat sich verändert. Gemeint ist nicht eine Abwendung von der wirklichen Welt hin zur ausschließlichen Innerlichkeit, die *Epoché* impliziert vielmehr eine Erweiterung der Wahrnehmung, führt hin zur transzendentalen Subjektivität, zum Bewusstsein. Das transzendente Subjekt stellt die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens dar. Es ist nicht ein abstraktes, ideales oder allgemeines Subjekt, sondern ganz konkret die eigene, individuelle Subjektivität, denn dieser wird die Gegebenheit eines Gegenstandes bewusst. Jedoch ist das individuelle Bewusstsein mit der natürlichen Welt verflochten, da es immer ein Bewusstsein von dieser Welt ist.⁷⁴

Um ein Bewusstsein von der Welt zu haben und die Gegebenheit eines Gegenstandes wahrnehmen zu können, bedarf es jedoch auch der Sinne – und damit eines Leibes. Die leibliche Existenz gehört damit zur Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von etwas für das Bewusstsein.

Nach Merleau-Ponty bildet Husserls transzendente Reduktion auch die Voraussetzung seiner Analyse des *Zur- und In-der-Welt-seins*, wobei er im Vorwort zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* auch die These vertritt, dass die Reduktion nicht vollständig durchführbar sei.

Nach Husserl ist die Wirklichkeit ein Systemgeflecht aus Gültigkeit und Sinn, welches einer subjektiven Perspektive bedarf, um sich manifestieren, entwickeln und entfalten zu können. Daher ist es nicht möglich, von einer bewusstseins- oder subjektunabhängigen Welt zu sprechen, die Welt also objektivistisch zu interpretieren.⁷⁵

In Husserls Überlegungen spielt die Intersubjektivität eine bedeutende Rolle bezüglich der Konstitution von Subjekt und Welt.⁷⁶ Das Moment von ganzheitlicher Beweglichkeit, Ver- und Eingebundenheit, beziehungsweise dem *Sein-zur-Welt* wie es Merleau-Ponty später nennt, erscheint hier evident. Die Trennung Subjekt-Objekt wird unterlaufen und die Bezogenheit

⁷² Vgl. Hua 1, S.61

⁷³ Hua 6, S.154f.

⁷⁴ Vgl. Hua 1, S.79f.

⁷⁵ Vgl. Hua 3, S.120

⁷⁶ Vgl. Hua 1, S.166

zwischen Subjekt und Welt untersucht – nach Merleau-Ponty sind diese untrennbar voneinander.

Wie auch bei Merleau-Ponty ist bei Husserl eine Analyse der Wahrnehmung essenziell mit der Untersuchung des Leibes verbunden. Dieser ist als transzendentaler Ausgangspunkt die Bedingung der Möglichkeit des Wahrnehmens, dem damit zusammenhängenden Horizont und der Perspektiven. Der Leib ist unser Ausgangs- und Gesichtspunkt zur Welt, der nie verlassen werden kann und uns dazu zwingt, eine Perspektive, eine Position einzunehmen – denn ohne eine Position sind wir der Welt nicht zugehörig.

Der Leib ist damit einerseits das einzige Tor zur Welt, über das wir in unserm Dasein verfügen. Jedoch kann sich dieses Tor auf Grund von bestimmten körperlichen oder geistigen Fähigkeiten aber auch schließen oder weiter öffnen. Der Leib ist Medium und zugleich Gegenstand der Weltaneignung. Eine perspektivische Erscheinung setzt sowohl etwas, das erscheint, als auch jemanden, dem es erscheint, voraus. Der Leib leistet den größten Widerstand gegen Husserls Evidenz- und Letztbegründungsansprüche, er ist mehr als eine Bewusstseinserscheinung, nicht nur ein reines Bewusstseinsphänomen. Man kann sich nie vom eigenen Leib abwenden – der Leib ist immer schon das „hier“. Und doch ist dieser Standpunkt nicht statisch durch unsere Lebendigkeit und Beweglichkeit, wodurch es möglich ist, Raum zu erfahren. Wahrnehmung setzt leibliches Selbstempfinden, kinästhetisches Bewusstsein als eine Form davon und Bewegung voraus.

Hinsichtlich des Zusammenhangs von Subjektivität und Leiblichkeit und von fungierendem, subjektivem Leib und erfahrendem, objektivem Leib unterscheidet Husserl zwischen einem (1) unthematischen, vorreflexiven, lebendigen Leibbewusstsein, das räumliche Erfahrung ermöglicht und der (2) thematischen Erfahrung des Leibes als Objekt.⁷⁷ Die Erfahrung des Leibes als Objekt, *res extensa*, kann immer nur von einem Subjekt vollzogen werden, das bereits leiblich existiert, es handelt sich um eine Selbstobjektivation des fungierenden Leibes. In diesem Sinne gibt es keinen passiven Leib als Objekt, der von einem aktiven Subjekt gesteuert wird. Der Leib hat vielmehr eine Doppelseitigkeit: Ein Inneres als Willensstruktur, Dimension des Empfindens sowie auch unwillkürliche Regungen und ein Äußeres als visuell und taktil Erscheinendes.⁷⁸ Der Leib mit dieser Doppelseitigkeit konstituiert sich darüber hinaus auch als historische Entität, er verfügt über ein Erinnerungsvermögen, welches mit der je eigenen Erfahrung zusammenhängt.

⁷⁷ Vgl. Zahavi 2009, S.105

⁷⁸ Vgl. Ebd., S.108

Bei Husserls Analyse des Leibes handelt es sich um eine transzendentalphilosophische Untersuchung mit weitreichenden Konsequenzen für das allgemeine und prinzipielle Verständnis der Beziehung von Subjektivität und Welt.

2.3.2 Maurice Merleau-Pontys Konzept der leiblichen Existenz

Merleau-Ponty versucht in seinem Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Bewusstseinsphilosophie Husserls um eine Theorie der leiblichen Existenz zu erweitern. Er wendet sich gegen den Anspruch einer Letztbegründung wie sie Husserl versucht, indem er das Problem der bewusstseinsphilosophischen Unfassbarkeit des Leibes verschärft. Merleau-Ponty begreift den Eigenleib, *corps propre*, als Medium zur Welt und Verankerung in ihr, er betrachtet die Aspekte der Weltorientierung, Welthabe und Weltstiftung. Er greift die Vorstellung von der Doppelseitigkeit des Leibes von Husserl auf, versucht aber nicht, dieses Phänomen durch eine höhere Bewusstseinsinstanz zu erklären. Der Leib zeigt sich für Merleau-Ponty als Ort des Vollzuges des *Zur-Welt-Seins*, es drückt sich eine Form der Intentionalität aus, die auch an Husserls vorbewusste Intentionalität erinnert. Der Leib und damit der Mensch als *Sein-Zur-Welt* seien jedoch nicht nur eine die Welt vermittelnde raumzeitliche Entität, sondern auch Ausdruck einer Wirkmöglichkeit. Der Leib hat auch hier zwei Seiten: eine aufnehmende – dem Leib widerfährt etwas von außen - und eine aktive, bei der auf die Welt eingewirkt wird.

In seiner Ausführung zum Problem des Leibes bezüglich Erfahrung und Denken und seiner Kritik an der objektivierenden Sichtweise der Wissenschaften auf den Leib in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* stellt Merleau-Ponty vier wesentliche Punkte heraus: Zunächst betont er die Relevanz einer subjektiven Perspektive, die nie allumfassende, objektive Perspektive sein kann. In diesem Zusammenhang hält er fest, Empfindungen würden nicht durch einen subjektunabhängigen Reiz im Individuum ausgelöst, sondern durch das sinnliche Empfangen des Organismus. Dies sei nur möglich durch einen vollziehenden Leib, das heißt ein „Ich“ und ein agierender Leib. Weiterhin führt er am Beispiel des Phantomgliedes den Unterschied zwischen objektiven Prozessen, *An-sich-sein*, subjektiven Gedanken und *Für-sich-sein* aus und bringt so den vermittelnden Begriff *Zur-Welt-sein* ein. Im Anschluss daran wird die

Bedeutung der Zeit in diesem Kontext herausgearbeitet, sowie die des Leibes und des *Zur-Welt-seins*. Die Geschichtlichkeit des Menschen wird so ebenfalls thematisiert.

Am Beginn steht eine Ausführung zum Problem des Leibes: Der Ausgang vom eigenen Leib, einem bestimmten Gesichtspunkt, schränke die objektive Sicht insgesamt gesehen ein, man könne einen Gegenstand nie aus einer umfassenden Perspektive sehen. Einen Gesichtspunkt zu haben sei jedoch transzendente Bedingung der Möglichkeit der Sicht, die Einschränkung der Sicht selbst sei demnach transzendente Bedingung der Möglichkeit. Das heißt also, durch eine einschränkungslose, sozusagen objektive Sicht, könnte man gar nichts mehr sehen, man wäre blind. Der Gesichtspunkt, der Leib, sei damit transzendente Bedingung der Möglichkeit der Sicht und Beschränkung zugleich.⁷⁹ Merleau-Ponty kritisiert auf dieser Basis die Betrachtung des Leibes als einen Gegenstand und die mechanistische Physiologie. Ein wichtiger Punkt ist auch das Zusammenspiel von äußerem Reiz und Sinnesorgan – der Organismus begreift durch Sinnesreize Erregungsformen, auf die er jedoch „gestimmt“ sein muss. Ist ein Sinnesorgan nicht auf einen bestimmten Reiz ausgelegt oder darauf sensibilisiert, gehe dieser an ihm vorbei. „Die(se) Funktion des lebendigen Leibes kann ich nur verstehen, indem ich sie selbst vollziehe, und in dem Maße, in dem ich selbst dieser einer Welt sich zuwendender Leib bin.“⁸⁰ Das Leben funktioniere nicht als ein Vorgang in dritter Person, es sei notwendig, sich auf den Leib als jetzt erfahrenden Leib einzulassen, ihn nicht als ein Objekt zu sehen. Anhand des Beispiels des Phantomgliedes und der Unzulänglichkeit der physiologischen und psychologischen Erklärung erklärt Merleau-Ponty den Unterschied zwischen objektiven Prozessen, *An-sich-sein*, und subjektiven Gedanken, *Für-sich-sein*,⁸¹ und führt so den vermittelnden Begriff des *Zur-Welt-sein* ein. Dies bedeute die Einheit von Ich und agierendem Leib, das *Zur-Welt-sein* als Bewegung des Seins zur Welt, als Vermittlung zwischen Psychologie und Physiologie, dem Innen und Außen durch *Existenz*, dem *zur-Welt-sein* und Welt haben.⁸² Eine weitere Überlegung ist, dass ein Lebewesen, indem es existiert, sich in einer bestimmten Art und Weise verhält, sich in einem Milieu verankert. Jedoch lässt sich das *Zur-Welt-Sein* nicht auf die Summe der Reflexe oder Akte des Bewusstseins reduzieren, Merleau-Ponty geht von einer von allen Reizen unabhängigen Konsistenz der Welt aus:

„Der Reflex, insofern er dem Sinn einer Situation sich öffnet, die Wahrnehmung, insofern sie jeder erkenntnismäßigen Gegenstandssetzung zuvor eine Intention unseres ganzen

⁷⁹ Vgl. Merleau-Ponty 1966, S.92ff.

⁸⁰ Ebd. S.99

⁸¹ Vgl. Ebd. S.101

⁸² Vgl. Ebd. S.102

Seins verkörpert, sind Weisen der präobjektiven Sicht, die wir als das Zur-Welt-Sein bezeichnen.“⁸³

Der Leib ist demnach das Vehikel des *Zur-Welt-seins*. Einen Leib zu haben bedeutet, sich in einem bestimmten Milieu zu bewegen, sich mit bestimmten Vorhaben zu identifizieren und sich darin zu engagieren. Der eigene Leib ist der Mittel- und Angelpunkt der Welt, der diese in der Bewegung des Lebendig-seins zugleich umfasst. Der Leib als Tor zur Welt ist jedoch kein statisches, von der Außenwelt unbeeinflusstes Medium zur Welt, vielmehr erwächst er durch den Kontakt mit anderen und befindet sich daher auch selbst in einer ständigen Veränderung und Bewegung. Man tritt durch den Leib in ein Wechselverhältnis mit der Welt, sie kann nur durch den Leib bewusst werden – und zugleich wird man sich selbst nur im Durchgang durch die Welt bewusst.⁸⁴ Die Einheit von Leib und Seele stellt dabei keine willkürliche äußerliche Verbindung von Innen und Außen dar, sondern diese Verbindung vollzieht sich vielmehr in der Bewegung der Existenz selbst immer neu von Augenblick zu Augenblick,⁸⁵ wobei dies nicht die ausschließliche Existenzweise des Menschen ist: Der Mensch wird bei Merleau-Ponty auch als ein geschichtliches Wesen gesehen, alle Erfahrung wirkt – bewusst oder unbewusst – in die aktuelle Gegenwart hinein.

Merleau-Ponty's Resümee dieser Überlegungen ist die Entdeckung, dass schon im Leib selbst die Existenz liegt. Im Zuge der Leiberfahrung beschreibt Merleau-Ponty die Ständigkeit des Eigenleibes so, dass als ein die Welt sehender, berührender, der eigene Leib selbst nie im Stande ist, selbst gesehen oder berührt zu werden. Er vermag daher nie Gegenstand, völlig konstituiert zu sein.

„[...] ich beobachte äußere Gegenstände mit meinem Leib, hantiere mit ihnen, betrachte sie, gehe um sie herum, doch meinen Leib selbst beobachte ich nie: um dazu im Stande zu sein, brauchte ich einen zweiten Leib, der wieder seinerseits nicht beobachtbar wäre. Sage ich, mein Leib sei stets von mir wahrgenommen, so sind diese Worte also nicht in einem bloß statischen Sinn zu verstehen; in der Gegenwärtigung des Eigenleibes muss etwas sein, was jederlei Abwesenheit der auch nur Variation als undenkbar ausschließt.“⁸⁶

Ähnlich bestimmt sei auch das ursprünglich eigene Verhältnis, in dem die Teile des Leibes zueinander stehen. Jeder Mensch sei sich der Stellung seiner Glieder aufgrund eines

⁸³ Merleau-Ponty 1966, S.104

⁸⁴ Vgl. Ebd. S.106

⁸⁵ Vgl. Ebd. S.113f.

⁸⁶ Ebd. S.116

umfassenden, intentionalen Körperschemas unmittelbar bewusst. Der Umriss des Leibes bildet eine Grenze, die von gewöhnlichen Raumbeziehungen unüberschritten bleibt.

„In gleicher Weise ist auch mein ganzer Körper für mich kein Gerüst räumlich zusammengestellter Organe. Ich habe ihn inne in einem unteilbaren Besitz, und die Lage eines jeden meiner Glieder weiß ich durch ein sie alles umfassendes *Körperschema*.“⁸⁷

Das Körperschema ist jedoch ein mehrdeutiger, dynamischer Begriff, so auch in Hinblick auf die Räumlichkeit: Diese bezieht sich im Kontext von Leib eher auf die Situationsräumlichkeit, weniger die Positionsräumlichkeit. Das heißt, dass sich die Räumlichkeit des Leibes weniger auf seine äußere Räumlichkeit, die *Position*, die man beispielsweise bei einem äußeren Gegenstand wahrnehmen kann,⁸⁸ bezieht, sondern dass der eigene Leib als Bereitstellung für eine bestimmte Aufgabe in einer bestimmten *Situation* erscheint.⁸⁹ Der Leib ist damit als ein beweglicher Orientierungspunkt zu verstehen. Man setzt sich von hier aus, der je eigenen Perspektive, in Beziehung zu etwas. Letzten Endes kann der Leib daher nur dadurch bestimmt sein, dass er auf eine Aufgabe hin ausgerichtet ist, auf diese hin existiert: Das *Zur-Welt-sein* des Leibes.

Wie dargelegt, stellt der Leib keine statische Größe dar, sondern ist dynamisch, er vollzieht seine Räumlichkeit in einem ständigen Handeln und verbindet sich auf diese Weise mit Raum und Zeit.⁹⁰ Merleau-Ponty führt weiter aus, dass Gegenstände und Raum unserer Erkenntnis nicht gegenwärtig sein können, ohne es auch für unseren Leib zu sein.

„(...) das Bewußtseinsleben - als erkennendes, begehrendes, oder wahrnehmendes Leben - sei getragen von einem „intentionalen Bogen“, der um uns her unsere Vergangenheit, unsere Zukunft, unsere menschliche Umwelt, unsere physische Situation, unsere weltanschauliche Situation, unsere moralische Situation entwirft, oder vielmehr es bewirkt, daß wir in all diesen Beziehungen situiert sind. Dieser intentionale Bogen ist es, der die Einheit der Sinne, die Einheit der Intelligenz und die Einheit von Sinnlichkeit und Motorik ausmacht.“⁹¹

Das Bewusstsein gleicht damit einem aktiven Entwerfen, wobei zu beachten ist, dass Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist und sich immer auf eine bereits vorhandene

⁸⁷ Merleau-Ponty 1966, S.123

⁸⁸ Vgl. Schrage 2009, S.73

⁸⁹ Vgl. Merleau-Ponty 1966, S.125

⁹⁰ Vgl. Schrage 2009, S.73

⁹¹ Merleau-Ponty 1966, S.164f.

Lebenswelt stützen muss. Das Bewusstsein entwirft sich in die Naturwelt, hat so einen Leib und entwirft sich in eine Kulturwelt. Es hat daher eine Habitualität, denn es kann nur Bewusstsein sein, indem es sich zu den in der absoluten Vergangenheit der Natur oder zu den in der personalen Vergangenheit gegebenen Bedeutungen verhält.⁹² In aller Erfahrung drückt sich die Bewegung der Existenz aus, alle Erfahrung und Eindrücke ergeben als intersensorische Einheit eine Welt. Die Bewegung und der Raum, in dem diese stattfindet, stehen in Beziehung zueinander, sie gehören im Prinzip ein und demselben Ganzen an, dass nur begrifflich künstlich getrennt werden kann: „Bewusstsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.“⁹³ Das Bewusstsein wird als Beziehung zu praktischen und theoretischen Gegenständen begriffen, als *Zur-Welt-sein*, nicht als Vorstellung – denn so könnte es auch nur zu Vorstellungen in Beziehung treten, nicht zu den Dingen selbst. Der Leib ist analog dazu nicht als Gegenstand unter anderen Objekten, sondern als Vehikel des *Zur-Welt-seins* zu verstehen. Man handelt durch ihn hindurch in der Welt, durch ihn als Medium. Der Leib hat seine Welt und sowohl die Gegenstände als auch der Raum unserer Erkenntnis können uns selbst nicht gegenwärtig sein, ohne es auch für unseren Leib zu sein.⁹⁴ Hieraus folgt, dass der Leib sich nicht in Raum und Zeit befindet, sondern Raum und Zeit einwohnt, Faltung von Raum und Zeit selbst ist, er umfasst sie mit der Weite der eigenen Existenz.

Das Sein als Leib bedeutet, immer auch an eine bestimmte Welt, die der eigenen Perspektive, geheftet zu sein. Daraus erschließt sich auch, dass die Raumwahrnehmung, die Räumlichkeit des Dinges, und die Dingwahrnehmung, das Dingsein des Dinges, ein nicht zu trennender Problemkomplex sind. In der Einheit des Leibes verhält es sich genauso: Die verschiedenen Teile des Leibes und seine visuellen, taktilen und motorische Aspekte setzen sich nicht schrittweise koordiniert zusammen. Diese Versammlung ist bereits gegeben und kann nicht von außen auf Gesetzmäßigkeiten hin betrachtet werden. Merleau-Ponty zieht daher die Parallele vom Leib als einem Kunstwerk im Gegensatz zu einem physikalischen Gegenstand, der durch das Gesetz einer bestimmten Anzahl miteinander variabler Koeffizienten definiert ist.⁹⁵ An einer anderen Stelle vergleicht er das Sein des Leibes in der Welt mit dem des Herzens im Organismus, das alles am Leben erhält, ernährt und beseelt und mit ihm ein einziges System bildet.⁹⁶

In diesem Zusammenhang steht die Gewohnheit als motorischer Erwerb einer neuen Bedeutung und die perzeptive Gewohnheit als Erwerb einer Welt, was auch für die Frage nach

⁹² Vgl. Merleau-Ponty 1966, S.166

⁹³ Ebd. S.168

⁹⁴ Vgl. Ebd. S.168f.

⁹⁵ Vgl. Ebd. S.181

⁹⁶ Vgl. Ebd. S.239

der Modifizierung des menschlichen Körpers ein zentraler Punkt ist. Obwohl jede Art von Gewohnheit letztendlich sowohl motorisch als auch perzeptiv ist, werden beide getrennt erläutert. Durch die motorische Gewohnheit kann die Natur des Leibraumes verstanden werden: So schreibt Merleau-Ponty, dass eine Erneuerung des Körperschemas möglich ist, was er am Beispiel eines Blindenstocks verdeutlicht: Der Blinde nimmt seinen Blindenstock während er diesen benutzt, nicht mehr als einzeln und getrennt von sich selbst wahr, sondern der Stock ist ein Teil seiner Sinneszone geworden.⁹⁷ Es handelt sich hierbei nicht um ein schnelles Abschätzen des Abstandes zwischen dem Stock, dem Leib und dem jeweiligen Gegenstand. Die Gewohnheit ist Ausdruck des Vermögens, das eigene Sein zur Welt zu erweitern, beziehungsweise die eigene Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln. Die Gewohnheit gründet nicht im Denken oder dem objektiv erfassbaren Körper, sondern im Leib als weltvermittelnder Instanz, der einzigen Möglichkeit, überhaupt eine Welt zu haben. Durch die perzeptive Gewohnheit dagegen wird die allgemeine Synthese des eigenen Leibes verständlich.

„Ist der Stock zum vertrauten Instrument geworden, so weicht die Welt der Gegenstände zurück und beginnt nicht mehr an der Haut der Hand, sondern erst am Ende des Stockes. Man mag zu sagen versucht sein: im Durchgang durch die vom Druck des Stocks auf die Hand hervorgerufenen Empfindungen konstruiere der Blinde den Stock und dessen verschiedene Positionen, welche dann ihrerseits einen Gegenstand zweiter Potenz vermitteln, den äußeren Gegenstand. [...] Doch die Gewohnheit besteht gerade nicht im Interpretieren des Drucks des Stocks auf die Hand als Zeichen einer bestimmten Stellung des Stocks und dieser als Zeichen eines äußeren Gegenstandes, da sie uns vielmehr im Gegenteil der Notwendigkeit solcher Interpretationen enthebt. Der Druck auf die Hand und der Stock sind nicht mehr gegeben, der Stock ist kein Gegenstand mehr, den der Blinde wahrnehme, sondern ein Instrument, mit dem er wahrnimmt. Er ist ein Anhang des Leibes, eine Erweiterung der Leibsynthese.“⁹⁸

Die Bewegungsgewohnheit ist als eine Erweiterung der Existenz in Korrelation mit der Wahrnehmungsgewohnheit als Erwerb einer Welt zu sehen. Neue Dinge zu erlernen, wie zum Beispiel das Farbsehen, bedeutet letztlich nichts anderes, als das Körperschema durch eine neue Art und Weise des Sehens, einen Stil, zu bereichern und es daraufhin neu zu organisieren. Unser Leib ist ein System von Bewegungs- und Wahrnehmungsvermögen, kein Gegenstand für

⁹⁷ Vgl. Ebd. S.172f.

⁹⁸ Ebd. S.182

ein „Ich denke“. Der Leib ist ein Ganzes erlebter und gelebter Bedeutungen.

3. Technische Verbesserung des Menschen und Heilung durch Hightech-Medizin

In der Diskussion um den Einsatz von modernen Technologien am Menschen spiegelt sich auch die Unsicherheit gegenüber dem Verhältnis von Körper und Seele wider.

Welche Implikationen haben möglicherweise schwere Eingriffe am Körper auf die Seele, die Psyche, die Identität, das eigene Selbstverständnis? Findet durch die körperliche Veränderung eine Entfremdung statt? Ist der Mensch in diesem Sinne überhaupt trennbar in eine äußere Erscheinung und eine Art Innerlichkeit? Besteht außerdem in weiterer Folge die Möglichkeit, dass sich die Veränderung Einzelner langfristig auf Gesellschaft und Umwelt auswirkt?

Zentrale Begriffe in diesem Themenbereich sind die Vollkommenheit oder Perfektion, die Verbesserung oder Leistungssteigerung und die Heilung. Diese werden im Folgenden weiter ausgeführt, präzisiert und vernetzt.

3.1 Das Streben nach Vollkommenheit

Wie schon in der antiken Philosophie und auch in Mythen⁹⁹ offenbar wird, ist das Streben des Menschen nach Vollkommenheit vermutlich so alt wie die Menschheit selbst. Dieses Streben steht in engem Zusammenhang mit dem Verständnis von Körper und Seele und auch der Frage, was einen guten Menschen und ein gutes Leben ausmache. Analog zum Verständnis von Körper und Seele haben sich sowohl das Verständnis von Vollkommenheit, als auch die Mittel und Wege dorthin im Laufe der Zeit verändert. Stand mit Platon und Aristoteles noch die Vollkommenheit der Seele, die Ausbildung bestimmter Tugenden und die Verwirklichung der naturgegebenen Talente zum Wohle der Gesellschaft und des Staates im Vordergrund, verlagerte sich mit den neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Möglichkeiten das Streben

⁹⁹ Hier wird oft auf den Ikarus-Mythos hingewiesen. Dieser wird meist so gedeutet, dass der Absturz und Tod des Ikarus die Strafe der Götter für seinen übermütigen Höhenflug gewesen seien, denn er war mit seinen künstlichen Flügeln aus Federn und Wachs der Sonne zu nahe gekommen. Ein noch älteres Werk ist das Gilgamesch-Epos, in dem die Suche nach Unsterblichkeit thematisiert wird.

nach Perfektion in den Bereich der individuellen Verbesserung von Kognition und Körper. Die sogenannte „transhumanistische“ Position nach Nick Bostrom nennt neben den individuellen Vorteilen als Antrieb für eine Verbesserung auch eine kollektive Verbesserung der Menschheit zum Wohle aller.¹⁰⁰

3.1.1 Vollkommenheit: Zweck und Mittel bei Platon und Aristoteles

In der Antike findet sich ein Beispiel für das Streben nach technischer Vollkommenheit in Platons *Politeia*. Jedem Menschen kommt in diesem Idealstaat eine seinen natürlichen Anlagen und Fähigkeiten entsprechende Aufgabe zu, durch die er sich vervollkommen kann. Aus Platons Perspektive kann man sogar sagen, dass Vollkommenheit nur dann möglich ist, wenn eine der Begabungen und Fähigkeiten entsprechende, moralisch gute Aufgabe im Staat ausgeführt wird – denn führt man eine nicht dem Potential entsprechende Aufgabe aus, wird sich nie Perfektion einstellen.¹⁰¹ Diese technische Vollkommenheit führt nach Platon jedoch nicht automatisch zu menschlicher Vollkommenheit und keineswegs sind beide gleichzusetzen.

Die Vorstellung von Vollkommenheit und Perfektion geht in der Konzeption von Platons Staat weit über die technische Vollkommenheit im Sinne von Erfüllung einer Aufgabe hinaus: Die Vollkommenheit des Menschen hänge essenziell mit der Schau und der Ausrichtung auf die Idee des Guten zusammen, aus der sie auch entspringt.¹⁰² Die Schau der Ideen sei nur durch die Seele möglich, da sie mehr den Ideen als einem Ding, einem Körper ähnelt. Da sie aber in einem Körper inkarniert ist, sei es im Normalfall nicht möglich vollständige Vollkommenheit zu erreichen. Daher rät Platon auch zu einer asketischen Lebensweise, um den Einfluss des Körpers zurückzunehmen.

Entscheidende Mittel auf dem Weg der Perfektion sind nach Platon auch Erziehung und Charakterbildung. Denn obwohl die unmittelbare Schau der Ideen das Ziel sei, ist einer Ansicht nach eine lange philosophische Erziehung notwendig, um die Fähigkeit dieser unmittelbaren Schau zu erlangen. Diese Vollkommenheit identifiziert Platon, wie es auch

¹⁰⁰ Bostrom, Nick 2005, S.12

¹⁰¹ Vgl. Runkel 2010, S.15

¹⁰² Vgl. Ebd., S.14f.

Aristoteles tat, mit Harmonie und Ordnung in einem großen Zusammenhang, was das Verständnis von Vollkommenheit auch mit teleologischen Aspekten verknüpft.

Die Konzeption von teleologischer Vollkommenheit wie sie von Aristoteles vertreten wird besteht darin, dass ein Mensch oder Naturding seinen naturgemäßen Zweck erreicht. Er geht davon aus, dass jede Form von Tätigkeit auf einen Zweck hin ausgerichtet sei, auch jeder Mensch habe eine solche Ausrichtung. Dieser in den Dingen angelegte Zweck sei ihr *telos* und so sei jede natürliche Entwicklung zweckmäßig und gut, denn in der Natur könne nichts ohne Zweck geschehen. Letzter Zweck ist der Gott oder das Schönste und Beste, angelegt in den Prinzipien und damit in den Dingen selbst.¹⁰³ Das griechische Wort *telos*, Zweck, ist mit *teleios* („perfekt“ oder „vollkommen“) verwandt und spiegelt die Beziehung zwischen Vollkommenheit und der Erfüllung eines Zweckes wider. Der Zweck des Menschen besteht nach Aristoteles in der *eudaimonia*, dem Glück.

Das Konzept eines natürlichen, inhärenten Potentials ist dem Einwand ausgesetzt, dass es nicht die Natur sei, die Aufgaben an den Menschen stellt, sondern der Mensch selbst. Alles, was über die reine Funktionalität hinausgeht sind Zwecke, die der Mensch selbst gesetzt hat. Dieser Gedanke wird durch die Unterscheidung von *physis* und *techné* bei Aristoteles weiter ausgeführt.

3.1.1.1 Natur und Technik bei Aristoteles

Der Begriff Technik wird im heutigen Sprachgebrauch in doppelter Hinsicht gebraucht. Zum einen im Sinne von Technologie, zum anderen im Sinne von Wissen, Fertigkeit. Aristoteles Begriff *techné* entspricht nicht dem heutigen Begriff von Technik im Sinne von Technologie, sondern bezeichnet alle Mittel und Verfahrensweisen, die durch Sachkenntnis beherrscht werden können.¹⁰⁴ Analog hierzu verhält es sich mit *physis*. Dieser Terminus entspricht ebenfalls nicht dem heute in der Wissenschaft und im Alltag weitverbreiteten Gebrauch des Begriffes Natur als objektivem Gegenstandsbereich. *Physis* bezeichnet einen Prozess des Werdens, der sich aus sich selbst heraus vollzieht und stets einer Form, *eîdos*, und Gestalt,

¹⁰³ Vgl. Aristoteles Metaphysik, Buch XII, Kap. 7; 1072b

¹⁰⁴ Vgl. Halfmann 1996, S.26

morphé, entgegen strebt.¹⁰⁵

Aristoteles hebt drei grundlegende Bestimmungen der Natur hervor. Er geht davon aus, dass der Natur die Bewegung und der Prozess, das Streben nach Perfektion und voller Entwicklung, innewohnen. Dies begründet er damit, dass jedes natürliche Ding in Richtung des Ortes im Kosmos strebe, der seinem Wesen gemäß ist, es entwickle sich ständig dorthin. Technische Gegenstände dagegen sind nach Aristoteles statisch, sie verfügen über keinen Entwicklungsimpuls in eine bestimmte Richtung aus sich selbst heraus. Wenn ein technisches Ding sich doch bewegt, kommt dieser Impuls von außen – durch den Menschen.¹⁰⁶ So betrachtet sind nicht nur tierische und pflanzliche Organismen der Natur zugehörig, sondern auch chemische und physikalische Prozesse. Der Naturbegriff umfasst jede aus sich selbst entstehende oder auf den *dēmiourgós*, den ersten unbewegten Bewegten, zurückführbare Bewegung des Kosmos. Aus dem materialen Urgrund allen Werdens entwickelt sich die *physis* ihrer finalen Gestalt und Form entgegen. Die Entwicklung ist stets zielgerichtet, nicht im Sinne der Kausalität durch etwas bewirkt.¹⁰⁷ Doch woher weiß die *physis* um die Gestalt und Form, auf die sie sich hin entwickelt? Aristoteles schreibt dazu in seiner Metaphysik, dass der gesamte Kosmos als eine geschlossene, in sich gute Ordnung betrachtet werden müsse, in dem allem ein Zweck zugedacht ist, es gebe nichts Sinnloses. Die Entwicklung folgt dem Zweck, die Ordnung des Kosmos zu erhalten. Wichtig ist dabei die ethische Komponente, die sich hieraus für den Menschen ergibt. Der Mensch befindet sich ebenfalls in diesem System und arbeitet der Ordnung zu, indem er ein gutes Leben führt. Dies kann der Mensch, den Aristoteles als *zoon politikon* betrachtet, nur in der *polis* verwirklichen, indem er der *eudaimonia* zustrebt.¹⁰⁸ Jedoch ist *eudaimonia* selbst kein statisches Ding, sondern bezeichnet einen Prozess, eine Form der ständigen Tätigkeit des Menschen.

Präziser schreibt Aristoteles zu *techné*, dass es sich hierbei um eine Sachkenntnis handelt, die immer schon in Verbindung mit *poiesis*, der Herstellung und Bewegung, steht. Diese Bewegung geht in eine bestimmte Richtung, *techné* bezeichnet auch den Drang des Menschen, die Wahrheit hervorzubringen,¹⁰⁹ welche im Werk selbst liegt. Das heißt, dass die Handlungsvollzüge an sich nur ein Mittel zum Zweck sind, die jederzeit optimiert und verändert werden können. *Techné* bezeichnet die Art zu denken, die der Handlung des Herstellens zugrundeliegt. Die Technik als Ding wie ein technisches Gerät existiert bei

¹⁰⁵ Vgl. Schadewaldt 1960, S.908f.

¹⁰⁶ Vgl. Halfmann 1996, S.26

¹⁰⁷ Vgl. Schadewaldt 1960, S.909

¹⁰⁸ Vgl. Luckner 2008, S.28

¹⁰⁹ Vgl. Ebd., S.26f.

Aristoteles nicht. Es gibt jedoch viele Techniken, auf Sachkenntnis basierende Fertigkeiten, durch welche Werke hervorgebracht werden können. Durch diese sollen die Werke der Wahrheit ihres Wesens möglichst nahe kommen. Das Walten der *techné* und das Walten der Natur sind damit grundsätzlich identisch.¹¹⁰ Es soll durch Einwirkung ein jeweils schon angelegter Zustand, ein Ziel, *télos*, materiell verwirklicht werden. Im Falle der *techné* geschieht dies durch den Menschen, in der Natur hingegen aus sich selbst heraus, beziehungsweise durch den *dēmiourgós*. Jedoch ist diese finale Gestalt, *eídōs*, in der Natur immer schon präsent, die Bewegung in der Natur ist immer schon automatisch darauf ausgerichtet. Bei der Technik hingegen ist es der Mensch, der das Ziel in seiner Gestalt zunächst festlegt. Dann werden von diesem Ziel ausgehend Handlungsweisen mit der vorhandenen Materie entwickelt, um dieses Ziel zu erreichen – analog zu der Natur. Nach Aristoteles handelt es sich bei der Vorgehensweise der *techné* um eine Nachahmung der Natur. Jedoch unterscheidet sich das Ziel der *techné* von dem der Natur: Die Vollendung der *techné* zielt auf die Nützlichkeit und Verwendbarkeit des materiellen Zieles für den Menschen ab. Die Natur hingegen ist lediglich auf die Erhaltung der Ordnung im Kosmos gerichtet.¹¹¹ Die *techné* wird demnach immer an dem Maßstab gemessen, inwieweit sie der *eudaimonia* zuträglich ist.¹¹² Das Potential der *techné*, in eine falsche, dem Ziel der Natur entgegen gesetzte Richtung zu gehen, wird jedoch durchaus gesehen. Und doch kam es im griechischen Verständnis nie dazu, die Natur oder auch den eignen Körper für die Bedürfnisse des Menschen abzuwerten, da der Mensch immer in der Natur, als dieser zugehörig, verortet wurde und nicht außerhalb und über ihr stehend – wobei trotzdem eine Hierarchie zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen angenommen wurde.

Das Ziel der *techné* muss es nach Aristoteles damit sein, nicht nur für den Menschen Nützliches zu realisieren, sondern dabei auch das Ziel der Natur zu beachten: die gute Ordnung des Kosmos zu erhalten.¹¹³

¹¹⁰ Vgl. Schadewaldt 1960, S.916

¹¹¹ Vgl. Ebd., S.916f.

¹¹² Vgl. Luckner 2008, S.28

¹¹³ Vgl. Schadewaldt 1960, S.208f.

3.1.2 Vollkommenheit aus neuzeitlich-wissenschaftlicher Perspektive: Francis Bacon

Von der Antike bis in die frühe Neuzeit dominierte die Vorstellung, dass der Natur ein teleologisches Ordnungsgefüge zugrundeliege, welches nicht vom Menschen geschaffen oder beeinflusst wurde. Maßgeblich für ein gutes Leben galt, die Ordnung dieses Gefüges handelnd zu erhalten, zu erkennen und zu respektieren. Naturforschung wurde aus der Motivation heraus betrieben, die immanente Zielursache der Dinge zu erforschen und die Art ihres Wirkens zu verstehen.

Mit der frühen Neuzeit änderte sich dies, es entwickelte sich ein wissenschaftlich-objektivierendes Denken der Natur gegenüber. Diese galt damit nicht mehr als eine in sich stimmige, vollkommene dynamische Ordnung, sondern als unvollendet und verbesserungswürdig.¹¹⁴ Damit änderten sich auch das Ziel und das Forschungsverhalten in den Naturwissenschaften. Als relevant galt nun, die Wirkung von äußeren Faktoren auf die Dinge zu erkennen und dann auch zu kontrollieren und zu variieren, um eine Verbesserung für den Menschen und seine Lebensumstände zu erzielen. Francis Bacon war der erste Philosoph, der die Berechtigung und die Zukunft der Philosophie und Naturwissenschaften darin sah, die materielle Wohlfahrt der Menschheit zu fördern, was ihm auch die Titel „philosopher of industrial science“ (Benjamin Farrington) und „Philosoph der Forschung“ (Wolfgang Krohn) einbrachte.

Bacons Philosophie liegt die Annahme einer tiefen inneren Beziehung zwischen technischem und wissenschaftlichem Fortschritt zugrunde: Wahrheit und Fortschritt der Erkenntnis sind daran messbar, inwieweit sie die Herrschaft über die Natur und damit die Steigerung des materiellen Wohls der Menschheit ermöglichen. Eine Aufgabe, die aus diesem Zusammenhang erwächst, ist nach Bacon eine neue Art von Einsicht und Verantwortung der Gesellschaft. Zentral ist dazu ein Aphorismus aus dem *Novum Organum*:

„Wissen und Macht des Menschen treffen in demselben zusammen, weil die Unkenntnis der Ursachen die Wirkung verfehlen lässt. Die Natur lässt sich nur beherrschen, wenn man ihr gehorcht; und was in der Erkenntnis als Ursache gilt, dient im Handeln als Regel.“¹¹⁵

¹¹⁴ Vgl. Runkel 2010, S.21

¹¹⁵ Bacon N.O. Buch 1, Aphorism. III

Wissen in der Form der Wissenschaft und Macht in der Form der Technik stehen bei Bacon also in enger Beziehung zueinander. Bacon wird oft utilitaristisch dahin gehend interpretiert, dass mit der Erkenntnis und Herrschaft über die Natur auch deren Modifizierung nichts entgegenstehe, wenn es der Steigerung des Wohls aller Menschen dient. Daher wird er von Vertretern des Transhumanismus wie Nick Bostrom auch als Vertreter eines rationalen Humanismus herangezogen.

„The Age of Enlightenment is often said to have started with the publication of Francis Bacon’s *Novum Organum*, “the new tool” (1620), which proposes a scientific methodology based on empirical investigation rather than a-priori reasoning. Bacon advocated the project of “effecting all things possible,” by which he meant using science to achieve mastery over nature in order to improve the living condition of human beings. The heritage from the Renaissance combines with the influence of Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, the Marquis de Condorcet, and others to form the basis for rational humanism, which emphasizes empirical science and critical reason – rather than revelation and religious authority – as ways of learning about the natural world and our place within it and of providing a grounding for morality. Transhumanism has roots in rational humanism.“¹¹⁶

Bacon kritisiert an der wissenschaftlichen Forschung seiner Zeit sowohl deren Ziele als auch die Methoden, denn sie orientiert sich am Erkenntnisgewinn, nicht an den Bedürfnissen und Problemen der Menschen. Die Methode der Deduktion ist seiner Meinung nach ungeeignet, um neue, nützliche Erkenntnisse zu gewinnen und verhindert den weiteren Fortschritt der Wissenschaften. Bacon fordert, dass die deduktive Methode in den Wissenschaften durch das Verfahren der Induktion ersetzt wird, die Forschung soll bei den konkreten Einzelerfahrungen ansetzen und durch systematische Beobachtung zu allgemeinen Erkenntnissen gelangen. Die Erfahrungen, von denen ausgegangen werden soll, müssen durch systematische Planung und methodisches Vorgehen gewonnen werden.

¹¹⁶ Bostrom 2005a, S.2f.

3.1.3 Vollkommenheit und Unvollkommenheit: Zeitgenössische Technologien und Medizin

Die Erweiterung des Wissens und die zeitgenössische Entwicklungen in der Hightech-Medizin verleihen der alten Idee der Vervollkommnung des Menschen eine neue Qualität und Möglichkeitsperspektive. Ziel ist nun nicht mehr nur, die Natur zu verstehen und dadurch kontrollieren zu können, sondern zudem, dass auch der Mensch kontrolliert verändert werden kann. Die Hightech-Medizin eröffnet die Möglichkeit, den Menschen durch den Eingriff in seine Grundlagen von „innen heraus“ zu verändern, nicht nur wie bisher durch äußere Einwirkung wie Training, Erziehung oder Sozialisation. Gemeint sind mit „Grundlagen“ beispielsweise Gene und Hormone oder auch lebenswichtige Organe.

Hightech-Medizin ist ein umfassender Begriff, der die medizinische Versorgung durch den Einsatz von hoch entwickelten technischen Produkten, Computern und Apparaten zur Diagnose und Therapie von Krankheitsfällen bezeichnet. Der Begriff umfasst daher Themen wie Telemedizin, Telemonitoring und elektronische Patientenbetreuung, Datenschutz (Stichwort: „Der gläserne Patient“), Intensiv- und Palliativmedizin, sowie den Einsatz neuer Implantate zur Wiederherstellung und Sicherung der Lebensqualität. In dieser Arbeit wird aber unter dem Begriff Hightech-Medizin nur auf den Einsatz von Implantaten und auf Eingriffe wie Transplantationen Bezug genommen.

Das Bestreben ist es, körperliche Beschränkungen durch Hightech-Medizin so weit wie möglich zu überwinden. Der Körper und die menschliche Existenz sind unaufhebbar mit Krankheit, Verwundbarkeit, Vergänglichkeit und Sterblichkeit verknüpft. Aus der Unbeherrschbarkeit dieser Faktoren resultiert letztendlich Angst, aus welcher wiederum das Bestreben erwächst, diese Endlichkeit und Fragilität so weit wie möglich zu verhindern oder wenigstens zu verzögern oder abzumildern. Andererseits stellt sich auch die Frage, ob nicht Endlichkeit und Sterblichkeit auch essenzielle Bestandteile des menschlichen Lebens sind und ihnen daher nicht ein normativer Stellenwert im menschlichen Dasein zuerkannt werden sollte.¹¹⁷

¹¹⁷ Heidegger schreibt in *Sein und Zeit*, dass das Sein zum Tode hin ausgerichtet ist, wobei der Tod nicht wertend konnotiert wird, sondern genauso zum Dasein gehört wie das Geworfenwerden ins Dasein. Erst angesichts des Todes erfasst sich das Dasein als Person mit einer Vergangenheit und einer Zukunft. Daher ist das Dasein als Sorge ein entscheidendes Moment bei Heidegger, welches sich auch in der Angst und Furcht zeigt und ausprägt. Durch die Sorge und Angst wird das Vorlaufen zum Tod zum Ausgangspunkt für ein eigentliches, intensives und hochwertiges Leben.

Eine Kritik an Enhancement-Technologien lautet, dass deren Anwendung im Grunde nichts mehr mit dem Wunsch nach einer ganzheitlichen Vervollkommnung des Menschen zu tun habe, die den Körper, den Charakter und die Ausbildung von Tugenden beinhaltet. Vielmehr sei der Begriff der Perfektion durch das Konzept des unbedingten Fortschritts ersetzt worden. Nicht das Wesen des Menschen selbst sei Gegenstand der Verbesserung, sondern es gehe lediglich um den Körper und dessen maximale Effizienz für ein leid- und schmerzfreies Leben.¹¹⁸ Vollkommenheit bedeute in diesem Zusammenhang daher nicht die Verbesserung der menschlichen Existenz, sondern das Erreichen eines perfekten Körpers im Sinne der vorherrschenden Vorstellungen und Normen.

Inwieweit körperliche Eingriffe Einfluss auf ein authentisches personales Selbstverständnis haben, wird im Folgenden zu klären sein.

¹¹⁸ Vgl. Runkel 2010, S.29

4. Heilung oder Verbesserung?

Am Anfang der Problemstellung dieser Thematik stehen der Begriff und die Definition von „Enhancement“ selbst, sowie die Unterscheidungen zwischen dem Anspruch der Leistungssteigerung und der Heilung und der Unterscheidung zwischen Gesundheit und Krankheit.

Enhancement meint Eingriffe am Menschen, welche nicht auf die Heilung, Linderung oder Prävention einer Krankheit abzielen, sondern eine Steigerung der Leistungsfähigkeit zum Ziel haben. Gemeint sind explizit durch moderne technologische Mittel ermöglichte Eingriffe, nicht schrittweise Verbesserungen durch Bildung und Training wie sie das humanistische Bildungsideal vorgibt. Francis Fukuyama nennt außerdem die Verlängerung des Lebens als einen eigenen Bereich für Enhancement, in dem verschiedene medizinische Verfahren zusammengenommen sind.¹¹⁹ Die Differenzierung zwischen Heilung und Verbesserung ist hier besonders schwierig.

Der Begriff der Verbesserung oder Leistungssteigerung ist oft kontrovers oder negativ besetzt und wird dann mit Leistungszwang, Leistungsdruck und vor allem Selbstentfremdung in Verbindung gebracht.

Der Begriff der Heilung oder der Therapie dagegen ist eindeutig positiv konnotiert und suggeriert, dass der menschliche Körper oder auch die Psyche wieder in einen ursprünglichen, einer Norm entsprechenden und gut funktionierenden Zustand zurück versetzt werden können. Darunter fallen auch die Abmilderung oder Überwindung chronischer oder seit Geburt bestehender Leiden.¹²⁰ Deutlich wird diese Annahme auch in der Redensart, man sei „wieder hergestellt“, etwa nach einer längeren Krankheit.

Hier stellt sich zunächst die Frage, inwieweit eine gesellschaftlich festgelegte Norm den Zustand von Gesundheit überhaupt repräsentieren kann. In der Diskussion um Enhancement wird derzeit nur bestätigt, dass es eine große Grauzone bei Eingriffen gibt, deren Zuordnung zu Verbesserung oder Heilung schwierig ist. Sind zum Beispiel eine Organtransplantation oder auch der Einsatz von künstlichen Gelenken noch als Heilung anzusehen? Fallen solche Eingriffe in den Bereich der Therapie oder der Leistungssteigerung? Mit modernen Prothesen können nicht nur der Norm entsprechende Fähigkeiten wieder hergestellt,¹²¹ sondern auch

¹¹⁹ Vgl. Janßen 2010, S.20

¹²⁰ Vgl. Coenen 2013, S.81

¹²¹ Vgl. Ebd., S.81

verbesserte oder neue Fähigkeiten verliehen werden.

Eine trennscharfe Unterscheidung von heilenden und leistungssteigernden Eingriffen ist daher schon deshalb problematisch, weil vorausgesetzte Begriffe wie Gesundheit und Krankheit nicht einheitlich definiert werden.¹²²

„Gesund“ wird im Historischen Wörterbuch der Philosophie mit Bedeutungen wie „vollständig“, „heil“ oder „ganz“ wiedergegeben. Gesundheit wie auch Krankheit werden in der Antike kosmologisch und anthropologisch verstanden. Es wurde ein universales kosmologisches Schema von Elementen, Qualitäten, Säften, Organen, Temperamenten sowie Tages- und Jahreszeiten entwickelt. Wesentlich sind dabei die Verbindung von Mensch und Natur und eine von Natur und Kultur gleichermaßen geprägte Lebensweise des Menschen.¹²³ Der Parallelismus vom Menschen als Mikrokosmos und der Natur als Makrokosmos hält sich bis in die Neuzeit hinein. In der Renaissance werden Bestimmungen der Gesundheit von Thomas Morus, Francis Bacon und Tommaso Campanella maßgeblich, sowie deren Vorschläge für eine staatlich organisierte Gesundheitspolitik. Ein moderner Gesundheitsbegriff geht vom Modell der Homöostase oder Selbstregulation aus. Gesund ist ein Mensch demnach, wenn sich sowohl die Funktionen des Organismus als auch das seelische Erleben der Person im Gleichgewicht befinden und dieses beständig dynamisch aufrechterhalten wird. Um das Gleichgewicht zu halten, bedarf es großer Anpassungsleistungen des Körpers, wodurch gegebenenfalls bestimmte Werte aus dem neutral-normalen Rahmen herausfallen können. Dies ist für den Gesamtorganismus in diesem Moment jedoch notwendig, ein Eingriff, um übliche Werte wieder herzustellen ist kontraproduktiv. Die Betonung liegt in diesem Modell also weniger auf der Abgrenzung von Krankheit und Gesundheit, sondern auf der Prozesshaftigkeit und Lebendigkeit des Menschen und des Körpers. Weiter wird darauf hingewiesen, dass auch zwischen gefühlter und feststellbarer Krankheit oder Gesundheit zu unterscheiden sei.

„Gesundheit“ wird auch als ein Zustand oder ein bestimmtes Maß körperlichen, psychischen oder geistigen Wohlbefindens, als „nichtbeeinträchtigung durch Krankheit“ wiedergegeben. In Erweiterung dazu hat sich auch eine Definition von Gesundheit etabliert, welche ein positives Gesundheitsideal betont und sich nicht nur auf die Abwesenheit von Krankheit beruft. Sehr bekannt ist hier die Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO): „Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or

¹²² Vgl. Coenen 2013, S.82

¹²³ Vgl. von Engelhardt 1998, S.109

infirmity.”¹²⁴ Eine Kritik an dieser Definition lautet, dass mit der Betonung eines ständigen und vollständigen Gesundheitszustandes ausgeblendet wird, dass letztendlich auch Stimmungsschwankungen und die Erfahrung von Erschöpfung oder Verletzung dazu beitragen können, sich „gesund“ und lebendig zu fühlen. Im Lexikon der Bioethik wird hervorgehoben, dass es sich bei Gesundheit und Krankheit vor allem um Prozesse handele. Sie zeigten ein Spektrum an und könnten auch in verschiedenen Bereichen gleichzeitig präsent sein. Gesundheit und Krankheit seien beide Erscheinungen des Lebendigen, das Leben bestehe aus Gesundheit und Krankheit und keineswegs nur aus Gesundheit.¹²⁵ Anorganisches dagegen sei weder gesund noch krank.

Im Englischen wird Krankheit als *disease*, *illness* oder *sickness* wiedergegeben. Krankheit kann so auch mindestens drei verschiedene Bedeutungen annehmen: 1. Schwäche, Schwachheit (objektiv); 2. Kranksein, Leibeskrankheit (objektiv) und 3. Empfindung von Leid, Unmut, Traurigkeit oder Sucht (subjektiv). Krankheit kann demnach eine somatische körperliche Schwäche bezeichnen, eine sensorische Empfindung von Schmerz, oder eine psychische Krankheit. Als krank gilt somit ein Mensch, der mangels eines abgestimmten Zusammenwirkens der seelischen oder leiblichen Funktionsglieder des Organismus subjektiv oder klinisch hilfebedürftig ist. Krankheit meint damit eine körperliche, geistige oder psychische Störung, die an bestimmten Symptomen erkennbar ist. Die WHO unterscheidet beispielsweise „illness“ als subjektives Krankheitsgefühl von „disease“, einer objektiv feststellbaren Krankheit oder Fehlfunktion. Was gesund und was krank bedeutet ist daher teilweise auch von sozialen und kulturellen Bedingungen und von Normvorstellungen geprägt.

Es stellt sich damit auch die grundsätzliche Frage, ob und welche Grenzen in Bezug auf den Begriff Krankheit gezogen werden müssen, um therapeutische Behandlungen von subjektiv empfundenen Einschränkungen und gewünschten Präferenzen zu unterscheiden.¹²⁶

Seit Krankheit nicht nur eine menschliche Situation oder eine ärztliche Aufgabe umfasst, sondern auch in Hinblick auf die Krankenkassen, das Sozialsystem und rechtliche Fragen relevant ist, wurden Diskussionen über die Abgrenzung von Krankheit und Gesundheit vermehrt geführt. Insbesondere stellt sich hier die Frage, was einen bestimmten Zustand zu einem behandlungsbedürftigen macht. Ist es die Abweichung von einer Norm, die soziale Beurteilung, das subjektive Empfinden oder eine Einschränkung persönlich bedeutsamer

¹²⁴ Preamble to the Constitution of the World Health Organization 1948

¹²⁵ Vgl. von Engelhardt, S.113

¹²⁶ Vgl. Runkel 2010, S.44

Fähigkeiten?¹²⁷

Wird einer bestimmten Konstitution der Status „krank“ zugesprochen, sind medizinische Eingriffe – zumindest gesellschaftlich – gerechtfertigt und erwünscht und sie können von Betroffenen sogar eingefordert werden. Ein daran anschließendes Grundproblem sozial-ethischer und politischer Auseinandersetzung sind damit auch die gerechte Verteilung und der Zugang zu Technologien und Behandlungen, sowie die Kostenübernahme für diese Eingriffe. Eine Befürchtung, die von Enhancement-Gegnern immer wieder geäußert wird, ist die Möglichkeit mittels Technologie individuelle Ungleichheiten bewusst zu vermindern oder zu egalisieren.¹²⁸ Dies schließt an die bereits thematisierte Furcht vor Entfremdung an.

Entscheidend für die positive oder negative Bewertung von Enhancement scheint auch die Art und Weise, wie die Verbesserung zustande kommt, zu sein, ob diese „natürlich“ durch Training erfolgt oder künstlich erzeugt wird.¹²⁹ Eine Begründung dafür lautet, dass der Natur eine Art natürliches Gleichgewicht und Weisheit innewohnen, ähnlich dem *telos* bei Aristoteles. Dazu wird die Natur als etwas evolutiv Entstandenes und daher Arttypisches bezeichnet; die Funktionen und Fähigkeiten eines Organismus entsprechen damit den Umweltansprüchen seiner Art.¹³⁰ Ludwig Siep unterscheidet in seinen Untersuchungen zur Natur zwischen der Natur im Sinne des Kosmos und der Natur im eben beschriebenen Sinne der *physis*, das heißt lebendige individuelle Körper, wobei beide Ebenen in unmittelbarer Verbindung stehen.¹³¹

Aus einer naturtheoretischen Position ist die Identität einer Person im Sinne ihres Selbstbildes intrinsisch mit der kontingenten Naturwüchsigkeit ihres Ursprungs verknüpft, welche dem praktischen Selbstverständnis die Individualität verschafft.¹³² Von dieser Position aus lässt sich argumentieren, dass ein künstlicher Eingriff in natürlich entwickelte Gefüge das Gleichgewicht dieser Entwicklung stören oder zumindest in eine andere Richtung lenken kann und damit auch Einfluss auf die Identität einer Person hat.

Problematisch an der Dichotomie Künstlichkeit – Natürlichkeit oder auch Kultur – Natur ist, dass Natur zugleich die Bedingung der Möglichkeit für Kultur darstellt. Umgekehrt wird Natur mittlerweile selbst unter Kultur subsumiert und de facto von dieser erzeugt. Analog ist es nach Runkel auch die natürlich gebildete Kultur, die das Verständnis von Person und

¹²⁷ Vgl. Janßen 2010, S.25

¹²⁸ Vgl. Runkel 2010, S.2

¹²⁹ Vgl. Ebd., S.140

¹³⁰ Vgl. Ebd., S.47

¹³¹ Vgl. Siep 1998, S.192

¹³² Vgl. Runkel 2010, S.140

Gemeinschaft prägte, indem sich der Mensch in ihr artikuliert und entfaltet.¹³³

¹³³ Vgl. Runkel 2010, S.144

5. Verbesserung, Identität und Vollkommenheit

Das Ziel von Hightech-Medizin und Enhancement ist die Heilung oder Verbesserung der körperlichen und mentalen Konstitution. Diese Zielsetzung erscheint auf den ersten Blick sehr erstrebenswert, jedoch gibt es in der Diskussion einige vorsichtige und mahnende Stimmen.

Die Frage nach einer wie auch immer gesellschaftlich-kulturell geprägten gesundheitlichen Norm hängt auch mit der anthropologischen Frage nach der Natur oder dem Wesen des Menschen zusammen und zieht hinsichtlich der individuellen Ebene die Frage nach der persönlichen Identität des einzelnen Menschen und dessen Authentizität nach sich. Weitere Fragen in diesem Zusammenhang sind unter anderem, inwieweit essenzielle Merkmale der Gattung Mensch oder auch die Identität jedes einzelnen Individuums durch technologische Eingriffe am Körper einer ungewollten Veränderung unterworfen werden könnten und ob mit Eingriffen dieser Tragweite die individuelle und gesellschaftliche Integrität angegriffen werden.¹³⁴

Grundlegend ist hier, dass der Körper eine zentrale Rolle für das eigene Selbstverständnis spielt und dass er als der eigene Leib auch das Tor zur Wahrnehmung und den Dreh- und Angelpunkt zur Außenwelt darstellt. Die Qualität und Möglichkeit zur Wahrnehmung werden somit auch durch die Verfassung des Körpers bestimmt. Durch eine Transformation des Körpers könnte sich daher sowohl das Verhältnis des Individuums zu seinem eigenen Leib, als auch das Verhältnis der Mitmenschen gegenüber diesem Individuum ändern.

Diese Möglichkeit der Veränderung ist es jedoch nicht, die auf Ablehnung stößt, vielmehr ist es die Wahl des Mittels, die an einer technischen Verbesserung kritisiert wird. So wird die Leistungssteigerung auf konventionellem Wege durch Training und Übung meist positiv angesehen, während die technische Lösung verurteilt wird, da der aktive Eigenanteil der jeweiligen Person in Richtung des angestrebten Ziels nur sehr gering ist, beziehungsweise ganz wegfällt.¹³⁵ Dadurch verändert sich eine Person nicht durch eigene Disziplin und Selbstkontrolle, sondern wird durch Technologie zu einer anderen Person „gemacht“. Hier schwingt mit, dass das Ziel nicht „natürlich“ durch Änderung von Gewohnheiten oder Ähnlichem erreicht, sondern „künstlich“ erworben wird. Das Ergebnis erhält damit eine andere Wertschätzung. Ausschlaggebend ist, dass so der Prozess wegfällt, der durch das Erarbeiten einer Veränderung stattfindet und immer auch eine Veränderung der Sichtweise

¹³⁴ Vgl. Runkel 2010, S.52

¹³⁵ Vgl. Ebd., S.52

auf sich selbst und die Umwelt impliziert. Mit einer zu sprunghaften Veränderung wird eine Entfremdung vom eigenen Körper und der eigenen Persönlichkeit befürchtet.

Um den Zusammenhang von Identität, Veränderung und Verbesserung detailliert darstellen zu können, müssen verschiedene Identitätsbegriffe unterschieden werden. Das im philosophischen Kontext am häufigsten verwendete diachrone Verständnis von Identität befasst sich mit den Persistenzbedingungen, das heißt mit demjenigen, was ein Individuum unabhängig von verstreichender Zeit ausmacht, was von Zeitpunkt zu Zeitpunkt bestehen bleibt. Man spricht auch von der numerischen Identität einer Person.¹³⁶ Hier werden die somatische Betrachtung physischer Kriterien und die psychologischen Kriterien unterschieden.¹³⁷ Ob es überhaupt möglich ist, personale Identität als einen empirisch bestimmbaren Sachverhalt zu behandeln, wird im Verlauf der Arbeit noch diskutiert.

Identität kann auch qualitativ durch Fremd- und Selbstzuschreibungen deskriptiver, evaluativer und normativer Art verstanden werden. Nach diesem Verständnis ist die Konstitution personaler Identität notwendig von einem gesellschaftlich-sozialen Kontext abhängig, soziale Interaktionen, also auch intersubjektive Anerkennungs- und Ausgrenzungsprozesse spielen eine Rolle. Runkel bezeichnet dieses Verständnis von Identität mit den Begriffen „soziale Identität“ oder „Persönlichkeit“. Ein weiterer Aspekt der qualitativen Identität umfasst das evaluative, beziehungsweise normative Selbstverständnis eines Individuums, das heißt die Art und Weise, mit Anforderungen umzugehen. Der Begriff des Selbstbildes spielt hier eine wichtige Rolle.¹³⁸ Zentral sind bei diesem Ansatz unter anderem Erinnerungen, Wünsche und Überzeugungen. Das personale Selbstverständnis vereint hier deskriptive und normative Kriterien und konstituiert sich über Werte und Ziele aus der Teilnehmerperspektive.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt personaler Identität ist die leiblich-praktische Identität, das diachrone und synchrone Selbstverhältnis der Person zu ihrer körperlichen und psychischen Verfasstheit, welches konkret auf das leibliche Selbstverhältnis einer Person verweist. Dieses leibliche Selbstverhältnis thematisiert das Selbstverhältnis zur eigenen körperlichen Konstitution, welche aber auch immer sozial mitgeprägt ist.

Verändern sich die äußere Erscheinung oder die eigene Selbstwahrnehmung, verändert sich wiederum in der Regel auch die soziale Wahrnehmung dieser Person.¹³⁹ Die ontologische Ebene der Persistenz, die soziale Ebene der Anerkennung und die normative Ebene des

¹³⁶ Vgl. Ebd., S.58

¹³⁷ Vgl. Jungert 2015, S.131

¹³⁸ Vgl. Runkel 2010, S.59

¹³⁹ Vgl. Ebd., S.10

Selbstverständnisses verschränken sich zu einem zentralen Charakteristikum personaler Identität: Die naturale Verfasstheit, das Selbstverhältnis zur eigenen leiblichen Konstitution und die Anerkennung durch andere prägen das Selbstbild jedes Individuums wesentlich mit. Der Körper spielt daher eine zentrale Rolle für das Verständnis technologisch unterstützter Veränderungen, da seine Transformation sowohl das Verhältnis des betreffenden Menschen zum eigenen Leib, als auch das Verhältnis anderer Mitmenschen zu diesem Menschen betrifft.

Im Folgenden wird die Problematik von Hightech-Medizin und Enhancement mit Blick auf die Veränderung von Eigenschaften oder Fähigkeiten, welche unter die vier dargestellten Perspektiven von Identität fallen, untersucht. Zudem stellt sich mit Blick auf die Konstitution eines Individuums im gesellschaftlich-sozialen Kontext und der daraus folgenden Interaktion und Wechselwirkung auf anthropologischer Ebene die Frage, inwieweit Enhancement dazu beitragen oder dazu führen könnte, dass sich die Auffassung von der menschlichen Gattung insgesamt ändert – und inwieweit dies wiederum normativ relevant ist.¹⁴⁰

5.1 Identität als Persistenz: Die naturale Identität

Das normative, beziehungsweise evaluative Selbstverständnis eines Individuums hinsichtlich seiner leiblichen Konstitution ist grundlegend für die Beurteilung einer Veränderung des Körpers. Konstitutiv für die Persistenz einer Identität im Sinne des personalen Selbstverständnisses aus der Teilnehmerperspektive ist die Frage, inwiefern die Modifikation von Eigenschaften, Anlagen oder Fähigkeiten dazu führen kann, dass sich das Individuum selbst nicht mehr als dieses wahrnehmen oder verstehen kann – und inwiefern dies normativ relevant ist.

Problematisch ist, dass weder das personale Selbstbild noch die Persönlichkeit aus wissenschaftlicher Perspektive erfasst werden können – außer den von anderen intersubjektiv konstituierten Persönlichkeitsmerkmalen wie die Augenfarbe oder ähnlichem, wodurch aus der Beobachterperspektive der Erhalt, beziehungsweise das Ende der Persistenz

¹⁴⁰ Vgl. Runkel 2010, S.62

eines Körpers festgestellt werden kann.

Was jedoch wissenschaftlich untersucht werden kann ist die genetische Grundlage eines Menschen – wobei angenommen wird, dass dem individuellen menschlichen Genom eine wesentliche Funktion für die Herausbildung einer bestimmten Persönlichkeitsstruktur zukommt.¹⁴¹ Ethisch relevant ist dabei die Frage, inwieweit der Erhalt einer naturgegebenen Konstitution einen normativen Stellenwert hat.

5.2 Identität als Persönlichkeit: Die soziale Identität

Innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens stellt die intersubjektive Anerkennung eines Subjekts einen wesentlichen Punkt für die Entstehung einer Identität dar. Anerkennung erfolgt durch Handlungen, denen im sozialen Kontext Beachtung geschenkt wird, die eine Reaktion des Umfeldes hervorrufen.¹⁴² Durch die Antwort, das Verhalten des Gegenübers, kann sich ein Subjekt darüber bewusst werden, was das eigene Verhalten für das Gegenüber bedeutet. Daraus folgt die eigene Wahrnehmung als ein soziales Objekt, als ein „mich“. Das heißt, es kommt sich als Selbst immer als der aus der Perspektive des Gegenübers wahrgenommene Interaktionspartner in den Blick, nicht als das aktuell tätige Subjekt eigener Handlungsäußerungen.¹⁴³ Dieses „Mich“ unterscheidet sich vom „Ich“, welches als Ursprung aller aktuellen Handlungen des Subjekts fungiert, es kommt selbst nie als Objekt im eigenen Bewusstsein vor. „Mich“ bedeutet eine ihrer selbst bewusste Identität im sozialen Umgang mit anderen.

Aus dieser Perspektive ist also die Entwicklung einer Identität, eines sich selbst bewusst seins, nur durch die Existenz eines zweiten Subjekts möglich, beziehungsweise durch die normativen Erwartungen, die das Subjekt stellvertretend für ein Gegenüber an sich selbst stellt. Indem das Subjekt sich in die normative Perspektive eines Gegenübers hineinversetzt, übernimmt es dessen moralische Wertbezüge und wendet sie auf das praktische Verhältnis zu

¹⁴¹ Vgl. Runkel 2010, S.63

¹⁴² Auch Derrida weist darauf hin, dass nur dann eine Reaktion in einem sozialen Umfeld entstehen kann, wenn die Zitation der jeweiligen gesellschaftlichen Norm durch Sprache oder Verhalten soweit gelungen ist, dass ein Wieder- und Anerkennen durch andere stattfinden kann.

¹⁴³ Vgl. Runkel 2010, S.65

sich selbst an.¹⁴⁴ Die Entwicklung einer Persönlichkeit besteht dann letztendlich darin, dass sich im Laufe des Lebens die Bezugspersonen ändern und sich damit der Bezugsrahmen, in dem sich ein Selbstbild entwickelt, verändert, bis sich daraus schließlich ein allgemeines Gegenüber, eine allgemeine Verhaltenserwartungsstruktur, eine Handlungsnorm einer Gemeinschaft bildet. Dieser Handlungsnorm zu entsprechen ist wiederum mit Anerkennung und Selbstachtung verbunden, die einem Subjekt sowohl als Teil einer Gemeinschaft als auch als Individuum Bestätigung verschafft.

Für die Enhancementproblematik sind Anerkennungsverhältnisse insofern relevant, als dass es auch hier um die Anerkennung von Individuen geht, die sich nicht primär auf ihren Status als Person per se, sondern auf ihre jeweiligen Eigenschaften oder Fähigkeiten als eine konkrete Person mit einer Lebensgeschichte beziehen und individuelle Selbstgestaltungsmöglichkeiten zu ihrer Selbstverwirklichung nutzen möchten. Der Drang nach Selbstverwirklichung ist wiederum auf eine spezifische Form der Anerkennung angewiesen. Da es sich um eine gesellschaftliche Identität handelt, wird sie in ihrer Beziehung zu anderen verwirklicht. Sie muss von anderen anerkannt werden und die Werte zugeschrieben bekommen, welche sich das Individuum wünscht. Erfolgt diese Anerkennung, fungiert diese als eine Art Selbstvergewisserung, dem Subjekt werden seine individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften und deren soziale Bedeutung bestätigt.¹⁴⁵ Die soziale Bedeutung hängt maßgeblich mit dem kulturellen Selbstverständnis einer Gesellschaft zusammen, denn der Wert bestimmter Eigenschaften bemisst sich in diesem Kontext daran, inwieweit sie zur Verwirklichung gesellschaftlicher Zielvorstellungen beitragen. Die Identifizierung und Anerkennung von den Werten einer Gesellschaft und den Individuen erfolgt daher im Normalfall wechselseitig.

Durch den starken Pluralismus von Lebenskonzepten und Wertvorstellungen moderner westlicher Gesellschaften erfolgt die Wertschätzung bestimmter Eigenschaften derzeit eher weniger über ein kollektives Wertesystem oder bestimmter sozialer Schichten, sondern über Subgemeinschaften oder einzelne persönliche Beziehungen. Die persönliche Lebensgeschichte und deren Umstände werden relevanter gegenüber den klaren gesellschafts- oder standesgemäßen Wertvorstellungen. Für die soziale Wertschätzung folgt hieraus, dass eine Orientierung, welchen Verhaltensweisen Wertschätzung entgegengebracht wird schwerer fällt. Die Folgen sind, dass die gesellschaftliche Anerkennung eines selbst gewählten Lebensentwurfes eine positive Auswirkung auf das Selbstwertgefühl hat, die Nicht-

¹⁴⁴ Vgl. Runkel 2010, S.66

¹⁴⁵ Vgl. Ebd., S.68

Anerkennung den Verlust an Selbstwert. Wird die gesellschaftliche Akzeptanz der individuell gewählten Form der Selbstverwirklichung verweigert, ist das Subjekt in seinem personalen Selbstverständnis im Hinblick auf seine soziale Identität bedroht.

Technologie und Enhancement ermöglichen vieles bezüglich der individuellen Selbstgestaltung – jedoch müssen sowohl die Gestaltung selbst als auch die Verwendung der technischen Mittel akzeptiert werden, wenn sie sinnvoll in einen Lebensentwurf eingefügt werden sollen. Es liegt jedoch auch im Bereich des Möglichen, dass technische Veränderungen möglich sind, die auch zu einer sozialen Norm werden könnten. Enhancementkritiker sprechen davon, dass es so zu einer Art „Enhancementzwang“ kommen könnte, auch eine gesellschaftliche Spaltung in „normale“ und „verbesserte“ Personen wird als möglich angesehen.¹⁴⁶

5.3 Identität als praktisches Selbstverständnis

Ein wesentlicher Aspekt des Verständnisses von Identität ist das praktische Selbstverständnis. Damit wird ein für Personen charakteristischer Aspekt biographischer und narrativer Identität in die Betrachtung personaler Identität eingebracht. Jede Person ist sich seiner zeitlich ausgedehnten und begrenzten Existenz bewusst und hat feste Vorstellungen zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, was sich auf die individuelle Art und Weise sich zu Anforderungen des Lebens zu verhalten, auswirkt. Das praktische Selbstverständnis umfasst emotionale und charakterliche Konstitutionen, sowie Wünsche, Überzeugungen und Lebenskonzeptionen.

Zentral bei dem Begriff praktische Identität ist die Einheit einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt. Verschiedene Erfahrungen und Verhaltensweisen werden in einer Person zu einem einheitlichen Selbstbild.

„In der Gegenwart mit der Vergangenheit und den Erwartungen an die Zukunft umzugehen, stellt dann die zentrale Herausforderung des Lebens einer Person dar. Darüber hinaus drückt sich im personalen Selbstbild die je individuelle Weise aus, eine eigene Lebensgeschichte

¹⁴⁶ Vgl. Huber 2014, S.45

herauszubilden und ein eigenes Leben zu führen, in dem die Person ihre Eigenschaften und Fähigkeiten zu diesem Zweck einsetzt. Unter dem personalen Selbstverständnis ist vor diesem Hintergrund die sich in einer persönlichen Lebensgeschichte manifestierte je individuelle Ausprägung des Personseins zu verstehen.“¹⁴⁷

Ausschlaggebend sind darüber hinaus Handlungsfähigkeit und Autonomie einer Person. Jedes Individuum identifiziert sich mit Wünschen, Überzeugungen und Vorhaben als Teil seines Selbstverständnisses. Die körperliche und kognitive Fähigkeit hierzu – eventuell auch durch Enhancement – führt zum Selbstverständnis über den eigenen Leib und Körper.

5.4 Identität als leiblich-praktisches Selbstverhältnis

Wesentliche im Kontext dieser Arbeit ist das leibliche Selbstverhältnis, die Beziehung zwischen Person und Körper aus der Teilnehmerperspektive. Das Verhältnis zum eigenen Körper ist entscheidend für das Selbstverständnis einer Person, der Körper ist konstitutiv für die aktuelle Möglichkeit sich zu bewegen und in dieser Welt zu agieren. Abhängig davon, ob diese Konstitution den Vorhaben einer Person entgegenkommt oder nicht, drückt sich dies in einem Gefühl der Entfremdung oder der Identifikation mit dem Körper oder bestimmten Körpermerkmalen aus.

Das leibliche Selbstverhältnis beruht zudem auf sozial vermittelten Normen und Wertungen, die mitunter durch das äußere körperliche Erscheinungsbild zustande kommen. Innerhalb bestimmter Grenzen ist es möglich, den eigenen Körper durch Kultivierung den eigenen Wünschen entsprechend zu gestalten und damit in ein adäquates Ausdrucksmedium zu verwandeln. Oft genug stößt man jedoch an Grenzen, auf Hindernisse oder Widerstand des Körpers, man wird mit der eigenen Verletzbarkeit und Endlichkeit konfrontiert.

„Das Selbst erkennt sich durch seine Verkörperung als ein endliches, Kontingenzen ausgesetztes Wesen, und insofern wird sein personales Selbstverständnis zu einem bestimmten Teil auch durch Kontingenzerfahrung geprägt, die – insbesondere in Fällen schwerer Krankheit – eine existenzielle

¹⁴⁷ Runkel 2010, S.71

Dimension annehmen können.“¹⁴⁸

Durch die Konfrontation mit der eigenen körperlichen Unzulänglichkeit kann es zu einem verminderten Einheitsgefühl von Leib und „Ich“ kommen, der Körper selbst gerät in das eigene Blickfeld, es entsteht eine qualitativ andere Beziehung zur eigenen Leiblichkeit, die in der Regel auch von Unwohlsein begleitet ist. Es vollzieht sich eine Art Selbstobjektivierung, in welcher der eigene Leib zugleich nah, fern, fremd und vertraut zugleich erscheint.¹⁴⁹

Dieses Moment von Unwohlsein, Fremdheitsgefühl und Unsicherheit kann als Ausgangspunkt und Antrieb für Selbstoptimierung gesehen werden, eine Erweiterung der Autonomie und eine Minderung der körperlichen Limitationen wird damit erhofft. Die Veränderung bestimmter Eigenschaften oder Steigerung von Fähigkeiten des Körpers kann dafür sorgen, dass sich eine Person besser entfalten kann und die leiblich-praktische Integrität damit verbessert wird, wobei es sein kann, dass die Persistenz des Körpers nicht erhalten bleibt. Analog dazu würde sich auch die Wahrnehmung dieser Person durch ihre Mitmenschen verändern.

¹⁴⁸ Runkel 2010, S.131

¹⁴⁹ Jean-Luc Nancy beschreibt eben dieses Paradoxon: Zum einen sei man dem Körper grundsätzlich fremd, man verhalte sich zu seinem Körper, andererseits sei man immer schon der Körper selbst.

6. „Sekundäre Leiblichkeit“ und die technische Verbesserung des Menschen

In nächsten Schritt dieser Arbeit soll die Argumentation, die sich gegen große technische Eingriffe und die technische Verbesserung des Menschen wendet und auf den bisherigen Überlegungen zu Identität und Leiblichkeit beruht, dargelegt werden. Eine Grundannahme bezüglich der Begrifflichkeit ist hier, dass der Leib sich in fundamentaler Weise von einem objektivierbaren und in der Perspektive der dritten Person fassbaren Körper unterscheidet: Der Leib sei erstens das Naturstück, welches uns, solange wir leben, intuitiv zugänglich und in einer rezipierend-rezipierten Doppelgestalt gegeben ist. Außerdem sei er ein kulturelles Phänomen, ein Medium, das zwischen Kultur und Natur vermittelt und damit eine Limesgestalt ist, die weder natürlich, noch kulturell gefasst werden kann. Eine Hauptreferenz ist Klaus Wiegerling, der sich in seiner Argumentation positiv auf Gernot Böhme, Bernhard Waldenfels, Hermann Schmitz, Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty bezieht und sich gegen Theorien aus dem Umfeld von analytischer Philosophie, Philosophie of Mind und Neurophilosophie abgrenzt.

Wiegerling entwickelt, inspiriert von besagten Quellen, ein mediales Konzept des Leibes. Der Mensch ist demnach ein mediales Wesen doppelter Natur, ein mediales „Zwischen“, er sei zum einen hervorbringend-vermittelnd, zum anderen hervorgebracht-vermittelnd.¹⁵⁰ In seiner medialen Funktion wird der Leib als eine Art Träger bestimmt, in dem alle Reize und Eindrücke, körperlicher, emotionaler und mentaler Natur, aufgenommen und miteinander vernetzt werden. Gleichzeitig ist er aber auch das Organ des Ausdrucks, der Ausschreibung in die Welt hinein. Der Leib vermittelt also nicht nur zwischen der physischen und psychischen Existenz, sondern auch zwischen einem Ich als psychophysischer Entität und der Außenwelt.¹⁵¹ Weiter sei der Leib als Medium zugleich ein Orientierungsorgan, er verschaffe uns eine Position und Perspektive auf die Welt, gebe ihr eine bestimmte Ordnung. So erfahre der Leib auch eine historische Prägung, welche die individuelle Geschichte und die der jeweiligen Kultur umfasst. Er sei ein offenes, in ständigem Austausch mit der Umwelt stehendes System, schreibt Wiegerling, welches nur als unabgeschlossen, bewegt und wandelbar erfasst werden könne. Aufgrund seiner Offenheit und Prägbarkeit sei der Leib auch

¹⁵⁰ Vgl. Wiegerling 2014, S.229

¹⁵¹ Vgl. Ebd., S.231

als Ausdruck kultureller Normen zu sehen, Bewusstsein, Leib und Kultur verweisen korrelativ aufeinander. Basierend auf diesem Konzept artikuliert sich nach Wiegerling die historische Disposition des Leibes auch in der Möglichkeit der technischen Gestaltung und Erweiterbarkeit des physischen Körpers, wie es durch die moderne Prothesen- und Implantationstechnik geschieht.¹⁵² Das Potential des Körpers werde erhöht durch diese Verschränkung. Als unabgeschlossene, beeinflussbare und sich ständig wandelnde historisch-kulturelle Entität transzendiert der Leib als Medium den Körper – und muss daher immer wieder aufs Neue ausgelegt und interpretiert werden. Damit sind die Kernpunkte umrissen, mit denen eine Transformation des Verständnisses des Leibes begründet werden kann. Durch den Einsatz moderner Technologie können Teile des Körpers wie Gliedmaßen oder Organe nicht nur behandelt, sondern auch ersetzt oder in ihrer Funktion optimiert werden. Die Grenze zwischen Therapie – der Wiederherstellung verlorener Vermögen – oder einer leistungssteigernden Verbesserung, ist fließend. Essenziell ist für beide Zwecke, dass die Prothese oder das Ersatzorgan bis zur Unmerklichkeit mit dem bestehenden Organismus synchronisiert wird. Ein Nebeneffekt dieser perfekten Verbindung ist jedoch, dass die Erfahrung von Widerstand ganz verloren geht.¹⁵³ Eine ähnliche Problematik beschreibt auch Nancy in *Der Eindringling*, durch Medikamente wird sein körpereigener Widerstand gegen das fremde Herz gebrochen, um die Annahme des Organs zu erleichtern.

Ein weiterer Punkt einer technischen Erweiterung des Körpers ist auch, dass der Körper ein Stück mehr berechenbarer, objektivierbarer wird. Im Falle eines Herzschrittmachers beispielsweise kann und muss die Funktionsfähigkeit in regelmäßigen Abständen überprüft und Werte ausgelesen werden – das intimste Innerste wird damit nach Außen gekehrt. Im schlimmsten Fall könnte der gesamte Organismus durch die technische Verbindung mit der Außenwelt kein eigener, geschlossener natürlicher Organismus mit eigenen Funktionen mehr sein, sondern die Umwelt für die eigene Funktionalität benötigen.¹⁵⁴ Wie jedes andere Ding müsste der menschliche Körper dann modelliert, gewartet oder gegebenenfalls auch mit Updates versorgt werden. Zwar sind durch die technische Veränderung eventuell körperlich-sinnlich neue Handlungsoptionen und Wahrnehmungen möglich, jedoch sind aber durch neue Vernetzungsmöglichkeiten auch Einschränkungen der Autonomie und sanfte Steuerungseingriffe denkbar.¹⁵⁵

¹⁵² Vgl. Wiegerling 2014, S.233

¹⁵³ Vgl. Ebd., S.236

¹⁵⁴ Vgl. Ebd., S.236

¹⁵⁵ Vgl. Ebd., S.237

Der Begriff der sekundären Leiblichkeit weist darauf hin, dass durch die technischen Veränderungen am Körper leibliches Spüren mitunter nur noch durch technische Vermittlung gegeben sein könnte, das heißt erklärend, nicht historisch und intuitiv verstehend.¹⁵⁶ Die Kontrolle über das körperliche Wohlbefinden und Funktionalität würde über äußere Messinstrumente erfolgen, welche sich an gesellschaftlich-kulturellen Normierungen orientierten, was wiederum Einfluss auf unser allgemeines Verständnis von Gesundheit haben könnte. Technisch-ökonomische Normen könnten somit auch Auswirkungen auf organische Normen haben und der Umgang und die Akzeptanz von körperlichen Schwächen könnte sich verändern. Krankheiten könnten vermehrt als „technische Probleme“ angesehen werden, beziehungsweise durch die Technisierung auch neue Krankheiten auftreten. Ein Beispiel hierfür sind Alterskrankheiten und auch die Wechselwirkung der entsprechenden Medikamentierung. Als letzten Punkt nennt er noch die potentielle Belastung und Überforderung durch ein technisch künstlich gesteigertes Vermögen der Sinne nennen, beispielsweise die Geruchsempfindlichkeit eines Hundes oder das Gehör einer Fledermaus. Der Gesamtorganismus und die Psyche wären nicht fähig mit dieser Reizüberflutung umzugehen, der Sinn einer unbedingten „Verbesserung“ ist damit auch in Frage gestellt. Die Frage nach dem Leib und Körper hat nach Wiegerling also auch unbedingt eine ethische Dimension.

¹⁵⁶ Vgl. Wiegerling 2014, S.237

7. Jean-Luc Nancy: Körper, Seele und Identität

Mit den bisherigen Ausführungen zum antiken bis neuzeitlichen Verständnis von Körper und Seele und den Überlegungen zu Vollkommenheit und Identität wurde, abgesehen von Aristoteles, ein Menschenbild nachgezeichnet, welches letztlich doch auf einer dualistischen Vorstellung einer Äußerlichkeit, dem Körper, und einer dahinter liegenden Innerlichkeit, dem Selbst, beruht. Nancy zeigt, dass die Unterscheidung von Innen und Außen, die Vorstellung von einem Körper und einem dahinter liegenden verborgenen wahren Sein, so nicht gedacht werden kann.¹⁵⁷ Er wendet sich mit seiner Konzeption des Körpers gegen die in der Leibphilosophie geläufige Annahme, ein inneres Selbst würde durch den Körper nach außen zum Ausdruck gebracht und könne so auch von außen beeinflusst werden. „Ich“ existiert bei Nancy nur ausgedehnt, verleiblicht, als Außen. Durch dieses Außen-Sein ist der Körper – und damit auch „Ich“ - affizierbar und adressierbar. Indem der Körper auf diese Adressierung antwortet, antwortet er als etwas wie ein Selbst.

Der Körper, als außerhalb-von-sich-selbst seiend, ist die Seele. Sie ist für Nancy nicht substanzial verschieden vom physischen Körper.¹⁵⁸ Das Exponiert-Sein des Körpers ermöglicht es, die Seele als die Differenz vom Körper zu sich selbst zu sehen. Der Körper findet durch die Exposition einen Zugang zu sich selbst und tritt in Beziehung zu sich. Körper und Seele sind daher nicht in einem Abgrenzungsverhältnis zueinander zu beschreiben. Trotzdem besteht für Nancy die Fremdheit des eigenen Körpers und die Unmöglichkeit, sich diesen vollständig anzueignen. Dies zeigt sich auch schon darin, dass er mit dem Begriff des Körpers und nicht mit dem Leibbegriff arbeitet. Ein weiteres entscheidendes Merkmal des Körpers ist seine Berührbarkeit, seine Affizierbarkeit durch fremde Körper. Diese Offenheit bedeutet, dass der Körper der Welt zugewandt und spürend von außen reizbar, erregbar ist. Über die Haut ist der ausgedehnte Körper ständiger Berührung ausgesetzt. Aufgrund dieser ständigen Affizierung und Affizierbarkeit ist der Körper seinem Wesen nach als in Beziehung zu sehen, ständige Beweglichkeit und Lebendigkeit. Der Körper ist nie nur Körper. Er ist kein an sich sinnloses Gefäß, sondern er gibt Raum für Dasein und ist auch Ort der Öffnung und Empfänglichkeit für Sinn. Der Begriff der Exposition geht in eine ähnliche Richtung, denn

¹⁵⁷ Vgl. Nancy 2000, S.33f.

¹⁵⁸ Vgl. Nancy 2003, S.123

durch die Haut wird der Körper erst berührbar und bedeutsam. Die Haut, die Hülle, ist durchlässig, nicht abgeschlossen, der Körper schreibt sich so in das „Außen“ ein – er ist bereits das Außen. Der Begriff der Ausdehnung bezieht sich auf den Körper als eine Aufspannung, die Raum gibt – und zugleich ist der Körper die Öffnung dieses Raumes. Der Körper ist daher nie ein abgeschlossenes, statisches „Ich“ oder „Eigenes“. Durch das Exponiert-Sein, das Außen-Sein, ist das Dasein bis ins „Innerste“ ausgesetzt, jede Form einer Innerlichkeit ist damit auf einer ultimativen Ebene ein Trugbild. Nancy stellt damit einer abgrenzenden Unterscheidung von Innen und Außen die Ausgedehntheit der Seele entgegen, eine leibliche Exponiertheit des Daseins. Ausgehend von dieser Basis spricht Nancy über das Selbst, die Identität, das Eigene und das Fremde.

Auf einer organischen Ebene beschreibt Nancy in *Der Eindringling* Identität als ständige Bewegung von Bekämpfung, Abspaltung, Ausscheidung – als einen ständigen Prozess, nicht durch eine positive Definition. „Ich“ ist fremd, nicht fassbar, nicht lokalisierbar im Körper, aber gleichzeitig auch der eigene Antrieb, der den Körper nach Wachstum, Ausgeglichenheit und Gesundheit streben lässt. Weitere Gedanken dazu werden in *Singulär plural sein* dargelegt. Durch die Ausführung von Dasein als Mitsein und die Unterscheidung von Singularität und Individualität wird gezeigt, dass Dasein und Existenz immer nur plural sein können, ohne dass die Einzigartigkeit eines Jeden dabei verloren geht. Jean-Luc Nancy weist darauf hin, dass Sein wesensmäßig immer singulär und plural zugleich ist, unterschiedener- und ununterschiedenerweise, auf singuläre Weise plural und auf plurale Weise singulär. Singularität und Pluralität sind nicht zu trennen. Trotzdem impliziert der Begriff des Singulären eine Singularisierung und damit eine Unterscheidung von anderen Singularitäten, das Eigene ist auch in beständiger Koexistenz gegeben. Er unterscheidet bewusst den Begriff der vernetzten Singularität vom Individuum als immanenter Totalität.

In Hinblick auf den Fokus der Arbeit, die Position Jean-Luc Nancys zu Identität, dem Eigenen und dem Fremden und die Möglichkeit einer Veränderung dieser Identität durch den Einsatz von Technik herauszuarbeiten, wird im Folgenden Nancys Zugang zum Verhältnis von Körper und Seele dargelegt.

7.1 Exkurs Aristoteles

Um Nancys Gedanken zu Körper und Seele nachvollziehen zu können, ist es sinnvoll, auf Aristoteles' *Physik* und sein Werk *De anima, Über die Seele*, zurückzugreifen.

Wichtige Aspekte sind hier die Räumlichkeit, das Kontinuum, die Körperlichkeit und die Bewegung. Das Kontinuum spielt dabei eine herausgehobene Rolle, denn bei der Analyse von Ort, Zeit und Bewegung ist die Kontinuitätsstruktur bereits vorausgesetzt. Das Kontinuum ist für die *Physik* essenziell, da sie von der Bewegung ausgeht, welche nur als Kontinuum gedacht werden kann und Bewegung ist ihrerseits ohne Ort und Zeit nicht möglich, weshalb auch diesen eine Kontinuitätsstruktur zugrunde liegt.¹⁵⁹

Das Kontinuum selbst ist nach Aristoteles als Relationsbegriff zu denken und kann nicht aus Unteilbarem, wie zum Beispiel Punkten, bestehen, da zwischen diesen keine Kontinuitätsrelationen bestehen können.¹⁶⁰ Relationen können beispielsweise zwischen Körpern bestehen, da sie Grenzen haben und nicht selbst Grenze sind wie die Punkte. Die positive Definition des Kontinuums besagt daher, dass es teilbar in immer wieder Teilbares sein muss, wobei der Fokus auf dem Moment der Teilung liegt, nicht auf den Teilen selbst.¹⁶¹ Denn gemeint sind nicht verschiedenartige Teile, sondern gleichartige, wodurch man durch die Teilung des Kontinuums immer neue Kontinua erhält. Das Kontinuum hat damit ein operatives und ein zeitliches Moment.¹⁶² Dies wird im Folgenden deutlicher ausgeführt.

Aristoteles summiert zu Beginn der *Physik* die Ansätze der bisherigen Tradition, die sich mit der Suche nach dem Grund und der Entstehung der Welt beschäftigten. Er stellt darauf die Frage, wie die Suche nach einem unbegrenzten Körper, dem Urgrund, mit der Definition eines Körpers, begrenzt zu sein, zusammenpasst. Gibt es eine sinnlich wahrnehmbare Größe von unbegrenzter Ausdehnung? Auf der Suche nach einem Körper, der unbegrenzt ausdehnbar ist, stellt er einige Bestimmungen für die Beschaffenheit eines Körpers fest: Einem Körper mit unbegrenzter Ausdehnung ist kein Ort im Raum zuzuordnen und er ist auch nicht an einer bestimmten Form erkennbar. Jedoch erfahren wir konkrete Körper nur als begrenzt, lokalisierbar und erkennbar. Unabhängig davon, wie viel man einem Körper abnimmt oder hinzufügt, immer bleibt eine Begrenzung, eine wahrnehmbare Größe. Aristoteles argumentiert daraufhin, dass das Unbegrenzte nicht als Ding an sich, sondern als ein Prädikat

¹⁵⁹ Vgl. Wieland 1992, S.279

¹⁶⁰ Vgl. Ebd., S.283f.

¹⁶¹ Vgl. Ebd., S.286f., Aristoteles: *Physik*. 231 b 16

¹⁶² Vgl. Böhler 2009a, S.120ff.

zu bestimmen ist, als Eigenschaft von etwas bereits Vorliegendem. Das Unbegrenzte muss also etwas an einem Begrenzten, etwas Unteilbares an einem Teil sein.¹⁶³ Das Unbegrenzte ist damit nicht mehr ein für sich existierender Urgrund, vielmehr besteht das Unbegrenzte nur mehr in Relation zu seienden Dingen und ist damit eine akzidentielle Bestimmung endlicher Substanzen.

Doch was bedeutet es, als Begrenztes ein Unbegrenztes an sich haben? An diesem Punkt ist es notwendig, Aristoteles' Vorstellung von Raum und Räumlichkeit näher zu betrachten. Aristoteles nimmt die Argumentation seiner Vorgänger auf, die den Raum außerhalb des Seienden als unendlich beschreiben und stellt sie in Frage. Er antwortet auf diese Annahme, dass dieser Raum an sich betrachtet zwar unbegrenzt sein könne, jedoch als Raum außerhalb des Seienden immer schon in einer Relation stehe und damit auch nur durch diese Relation bestimmbar sei. Daraus ergibt sich für ihn die Annahme räumlich ausgedehnter Körper, die sich im Raum¹⁶⁴ befinden und in einem Geflecht von Relationen aufeinander beziehen, ein Geflecht, das bewegt und lebendig gedacht werden muss. Durch diese Relation, die Angrenzung an ein Unbegrenztes, durch die Berührung, werden die Körper gleichzeitig zu offenen, entgrenzten Entitäten. Mit „unbegrenzt“ meint Aristoteles nicht, dass es kein Äußeres und keine Grenze gibt, sondern im Gegenteil: „Es ergibt sich so, dass ‚unbegrenzt‘ das Gegenteil von dem bedeutet, was man dafür erklärt: Nicht, was nichts außerhalb seiner hat, sondern, wozu es immer ein Äußeres gibt, das ist unbegrenzt.“¹⁶⁵

Diese Überlegungen bilden die Basis für die Gedanken Nancys zu Körper und Seele als Ausdehnung.

¹⁶³ Vgl. Böhler 2009c, S.3

¹⁶⁴ Dieser Raum existiert nicht ohne die Körper, die sich in ihm befinden, er ist kein leeres Gefäß!

¹⁶⁵ Aristoteles: Physik. 206b 33-207a 2

7.2 Körper

„Wer sonst in dieser Welt kennt so etwas wie „den Körper“? Er ist das Produkt, das sich am spätesten entwickelt hat, das am längsten abgegossene, verfeinerte, zerlegte und wieder zusammengesetzte Produkt unserer alten Kultur.“¹⁶⁶

Im traditionellen abendländischen Denken wird meist das Konzept bedient, nach dem der Körper ein Werkzeug oder Medium ist, um in der Welt zu agieren. Einen Körper zu haben, wird als eine Art Vollzugsbedingung gesehen, um funktionell zum Gelingen eines Vorhabens beizutragen. Dass der Körper nicht nur ein unbelebtes Gerät ist, sondern ein intelligenter, lebender Organismus – und noch viel mehr als das – der untrennbar mit uns und der Umwelt verwoben ist, bemerken wir meist erst, wenn wir in unserem Handlungsvermögen eingeschränkt sind und erfahren können, dass wir der Körper sind.¹⁶⁷ Es geht darum zu verstehen, dass Subjektivität, das „Ich“, erst durch Ausdehnung, das heißt durch den Körper, entstehen oder sich entfalten kann. „Ich“ bin immer schon mein Körper und dieser Körper ist immer schon „außen“. Nancy spricht hier von „partes extra partes“: Ein Körper kann nicht ohne andere Körper, ohne Welt sein, in der er erscheint. Körper sind ekstatisch und ausgesetzt, sie können von ihrem eigenen Außen affiziert werden und sind empfindlich gegenüber anderen Körpern.¹⁶⁸ Der Körper ist immer bereits dort, wo dieses Gemenge der Körper ohne Vermischung statthat.¹⁶⁹ Alle weiteren Gedanken Nancys zu singular plural sein, der Gemeinschaft und dem Dasein als Mit-Sein bauen auf diesem Ansatz auf. Ein isolierter Körper ist für ihn nicht denkbar, Körper existieren nur im Plural: Jeder singuläre Körper ist der Singular einer Pluralität¹⁷⁰ und als Teil dieser Pluralität immer schon exponiert, in seiner Existenz immer schon in dem Miteinander der Körper auffallend hervorstehend.¹⁷¹

¹⁶⁶ Nancy 2003, S.11

¹⁶⁷ Vgl. Schäfer, Elisabeth: Die vergessenen Körper der Philosophie. S.144

¹⁶⁸ Vgl. Böhler 2009c, S.8f.

¹⁶⁹ Vgl. Nancy 2003, S.29

¹⁷⁰ Vgl. Böhler 2009b, Seitenzahl

¹⁷¹ Vgl. Poell 2008, S. 37

7.2.1 Körper als Ort einer Exposition

Besonders aufschlussreich für Nancys Körperkonzept sind die Begriffe der Exposition und Aushäutung, denen Nancy ein kurzes eigenes Kapitel in *Corpus* widmet:

„Exposition“ bedeutet nicht, daß die Intimität ihrer Zurückgezogenheit entzogen und nach außerhalb getragen, sichtbar gemacht wird. Dann wäre der Körper eine Exposition des „sich“ im Sinne einer Übersetzung, einer Interpretation, einer Inszenierung. „Exposition“ bedeutet im Gegenteil, daß das Ausdrücken selbst die Intimität und Zurückgezogenheit ist. Das *fort-von-sich* wird dort nicht übersetzt, wird dort nicht inkarniert, es ist dort das, was es ist: jene schwindelerregende Zurückgezogenheit *von* sich, die man braucht, um das Unendliche der Zurückgezogenheit *bis zu* sich zu öffnen. Der Körper ist dieser Aufbruch von sich, zu sich.“¹⁷²

Der Körper wird nicht als Träger oder Einschreibefläche von Bedeutung gesehen, sondern der Körper selbst entschreibt, drückt aus, schreibt sich in das Außen ein, „Außen-Einschreibung“, indem er sich exponiert.¹⁷³ Damit meint Nancy jedoch nicht, dass etwas verschlossenes, unsichtbares entdeckt und sichtbar gemacht wird. Vielmehr ist mit Exposition das Sein, die Existenz selbst gemeint – der Körper ist das Exponiert-Sein des Seins.¹⁷⁴ Mit einer auf diese Weise verstandenen Exposition wird der Körper zum Ort für die Offenheit des Daseins, was auch bereits mit Aristoteles deutlich wurde: Durch die Grundannahme der ständigen Bewegung und dem Körper als Bruchteil des Kontinuums ist der Körper nie ein vollendetes Ding-an-sich, sondern er bleibt immer unvollständig, unganzz und in Veränderung¹⁷⁵: „Die Körper sind immer im Aufbruch, kurz vor einer Bewegung, einem Fall, einem Auseinanderrücken, einem Auseinanderfallen.“¹⁷⁶ Nancy schreibt dazu in *Corpus*:

„Übereinander, ineinander, nebeneinander exponieren sich so all die Ästhetiken, deren direkte, vielfache, wuchernde, Zusammenfügung der Körper ist. [...] Überall, von Körper zu Körper, von Ort zu Ort, von Orten, an denen die Körper in Zonen und Punkten des Körpers sind, überall das launische Auseinanderfügen dessen, was die Annahme *eines* Körpers ausmachen würde. Überall ein Zerfall, der sich nicht einem reinen und nicht exponierten *sich* (dem Tod) verschließt, sondern der *sogar in der letzten Fäulnis* noch, ja, der auch dort noch – unerträglich,

¹⁷² Nancy 2003, S.33

¹⁷³ Vgl. Ebd., S.15

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., S.33f.

¹⁷⁵ Vgl. Böhler 2009c, S.6

¹⁷⁶ Nancy 2003, S.32

wie er ist – eine unwahrscheinliche materielle *Freiheit* verbreitet und keinem *Kontinuum* von Abstufungen, Strahlen, Tönen, Linien Platz läßt, der darin im Gegenteil der ausgestreute, endlos erneuerte Einbruch aller anfänglichen Zusammenfügung/Entkoppelung der Zellen ist, durch die „ein Körper“ zur Welt kommt.“¹⁷⁷

Nancy denkt den Körper auf einer metaphysischen Ebene sehr radikal und er schafft sich so eine fundamental andere Basis, über das Selbst und Identität zu denken und zu schreiben. Hierfür spielen auch die Berührung, die Haut, die Grenzen, die Wundtheit und Offenheit eine Rolle, welche die Ausführungen zur Exposition stützen. Interessant ist hierzu auch die französische Originalfassung und das Nomen *le toucher*, welches sowohl mit „das Berühren“, als auch mit „Tastsinn“ übersetzt werden kann.

8.2.1.1 Berührung, Haut und Grenzen

„Der Körper genießt es, berührt zu werden. Er genießt es, von anderen Körpern gedrückt, gewogen, gedacht zu werden und das zu sein, was die anderen Körper preßt, wägt und denkt. Die Körper werden von Körpern genossen und genießen sie. *Körper*, das heißt zurückgezogene Areolen, *partes extra partes*, der ungeteilten Ganzheit, die nicht existiert. Erregbarer Körper, weil er auf der Trennlinie zurückgezogen und ausgedehnt und somit dem Berühren dargeboten ist.“¹⁷⁸

Nancy beschreibt den Körper weiter als genießend und durch jegliche Reizung der Sinne erregbar, exponiert und in allen Richtungen [sens] Raum werdend.¹⁷⁹ Das Genießen selbst sei ein Geflecht von sich beständig selbst verstärkender, intensivierender Berührung der Körper.¹⁸⁰

Berührung, Berühren, ist für Nancy in dem Sinne kein Akt, keine Handlung, für welche man sich entscheiden kann oder nicht. Berührung ist auf einer anderen Ebene angesiedelt, Berührung bedeutet für ihn die Weise, wie die Welt beschaffen ist, den Entwurf einer

¹⁷⁷ Nancy 2003, S.34f.

¹⁷⁸ Ebd., S.101

¹⁷⁹ Vgl. Ebd., S.101

¹⁸⁰ Ebd., S.102

Ontologie.¹⁸¹ Diese Ontologie stellt den Vollzug, das Ereignis, die ständige Bewegung, das Wiegen in den Vordergrund.

In *Corpus* werden vom Übersetzer die Feinheiten und Facetten des Verbs *toucher* angemerkt. Mögliche Übersetzungen werden angegeben mit „an etwas rühren“, „einer Person oder einer Sache ganz nahe sein oder kommen“, „stoßen an“, „angehen“ oder „betreffen“.¹⁸² So wird auch klar, dass mit Berührung und gemeinsamem Schwingen, Wogen nicht eine Verbindung im Sinne von Verschmelzung, eine Übertretung der jeweiligen Grenzen der Körper gemeint sein kann. Durch die Art und Weise der Berührung formen die Körper einander und miteinander, in ständiger Dynamik und Veränderung sind sie in Kontakt und lösen sich wieder. Diese Abgrenzung zu der Idee einer ineinander verschmolzenen Einheit der Körper ist zentral, denn es ist vielmehr ein Sich-Nahe-Sein – *toucher*.¹⁸³

Um dem Gedanken der Berührung besser folgen zu können, ist es sinnvoll, sich auch mit dem Organ der Berührung, der Haut, genauer auseinanderzusetzen. In *Die Ausdehnung der Seele* schreibt Nancy, der Körper sei materiell und von den anderen Körpern verschieden. „Ein Körper beginnt und endet gegen einen anderen Körper. Selbst die Leere ist eine sehr subtile Art Körper.“¹⁸⁴ Dank der Haut, dem Organ der Berührung, ist der Körper eine exponierte Ausdehnung, die durch andere affizierbar, die ausgesetzt ist. Demzufolge ist der Körper seinem Wesen nach nicht als abgeschlossen, sondern als Relation, als in Beziehung zu denken.¹⁸⁵ Einen geschlossenen Körper, der ganz von sich durchdrungen und daher undurchdringlich ist, wird von Nancy in Abgrenzung zum Körper als Masse definiert.¹⁸⁶

Über die sinnliche Affizierbarkeit hinaus weisen die Haut und verschiedene Körperöffnungen wie der Mund, die Nase, oder der Anus auch auf die Porösität und Durchlässigkeit des Körpers hin. Die Haut umhüllt, sie öffnet sich durch ihre Poren (griech. πόρος *póros*: Öffnung, Loch). Die Haut ist permeabel, es findet Diffusion statt von Luft und Wasser, Gasförmigem und Flüssigem, von Sekreten wie Schweiß oder Speichel. Bei einer Verletzung strömt Blut nach außen, es bildet sich eine Kruste, es entsteht neue Haut, vielleicht eine Narbe. Der Körper hat Öffnungen, durch die aufgenommen und ausgeschieden werden kann. Durch diese kann sowohl eingedrungen, als auch hervorgebracht werden. Der Körper atmet, transpiriert, er isst und scheidet aus. Die Haut verfügt mit dem Körper auch über eine eigene innere Intelligenz,

¹⁸¹ Vgl. Schäfer 2010b, S.42f.

¹⁸² Nancy 2003, S.130

¹⁸³ Vgl. Schäfer 2010b, S.43

¹⁸⁴ Nancy 2010a, S.7

¹⁸⁵ Vgl. Busch 2012, S.313

¹⁸⁶ Vgl. Nancy 2003, S.106

sie ist essenziell am Stoffwechsel und am Immunsystem beteiligt, sie schützt vor äußeren Einflüssen, sie transportiert Fremdes, Schädliches nach außen, sie bewahrt die Homöostase, das innere Gleichgewicht. Die Haut ist ein „Grenzorgan“, durch ihre Öffnungen lebt und atmet sie, sie ist, wie Nancy schreibt, keine Fläche, sie ist Grenze als Pore. Sie ist in ihrer Lebendigkeit ständig in Bewegung, ständig im Werden, Entstehen und Vergehen: Beständig erneuert sich die Haut, sie schuppt sich, es lösen sich die kleinsten Teilchen von der äußersten Oberfläche ab und entstehen neu an der Untergrenze der Oberhaut.

„Die Haut berührt und lässt sich berühren. Die Haut liebkost und schmeichelt, verletzt sich, schrammt sich, kratzt sich. Sie ist reizbar und erregbar. Sie sonnt sich, nimmt Kälte und Hitze, Wind und Regen auf, sie trägt Spuren von innen – Runzeln, Flecken, Warzen, Kratzwunden, und Spuren von außen, teils dieselben, oder auch Risse, Narben, Verbrennungen, Schnitte.“¹⁸⁷

Durch die Beschaffenheit der Haut, das Organ der Berührung, ihre Funktions- und Seinsweise, wird klar, dass eine Berührung weit mehr ist als ein Akt, den jemand willentlich vollziehen kann oder nicht. Berührung ist mehr, Berührung ist ganz essenziell Ontologie, die Art und Weise, wie die Welt ist und dabei doch ganz physisch mit unserem Körper, mit unserer Physis erfahrbar, denn der Körper spürt unablässig etwas, alles, was körperlich ist.

„Berühren: das heißt, Anziehung und Abstoßung, Integrität und Einbruch, Unterscheidung und Übertragung zusammenspielen lassen. [...] Der berührte und berührende Körper – berührt weil er berührt, berührend, weil er berührt wird [...] Kontakt, der auch Kontakt desselben Körpers mit sich selbst ist: Denn genaugenommen ist er dann nicht mehr, noch hat er mehr ein „Selbst“, vielmehr exponiert er sich ganz und gar.“¹⁸⁸

8.2.1.2 Löcher, Falten

Die Haut und der Körper sind ein wunderbares Rätsel der Entgrenzung, des Entgrenzenden, Angrenzenden und Begrenzenden – doch was heißt es, den Körper mit seiner Haut und all

¹⁸⁷ Nancy 2010a, S.23

¹⁸⁸ Ebd., S.29

deren Schichten und Öffnungen zu denken?¹⁸⁹ Diese Frage stellt auch Elisabeth Schäfer in *So wie das Leben meiner Haut*. Wo beginnt und endet der Körper, wo ist seine Grenze, wenn er doch offen und porös ist, was umhüllt die Haut? Nancy antwortet darauf, dass der Körper eine Hülle sei:

„Er dient also dazu, zu enthalten, was es anschließend zu entfalten gilt. Die Entfaltung ist endlos. Der endliche Körper enthält das Unendliche, das weder Seele noch Geist ist, sondern die Entwicklung des Körpers.“¹⁹⁰

Neben den Poren verweist Nancy damit auf ein weiteres Merkmal der Haut und des Körpers: Die Falten. Körper *sind* seiner Ausführung nach Falten, Ein- und Aus-faltungen, Strukturen und auch Raum – ein Raum, der Abstand zu sich selbst gibt, Distanz und Öffnung. Dieser Raum bezeichnet aber einen Raum des Bezuges, eine Falte öffnet den Raum, in dem eine Sache zu sich selbst in einen Bezug, in Beziehung treten kann, damit aber auch gleichermaßen eine Entfernung von *sich*. *Sich* muss diese beiden Tendenzen beinhalten: Den Bezug zu sich selbst und zugleich die Distanz von sich selbst.¹⁹¹ Ein anschauliches Bild ist ein Tuch auf einem Tisch, mit dem man Falten legen kann. Das Tuch lässt *sich* auseinanderfalten, oder auch zusammenlegen, es bleibt dasselbe Tuch.¹⁹²

Nancy schreibt, der Körper sei eine „vielfältig gefaltete, nochmal gefaltete, entfaltete, vervielfältigte, eingestülpte, exogastrule, mit Mündungen versehene, flüchtige, eingedrungene, angespannte, losgelassene, erregte, verwunderte, verbundene, losgebundene Haut.“¹⁹³ Arno Böhler schreibt in *Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon*, Nancy höhle den Körper aus und sehe den Körper nicht als Masse, sondern als Substanz, die Haut, die Hülle ist.¹⁹⁴ Jedoch ist dieser Hohlkörper, diese Leere nicht als leer im Sinne von nichts zu verstehen, sondern als Fülle, wie es auch im dritten Punkt von *58 Indizien über den Körper* von Nancy beschrieben wird: „Ein Körper ist nicht leer. Er ist voll anderer Körper, voller Stücke, Organe, Teile, Gewebe,

¹⁸⁹ Vgl. Schäfer 2010b, S.15

¹⁹⁰ Nancy 2010a, S.9

¹⁹¹ Vgl. Schäfer 2012, S.26f.

¹⁹² Mit dem Thema der Falte hat sich unter anderem auch Gilles Deleuze beschäftigt. In *Die Falte* setzt er sich mit der Philosophie Leibniz' auseinander, und nimmt als weitere Charakteristika der Falte die Ähnlichkeit und Indifferenz zwischen den Falten auf. Zugleich ist es aber ihr Merkmal, in Bewegung zu sein, sich voneinander zu differenzieren und in Differenz zu sein. Ein anderes Beispiel findet sich in der Geologie: Die geologischen Verschiebungen, Krümmungen, Faltungen von Gestein, in denen die Welt in der Materie ihre Realisierung findet. Durch einen äußeren Druck falten sich Gesteinsschichten wellenförmig ineinander, man spricht auch von einer Verfaltung oder einem Faltensystem, bei zusammengehörigen Falten.

¹⁹³ Nancy 2003, S.18

¹⁹⁴ Vgl. Böhler 2009c, S.6

Kugelgelenke, Ringe, Röhren, Hebel und Blasebalge. Und er ist voll von sich selbst: das ist alles, was er ist.“¹⁹⁵ Ein Körper sei eine Sammlung von Teilen, Stücken, Gliedern, Zonen, Zuständen, Funktionen, schreibt er an einer anderen Stelle weiter, er ist eine Sammlung von Sammlungen, *corpus corporum*, deren Einheit eine Frage für sich selbst darstellt. Selbst im Namen des organlosen Körpers hat er hundert Organe, von denen jedes das Ganze zu sich heranzieht und durcheinanderbringt, dem es nicht mehr gelingt, sich wieder zu vervollständigen.“¹⁹⁶ Diese Teile und Organe machen den Körper gegenüber der eigenen Peripherie sensibel, durch sie wird er wahrnehmend, sinnlich, lebendig, er kann so seine Ausgesetztheit und Offenheit wahrnehmen.¹⁹⁷ Mit der endlosen Entfaltung verweist Nancy auf die Entwicklung des Körpers, die aber nicht als ein rein körperliches Phänomen verstanden werden darf. Da wir Körper sind, geht es vielmehr um die Lebendigkeit und Entfaltung im Außen. Im Prozess der Entfaltung entstehen immer wieder weitere Falten, wenn auch auf verschiedenen feinstofflichen Ebenen, etwa Worte als Ausdünstungen oder Ausflüsse des Körpers als leichte Falten der Luft.¹⁹⁸

Entfaltete Faltung und verfaltete Entfaltung. Nach Nancy ist das Sein exponierte Faltung, vervielfacht und vielfältig, eine bodenlose und grundlose Aufwerfung von Falten.

7.2.2 Räumlichkeit, Ort und Stätte und Körper

Wie bereits mit Aristoteles veranschaulicht, bedeutet das Unbegrenzt-Sein eines Körpers nicht, dass es nichts außerhalb dieses Körpers gibt, sondern vielmehr, dass es zu diesem Körper immer ein Äußeres geben muss. Ein Körper kann, obwohl er unbegrenzt ist, als Ort fungieren, wobei „Ort“ immer als „Ort von einem Körper“ definiert ist. Der Ort umfasst den Körper beständig, ändert sich, auch durch dessen Bewegung in seiner Gegebenheit. Der Ort kann demnach auch die Grenze des Umfassenden sein. Nancy versucht dies zusammenzuführen, indem er schreibt, dass ein Körper auf der Grenze statt hat *als* Grenze – der Körper ist damit nicht *begrenzt* durch etwas anderes.

¹⁹⁵ Nancy 2010a, S.7

¹⁹⁶ Ebd., S.15f.

¹⁹⁷ Vgl. Böhler 2009c, S.6

¹⁹⁸ Vgl. Nancy 2010a, S.8f.

Der Körper muss also begrenzt sein, um einen Ort zu haben, jedoch ist er zugleich auch selbst Ort – Ort für die Offenheit des Daseins.¹⁹⁹ Diese Grenze bedeutet auch die Existenz im Außen als Außen, wodurch es möglich wird, zu berühren oder berührt zu werden. Der Körper nimmt damit nicht Raum ein, vielmehr gibt er Raum, wofür Nancy den Begriff *Stätte*, *lieu*, verwendet. „Die Körper sind nichts Volles, kein gefüllter Raum (Raum ist überall gefüllt), sie sind *offener* Raum, d.h. in gewisser Hinsicht eigentlich *räumlicher* Raum, viel mehr als geräumiger Raum, oder auch das, was man als *Stätte* bezeichnet.“²⁰⁰ Der Körper als offener Raum ist Stätte von Bewegung und Lebendigkeit, er strahlt aus und schreibt sich aus. Er ist nach innen und außen offen, wodurch diese ungetrennt sind. Das heißt der Körper ist die Öffnung selbst, das Zwischen, die Grenze, die Passage, der Aufbruch.²⁰¹ Der Körper gibt damit der Existenz statt und erst in diesem Stattgeben wird Raum erschließbar, der Körper ist das Milieu des Stattgebens. Die Ontologie des Körpers ist nach Nancy die Ontologie schlechthin, der Körper ist das Sein der Existenz.

Und doch: Wenn man vom Körper spricht, muss man auch von der Seele sprechen. Denn „(d)er Körper ist die Ausdehnung der Seele bis an die äußersten Enden der Welt und bis an die Grenze des Selbst, eins mit dem anderen verflochten und indistinkt distinkt, Ausdehnung, zum Bersten gespannt.“²⁰²

7.3 „Man bittet mich, vom Körper zu sprechen, also spreche ich über die Seele“

„Indem ich „über die Seele“ sagte, wollte ich einfach folgendes sagen: „über die Seele“ oder „über den Körper außerhalb von sich“. Wenn der Körper nicht Masse ist, wenn er nicht verschlossen und von sich durchdrungen ist, so ist er außerhalb von sich. Er ist das Außerhalb-von-sich-sein. Und darum handelt es sich bei dem Wort „Seele“.“²⁰³

Wie auch schon in der Bestimmung des Körpers weicht Nancy in seiner Darlegung zur Seele

¹⁹⁹ Vgl. Busch 2012, S.311f.

²⁰⁰ Nancy 2003, S.18

²⁰¹ Schäfer 2010b, S.30f.

²⁰² Nancy 2010a, S.86

²⁰³ Nancy 2003, S.110f.

wesentlich von den Grundzügen der traditionellen Lesart der christlich-platonischen Philosophie ab. In der dualistischen Vorstellung wird die Seele oder der Geist meist als etwas vom Körper essenziell Verschiedenes beschrieben, eine Art geistiger, substantiell verschiedener „Körper“, der in den physischen Körper eingeschlossen ist und diesen nach dem Tod wieder verlässt.

Nancy dagegen beschreibt die Seele als die Außenbeziehung des Körpers zu sich selbst. Dies geschieht, indem der Körper von sich selbst aufbricht²⁰⁴ in die Welt hinein, sich von sich selbst entfernt, sich ausdehnt und aufspannt. Die Seele ist die Ausdehnung oder das Ausgedehnte des Körpers. Mit der (Aus)dehnung, Extension, muss zugleich auch eine Intention, im Sinne einer Intensität, gedacht werden.²⁰⁵ In diesem ekstatischen Aufbruch des Körpers entfaltet der Körper erst einen seelischen „Innenraum“ im „Außenraum“, den er dann psychisch durchdringt und als *partes extra partes*, als unabhängiges Ding am eigenen Leib empfindet.²⁰⁶ Er wird zu einem Subjekt, er wird zu dem, was im griechischen *ψυχή*, *psyche* genannt wird.

Die Seele ist demnach nichts anderes als die Erfahrung des Körpers,²⁰⁷ sie ist der Name für die Berührbarkeit und Offenständigkeit des Leibes²⁰⁸, womit auch klar wird, dass Körper und Seele untrennbar sind. Dieses Paar, Körper und Seele, will letztendlich weder als Gegensatz, noch als reine Immanenz, noch als Einheit, verstanden werden. Vielmehr geht es darum, das Äußere des Körpers zu verstehen, das Äußere, das er für sich selbst darstellt. Dieses Außerhalb-von-sich-sein ist gleichzeitig auch ein zu-sich-zurück-kommen, sich spüren und sich berühren. Trägt man diesen Gedanken weiter auf eine ontologische Ebene gilt es somit auch, Immanenz und Transzendenz nicht als dichotomische Gegensätze zu denken, für Nancy sind beide Ansätze inadäquat, um die Existenz und das menschliche Dasein in der Welt zu verstehen. Nancy dekonstruiert die Immanenz so weit, dass sie zu einer Bewegung der Transzendenz in sich wird, welche die Transzendenz als Produkt in sich und aus sich hervorbringt.²⁰⁹ Diese Art der Immanenz bezeichnet er auch als Transimmanenz, ein unaufhörliches Eintreten in die Welt.²¹⁰

Wenn Nancy die Seele als die Außenbeziehung, die Differenz des Körpers zu sich selbst beschreibt, meint er mit Aristoteles damit auch die Seele als Form eines lebendigen Körpers.²¹¹

²⁰⁴ Vgl. Nancy 2003, S.33

²⁰⁵ Vgl. Ebd., S.123

²⁰⁶ Vgl. Böhler 2009c, S.10

²⁰⁷ Vgl. Nancy 2003, S.124

²⁰⁸ Vgl. Busch S.315

²⁰⁹ Vgl. Schäfer 2012, S.151

²¹⁰ Vgl. Taylor 2015, S.115

²¹¹ Vgl. Nancy 2003, S.111f.

Bei Aristoteles ist die Form als ontologischer Begriff eine der Ursachen des Werdens. Er unterscheidet zwischen Materie und Form und begreift diese als komplementär, nicht als zwei eigenständige, gänzlich heterogene Substanzen. Die Form meint auch den Körper selbst, denn ohne Form wäre ein Körper kein Körper. Eine Form kann in Beziehung stehen, kann aufnehmen, ausstoßen, zerstört werden, berühren, berührt werden, spüren, sich spüren – der Körper spürt und wird gespürt. Oder: Die Seele ist die Bezeichnung für das Spüren des Körpers. Eine weitere Definition der Seele von Aristoteles ist die der Seele als die erste Entelechie eines natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers. Entelechie bezeichnet das vollkommen vollendete Sein in Bezug auf ein Ziel, *telos*.²¹² Dies besagt, dass die Seele als Entelechie des Körpers die Gesamtheit Form-Materie, die ganze Einheit dieses Körpers meint. Entelechie bezieht sich immer auf einen konkreten, individuellen Körper, auf dessen Existenz: „Die Seele ist die Tatsache, daß ein Körper existiert, das heißt, daß es Ausdehnung [extension] und Ex-position gibt.“²¹³

Die Seele wird berührt: Das heißt, sie wird zugleich bewegt und beeindruckt von diesen „eingedrückten Spuren“ im Körper, das heißt von den ausgedehnten Spuren der Ausdehnung der Welt. „Die Seele exponiert sich dabei in einer der Extension eigenen Modalität, sie vermählt sich mit der Schwingung des Körpers: Wenn ich laufe, ist das eine laufende Seele, wenn ich schlafe, eine schlafende Seele, wenn ich esse, eine essende Seele. Wenn eine Klinge oder ein Dorn meine Haut ritzt, wird meine Seele exakt von der Tiefe, der Kraft und der Form der Verletzung geritzt. Und wenn ich sterbe, wird die Seele zum Tod selbst.“²¹⁴

Damit erklärt sich auch die Bedeutung, die Nancy dem viel zitierten Nachlass-Fragment „Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon“²¹⁵ von Sigmund Freud zuschreibt. Nancy lässt der Psyche eine Körperlichkeit zukommen, die ihr selbst jedoch entgeht. Diese widersteht der Bewusstwerdung, obwohl sie gleichzeitig die Bedingung von Bewusstwerdung ist. Die Bedingung der Seele als ausgedehnte ist, dass sie sich selbst nicht kennt, denn das Ausgedehnt sein kann nicht zum Objekt des Bewusstseins werden, da es als Milieu der Bewusstwerdung fungiert.²¹⁶ Die Seele spürt den Körper nicht, nicht mehr als der Körper die Seele. Aber irgendeiner empfindet sich, und das „Eine“ dieses Irgendeinen ist die indistinkte Motion dieses „Sich-Empfindens“. *Es* spürt sich, was nicht bedeutet, dass es sich als „Selbst“ unterscheidet, oder wenigstens nicht wie eine Substanz – sondern dass es sich in-distinguiert,

²¹² Vgl. Nancy 2003, S.113f.

²¹³ Vgl. Ebd., S.113

²¹⁴ Nancy 2010, S.85

²¹⁵ Nancy 2003, S.23

²¹⁶ Vgl. Busch, S.317

insofern es sich selbst ex-poniert.²¹⁷

„Der Körper ist die Ausdehnung der Seele bis an die äußersten Enden der Welt und bis an die Grenzen des Selbst, eins mit dem anderen verflochten und indistinkt distinkt, Ausdehnung, zum Bersten gespannt.“²¹⁸

7.4 Ich = Ich? Jean- Luc Nancy zu Identität, dem Eigenen und Fremdkörpern

Nancy's Ausführungen zu Körper und Seele sind essenziell für die Frage nach der Identität, dem Eigenen und dem Fremden. Für die Erörterung der Position Nancy's zur technischen Verbesserung des Menschen ist es ausschlaggebend, seinen Identitätsbegriff genau zu erörtern, um anschließend fundiert auf die Problematik von Fremdkörpern wie Implantaten oder fremden Organen eingehen zu können.

7.4.1 Identität. „Ich“, „Ego“ : „Selbst“, „Existenz“

„Also darf man nicht mehr sagen, daß es die Eigenschaft eines Subjekts oder eines Egos ist, sondern *es ist* das „Subjekt“. Und sogar „Subjekt“ ist äußerst zerbrechlich, denn da man nicht sagen darf, daß „ich“ - Körper – berührt werde und meistens berühre -, daß ich gespürt werde -, gilt es vielmehr zu sagen (und darin liegt die ganze Schwierigkeit), daß „Ich“ eine Berührung ist.“²¹⁹

„Ich“ [Je] ist nichts anderes als die Einzigartigkeit einer Berührung,“ schreibt Nancy weiter, „einer Berührung insofern, als eine Berührung immer zugleich aktiv und passiv ist, und eine

²¹⁷ Vgl. Nancy 2010, S.86

²¹⁸ Ebd., S.86

²¹⁹ Nancy 2003, S.119f.

Berührung an etwas Punktuelleres denken lässt.“²²⁰ Weiter schreibt Nancy in *corpus* in den Abschnitten *ego* und *alter*, die Bezeichnung „Ego“ oder „Ich“ hätte nur dann einen Sinn, wenn dieses ausdrückt oder vorgebracht werde. Durch den Stellenwert, welcher der Artikulation und dem Ausdruck beigemessen wird, kommt auch dem Körper, dem Mund, in der Bestimmung des Ego eine entscheidende Rolle zu. Dies wird durch den Ausdruck *corpus ego* deutlich, bewusst spricht Nancy nicht vom Körper *des* Ego. In diesem Hervorbringen oder Ausdruck des Ego sei der Sinn von Ego identisch mit der Existenz, wie er in Anlehnung an Descartes schreibt. Die Äußerung eines Ego bedeutet die Artikulation als Raum, als Krümmung einer Stätte, denn sie ist selbst Stätte.

„Ich bin, jedes Mal, wenn ich bin, die Beugung eines Raumes, die Falte oder das Spiel, wodurch Das (sich) vor-bringt. *Ego sum*, diese lokale Krümmung, dieses und jenes *jedes* Mal, einzigartig (und wie viele Male in „einem“ Mal? Wie viele Artikulationen in „einer“?), gar dieser Akzent oder dieser Ton.“²²¹

Weiter schreibt Nancy, „[...] daß es kein „ego“ im Allgemeinen, sondern lediglich das *Mal* gibt, das Vorkommen und die Gelegenheit eines *Tons*: Spannung, Schwingung, Modulation, Farbe, Schrei oder Gesang. Auf jeden Fall stets *Stimme* und nicht „*vox significativa*“, nicht die bezeichnende Ordnung, sondern dieses *Timbre einer Stätte, an der ein Körper sich exponiert und sich vorbringt*.“²²² Der Ausdruck, auch das „Wie“ des Seins eines Ego ist in jedem Moment, in jedem Augenblick neu. Damit sind bereits essenzielle Merkmale des Ego bestimmt: Die Punktualität, die Einzigartigkeit, die Zeitlichkeit – und die Berührung.

Jedoch ist die Konzentration des Ego als Punkt in seiner Ausdehnung und Äußerung auf gewisse Weise widersprüchlich und das geäußerte Ego zieht sich umgehend vom äußernden Ego zurück. Es zieht sich in den Punkt seiner eigenen Entgegensetzung zurück und *ist dadurch Ego*. Das heißt, dort wo der Körper sich als „Ego“ äußert, tritt dieses in die Entgegensetzung ein und tritt damit sich selbst entgegen – der eigene Körper ist fremd, es gibt keinen „eigenen Körper“.²²³ „Das Ausgedehnte,“ so schreibt Nancy, „das *ich bin*, bin ich, indem ich mich zurückgezogen, entzogen, entfernt und entgegen-gestellt habe.“²²⁴

²²⁰ Nancy 2003, S.120

²²¹ Ebd., S.27

²²² Nancy 2003, S.27f.

²²³ Vgl. Ebd., S.30f.

²²⁴ Ebd., S.30

Und doch ist es so, dass wir der Körper sind.

Nancy liest Descartes, wenn er in *Ego sum* schreibt: „Ich bin mit meinem Körper quasi vermischt, so dass ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde – so etwas wie eins: *unum quid*.²²⁵ Die Seele sei eigentlich das, so schreibt Nancy, was sich, indem es sich ausspricht, als existierend erfahre und damit mit dem Körper vereint. *Unum quid* sei jedoch etwas, das weder Körper noch Seele sei, sondern durch die Öffnung (des Mundes) geschehe und „*Ich bin*“ ausdrücke. Die Öffnung, der Mund, sei der Ort der Einheit, ein Ort, der kein Ort ist, sondern Stätte.

„Das Subjekt verliert sich in diesem Schlund. Aber *ego* äußert sich darin: es veräußerlicht sich, was nicht bedeutet, dass es die sichtbare Seite einer unsichtbaren Innerlichkeit nach außen trägt. Es bedeutet ganz buchstäblich, dass *ego* zur *Äußerlichkeit* wird, zum Einräumen von Orten, zur Divergenz [*écartement*] und Fremdheit, die den Ort ausmacht, und damit zum Raum, zur primären Räumlichkeit eines Aufrisses [*tracé*], in dem, und in dem allein, *ego* auftauchen, sich abzeichnen [*se tracer*] und sich denken kann.“²²⁶

Die Artikulation eines Ego, dieses Zusammenpressen, beschreibt Nancy auch mit einer Metapher aus der Fotografie: Es gleicht einer Momentaufnahme, dem Öffnen und Schließen einer Blende, durch die das Licht einfällt. In diesem kurzen Augenblick der Öffnung wird ein Bild, ein Moment einer Identität ausgedrückt und auf dem Film abgebildet. Mit Nancy gesprochen verkrampft sich das Subjekt in dieser Pose der Momentaufnahme, wird zu einer punktuellen Identität. „Eine solche Identität aber, die einmalige Einmaligkeit des reinen Punktes des Subjekts, entsteht nur in ihrer eigenen Extremität, in einem Krampf, der sie artikuliert und zerstückelt, sie nur artikuliert durch ihre Zerstückelung.“²²⁷ Die Grenze zwischen diesem so entstandenen Ego und dem Ego im Prozess der Artikulation, dem Ego im offenen Mund, ist nicht ganz durchsichtig und klar. Es ist eine Einheit, in der es aber doch zu unterscheiden gilt.²²⁸ Nancy behauptet, dass das Konzept einer Identität als fixer, punktueller Figur nur einen Bruchteil des Seins eines Menschen darstellt. Er vertritt die Ansicht, dass Identität etwas subtileres, beweglicheres sein muss, er denkt Identität offen und dynamisch anstatt geschlossen und statisch.²²⁹ Das Moment der Zeitlichkeit spielt hierbei eine große

²²⁵ Nancy 2014, S.123

²²⁶ Ebd., S.154

²²⁷ Ebd., S.142

²²⁸ Ebd., S.142f.

²²⁹ Vgl. Ellison 2015, S.111f.

Rolle:

„If one were to ignore the passing of time, the content of the classical formula of identity $x=x$ would indeed yield a static self-coincidence. As Nancy points out, however, when a concrete I or we (the first x in the formula) identifies itself (saying that it is this or that), it is enunciating something that *will be* its identity. Enunciating an identity thus relies on a certain incompleteness, an orientation toward the future.“²³⁰

Für Nancy bedeutet Identität nichts anderes, als das Zeichnen einer Linie, deren Ende offen ist. Identität ist für Nancy nicht eine fixe Ansammlung von Qualitäten, sondern *etwas*, was diese Qualitäten temporär annimmt. „Identity is what qualifies all the determinations that fall to it as being „its own“.“²³¹ Das bedeutet nicht wörtlich ein Teil davon zu sein, untrennbar dazuzugehören. Vielmehr wird damit auf die Beziehung, die Relation hingewiesen. Ein Individuum *hat* nicht eine Identität, sondern *ist* eine Identität, die lebendig bleibt. Eine Identität zu schließen, ist mit Nancy gleichbedeutend damit, sie zu töten, ihr die Lebendigkeit zu nehmen. In eine ähnliche Richtung denken Deleuze und Guattarie in Anlehnung an Jean-Paul Sartre in *Was ist Philosophie?*. Hier schreiben sie, es sei nur eine Gewohnheit „Ich“ zu sagen, „Ich“ zeichne sich durch ein Bewusstsein von sich selbst aus und sei demnach, ähnlich wie die Begriffe, wandelbar und stehe in ständiger Verbindung mit anderen Subjekten, zwischen denen keine wirkliche Trennung bestehe.

Die Einheit des Körpers geht einher mit der Einheit einer und aller Berührungen dieses Körpers. Diese Einheit bringt eine Identität hervor, deren Konzeption sich fundamental unterscheidet von der Idee eines Subjektes als einem Inneren von einem Äußeren. In *Einheit* steckt bereits schon das *Ein*, das Individuelle, die Singularität, das Ego, das Ich, die Subjektivität eines Subjekts – doch werden diese Ausdrücke bei Nancy von ihrer gängigen Bedeutung abgetrennt und mit dem Gefühl von Existenz als „im-Äußeren-in-Bezug-auf-sich-selbst-Sein“²³², „außer-sich-sein“²³³, neu belegt.

„Ich“ bedeutet Existenz und Dasein wahrnehmen. Das heißt, dass Ich, Dasein und Wahrnehmung ungetrennt voneinander sind, es gibt kein „Ich“, welches das Dasein außerhalb seiner selbst wahrnimmt, das sich „dahinter“ verbirgt. Es gibt nur Sich-Sein, Fühlen und exponiert Außen-Sein. Dies verbirgt sich bereits schon in Existenz und Dasein: Ex-istenz,

²³⁰ Ellison 2015, S.112

²³¹ Vgl. Ebd., S.112

²³² Nancy 2003, S.120

²³³ Ebd., S.120

Außen-sein und Da-sein. Da-sein, „ich bin da“ kann nicht meinen, dass ein inneres „Ich“ sich an einem äußeren Ort aufhält, es geht darum, das „Da“ zu sein, das Da, das selbst nur Öffnung, Ausdehnung und Exposition ist.²³⁴

7.4.2 Das Selbst, Singularität und Pluralität

Die Art und Weise, eine Identität zu sehen, wie im vorigen Kapitel beschrieben, hängt auch mit der Abgrenzung von Individualität und Singularität in der nancyschen Ontologie zusammen.²³⁵

Der etymologischen Bedeutung nach bedeutet „Individuum“ eine in sich selbst geschlossene Substanz, welche in keiner direkten Verbindung zu einem oder etwas anderem steht. „Singularität“ hingegen beschreibt die Existenz an der eigenen Grenze, das Sein in der Welt mit anderen. Singularität bedeutet demnach wesentlich ausgesetzt und in der Welt zu sein.

Wie bereits dargelegt, ist es nicht möglich, im Umgang mit sich selbst in einem Inneren zu bleiben, man muss für sich selbst in der Äußerlichkeit sein, um sich selbst berühren zu können. Nur so kann sich etwas zu mir selbst zurückbewegen und auch nur durch diesen Abstand bin ich immer schon Plural. „Eins“ bedeutet damit notwendig immer schon mehr als „Eins“, denn es muss immer ein anderes geben, von dem sich das „Eins“ unterscheidet, ein ko-präsenes Ansichsein. Denn ein einzelnes Subjekt könnte sich nicht einmal selbst bezeichnen und sich auf sich selbst als Subjekt beziehen.²³⁶

Mit Nancy kann man demnach nicht über den Menschen und seine Verfasstheit nachdenken, ohne nicht auch, in Anlehnung an Heidegger, das Sein und die Existenz an sich mitzudenken. Denn das Sein ist nach Nancy Singular und Plural zugleich, ununterschiedener- und unterschiedenermaßen. Es ist auf singuläre Weise plural und auf plurale Weise singulär.²³⁷ Diese Weise des Seins bildet die Wesensverfasstheit des Seins, Singularität oder Pluralität sind keine addierbaren Attribute.

²³⁴ Vgl. Nancy 2003, S.121f.

²³⁵ Vgl. Nancy 2012, S.62

²³⁶ Vgl. Ebd., S.71

²³⁷ Vgl. Ebd., S.57

„Singular plurales Sein heißt: Das Wesen des Seins ist, und ist nur als Mit-Wesen [*co-essence*]. Aber ein Mit-Wesen oder Mit-sein – das Sein-mit-mehreren – bezeichnet seinerseits das Wesen des Mit-, oder auch, oder vielmehr, das Mit – (das cum) selbst in der Position oder Art des Wesens. Eine Mit-Wesentlichkeit kann in der Tat nicht in einer Ansammlung von Wesenheiten bestehen, in der das Wesen der Ansammlung noch zu bestimmen bliebe: Auf sie bezogen würden die versammelten Wesenheiten zu Akzidenzien. Mit-Wesentlich bedeutet wesentliche Teilung der Wesentlichkeit, Teilung als Ansammlung, wenn man so will. Dies könnte man auch auf diese Weise ausdrücken: Wenn das Sein Mit-sein ist, dann ist im Mit-sein das „Mit“ das, was das Sein ausmacht, es wird diesem nicht hinzugefügt. [...] Also nicht ein das Sein zuerst, dem dann ein Mit hinzugefügt wird, sondern das Mit im Zentrum des Seins.“²³⁸

Das Zusammen der Singulare ist selbst die Singularität.²³⁹ Eine Singularität ist immer in einer Selbstdifferenzierung, die sich immer wieder aufs Neue anderen Singularitäten aussetzt und sich von diesen unterscheidet. Dies bedeutet eine gewisse Neigung, eine Disposition zum Anderen. Das Sein wird damit zum Zwischen und zum „Mit“ der Singularitäten. Sein, Zwischen und Mit-Sein sind damit ein und dasselbe.²⁴⁰

“Was auch immer existiert: Weil es existiert, ko-existiert es. Ko-Implikation des Existierens ist Teilen einer Welt. Eine Welt ist nichts der Existenz äußerliches, keine äußerliche Hinzufügung anderer Existenzen: Sie ist eine Ko-Existenz, die sie zusammen disponiert.“²⁴¹

Die Vorsilbe *Ko-* ist wesentlich, denn außerhalb dieses *Ko-* kann nichts Substanzielles existieren und das Sein selbst besteht in nichts anderem als der Existenz von allem Existierenden.²⁴² Weiter ist auch der Begriff der „Dis-Position“ näher zu erklären, denn dieser meint weder eine einfache Position noch ein Nebeneinander, sondern die Neigung und Beziehung zueinander. Singular plurales sein bedeutet aber nicht nur, dass es immer nur eine Pluralität von Singularitäten gibt. Es bedeutet vor allem auch, dass jede Singularität selbst auch Plural und vielfältig ist, denn jede Singularität ist von Moment zu Moment verschieden. Und doch kann ich mein Gegenüber als dieses erkennen, da immer etwas mitschwingt, das es für mich identifizierbar macht.²⁴³ Diese Identifizierbarkeit nennt Nancy Ipseität. Jede Ipseität

²³⁸ Nancy 2012, S.59

²³⁹ Ebd., S.63

²⁴⁰ Vgl. Raffoul 2015, S.38

²⁴¹ Nancy 2012, S.58

²⁴² Vgl. Ebd., S.69f.

²⁴³ Vgl. Morin 2010, S.40

ist zugleich ein Gemenge und eine Entwirrung. Sie ist ihrem Ursprung nach verwickelt und kommt nur durch eine Entwirrung zur Identifizierung. Diese Identifizierung meiner Selbst besteht in einem ständigen Prozess von Entwirrung und Auseinandersetzung, denn Gemenge bedeutet auch die Bewegung von Anziehung und Abstoßung, notwendige Aussetzung.²⁴⁴ Mit dem Begriff der Ipseität ist es möglich, einen Menschen nicht als geschlossene Einheit zu denken, sondern als einen Ton, eine Schwingung, der sich aber nicht auf eine Reihe von Merkmalen beschränkt, sondern lebendig bleibt und auf diese Weise auch unnachahmbar und unidentifizierbar beleibt. Ein ähnlicher Vergleich kann auch mit dem Meer gezogen werden. Der Ozean und die Wellen sind nicht wesentlich verschieden voneinander und doch ist jede Welle einzigartig und als solche zu sehen. Blickt man hinaus auf das Wasser und verfolgt eine Welle, sieht man auch ihre Verwandlung und Bewegung, sie baut sich auf, rollt, bricht – und bleibt doch immer als diese eine Welle erkennbar.

In diesem Sinne kann also gesagt werden, dass mit einer Verneinung der Lebendigkeit einer Identität sowohl der Singular als auch der Plural verneint wird – und damit auch das Sein selbst.

„Singular-plural-sein: in einem Strich, ohne Interpunktion, ohne Gleichheitszeichen, ohne Zeichen der Implikation oder der Abfolge. Nur ein kontinuierlich-diskontinuierlich gezogener Strich, der das Zusammen des ontologischen Bereichs, das als das „Mit“ des Seins, des Singulären und des Pluralen bezeichnete Mit-sich-selbst-sein [être-avec-lui-même], skizziert und der Ontologie auf einen Schlag nicht nur eine andere Bedeutung, sondern eine andere Syntax auferlegt: Der „Sinn des Seins“ nicht nur als „Sinn des Mit“, sondern auch und vor allem als „Mit“ des Sinns. Denn keiner dieser drei Termini ist dem anderen vorgängig, noch begründet er die anderen, und jeder bezeichnet das Mit-Wesen der anderen. Das Mit-Wesen setzt des Wesen selbst in den Strich - „singular plural sein“ - in einem Bindestrich, der ebenso ein Trennungsstrich ist, ein Strich der Verteilung, der sich also verliert und jeden Terminus seiner Isoliertheit und seinem Mit-den-anderen-sein überläßt.“²⁴⁵

Das Sein besteht in nichts anderem als der Existenz von allem Existierenden.²⁴⁶

²⁴⁴ Vgl. Morin 2010, S.41

²⁴⁵ Nancy 2012, S.68

²⁴⁶ Ebd., S.70

7.4.3 Das Eigene und das Fremde: Der Eindringling

Das Eigene und das Fremde spielen im Kontext von Identität bei Nancy eine wichtige Rolle. Wie bereits gezeigt, wendet sich Nancy gegen die Annahme, ein „inneres Selbst“ würde durch den Körper nach außen zum Ausdruck gebracht, denn „Ich“ existiert für Nancy nur ausgedehnt, *als* Körper. Ein besonderer Fokus in *Der Eindringling* ist die Gleichsetzung von Immunität und Identität in engem Zusammenhang mit dem Eigenen und dem Fremden. Sich einen Fremdkörper implantieren zu lassen – ein fremdes Herz wie im Falle Nancys – bedeutet eine Schwächung der Immunität, denn um den Fremdkörper auszuhalten oder annehmen zu können, muss die körpereigene Abwehr geschwächt werden. Dies bedeutet zugleich eine Schwächung der Identität. Dadurch wird man sich selbst noch einmal mehr fremd, entfremdet. Nancy beschreibt zwei Möglichkeiten bei einem Implantat oder einer Transplantation: Der Eindringling behält seine Fremdheit, bleibt ständig im Eindringen als Fremdkörper, oder er büßt seine Fremdheit ein, er wird akzeptiert und ein Teil des eigenen Körpers. Im Falle der Herztransplantation in *Der Eindringling* beschreibt Nancy den Prozess einer Abstoßung und einer Annahme. Bei der Abstoßung stößt das eigene Immunsystem das Herz des anderen ab und der Kampf im Innersten, im eigenen Körper, äußert sich durch eine starke körperliche Schwäche. Sogar die Selbstwahrnehmung wird sehr schwach, das eigene Wohlbefinden muss daher von außen durch Körpergewicht, Blutwerte und so weiter gemessen werden.²⁴⁷ Wird das Implantat angenommen und die Immunität nach diesem Kampf wieder hergestellt, ist die Identität nach Nancy nicht mehr dieselbe wie vorher. Er schreibt, dass es keinen Sinn hat, von „Wiedererkennen“ zu sprechen.²⁴⁸ Vielmehr geht die Gesundheit mit dem Gefühl einher, zwei Identitäten in einem Körper zu tragen, die sich berühren, aber einander fremd sind und bleiben. „Ich“ wird damit zu einer Formalität, denn in die eigene Offenheit ist eingedrungen und ein Fremdkörper darin verankert worden.²⁴⁹

Im Folgenden soll es darum gehen, die Offenheit des menschlichen Wesens in Bezug auf das Eigene und das Fremde zu untersuchen und die Begriffe des eigenen und des Fremdkörpers in Konfrontation mit einem medizinisch-technischen Eingriff zu untersuchen.

²⁴⁷ Vgl. Nancy 2000, S.39ff.

²⁴⁸ Vgl. Ebd., S.43

²⁴⁹ Vgl. Ebd., S.43f.

7.4.3.1 Das Eigene

Was ist gemeint, wenn wir von „meinem“ Körper sprechen – wenn wir unserem eigenen Körper doch selbst fremd sind? Besitzen wir den Körper? Oder er uns? Nancy lehnt die Vorstellung ab, man könne seinen Körper besitzen, was die Formulierung „mein Körper“ suggeriert. Doch so tauchen mit der Behauptung „Dies ist mein Körper“ einige Fragen auf. Worauf verweist „mein“? Und wenn „mein“ Eigentum kennzeichnet, welcher Art ist dieses dann? Wer ist der Eigentümer und was legitimiert den Körper als sein Eigentum? Und wer ist es, der den Körper besitzen sollte, wenn mit dem Körper immer schon auch „Ich“ gemeint ist? Die Exposition und Fremdheit machen es unmöglich, sich den Körper vollständig anzueignen als etwas, das man besitzen kann. „Dies“ verweist auf eine Distanz zu etwas, zu dem Körper – meinem Körper, der sichtbar ausgestellt ist.

„Es gibt keine Antwort auf das „wer“, da dies den Körper ebenso meint wie den Eigentümer des Körpers, und es gibt auch keine Antwort auf das „Eigentum“, da es sowohl vom natürlichen Recht herrührt als auch vom Recht des Bearbeitens oder Eroberns (wenn ich meinen Körper versorge und pflege). Der Ausdruck „Mein Körper“ verweist folglich auf die Unbestimmbarkeit seiner beiden Elemente. (Wer hat dir deinen Körper gegeben? Niemand anders als du, denn kein Programm, weder ein genetisches noch ein demiurgisches, hätte dafür ausgereicht. Dann aber du vor dir selbst? Du auf der Rückseite deiner Geburt? Und warum nicht? Befinde ich mich nicht immer in meinem eigenen Rücken und am Vortag der Ankunft bei „meinem Körper“?)“²⁵⁰

Zwar ist es so, dass man den eigenen Körper auf die eine oder andere Art und Weise behandeln, mit ihm umgehen, sich zu ihm verhalten kann; und doch ist er kein Attribut der eigenen Substanz. „Er ist eigen, insofern er ich und außerdem nicht mein ist.“²⁵¹ Denn in meinem Verhalten zu meinem Körper wird deutlich spürbar, dass ich gleichzeitig distanzlos an ihn gebunden bin, weil ich der Körper bin. Man kann den Körper trainieren, ihn füttern, doch zugleich ist man absolut untrennbar zu jeder Zeit mit ihm verbunden. Er ist ich selbst außen, außerhalb von mir, ich selbst als Spannung eines Innen und eines Außen, das Innen in sich selbst versunken bis an den Punkt von Konzentration, wo „Ich“ oder „ego“ ausgedrückt wird.

Der Körper entzieht sich uns im gleichen Maße, wie er uns auch nicht gehört. Er entzieht sich

²⁵⁰ Nancy 2010a, S.14f.

²⁵¹ Ebd., S.50

der Intimität unseres Seins.

Nancy benutzt auch an einigen Stellen explizit den Begriff *corpus*, um den Kontext der Pluralität zu unterstreichen, nicht *corps*. *Corps* steht in enger Resonanz mit dem in der Phänomenologie gebräuchlichen *corps propre* (engl. „my own body“) und ist so mit Integrität und Ganzheit konnotiert. Mit *corpus* verweist Nancy auf die Qualität, die er am Körper hervorheben möchte: der Körper als eine Sammlung von Teilen, *partes extra partes*, die nicht in einer bestimmten Ordnung organisiert sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein Körper zufällig und chaotisch zusammengesetzt wäre, der Körper, *corpus*, ist weder Chaos noch Organismus.²⁵²

„*Corpus*: Ein Körper ist eine Sammlung von Teilen, Stücken, Gliedern, Zonen, Zuständen, Funktionen. Köpfe, Hände und Knorpel, Brandwunden, Zartheiten, Spritzer, Schlaf, Verdauung, Schauer, Erregung, atmen, verdauen, sich fortpflanzen, sich regenerieren, Speichel, Gelenkflüssigkeit, Verstauchungen, Krämpfe und Schönheitsflecken, Er ist eine Sammlung von Sammlungen, *corpus corporum*, deren Einheit eine Frage für sich selbst darstellt. Selbst im Namen des organlosen Körpers hat er hundert Organe, von denen jedes das Ganze zu sich heranzieht und durcheinanderbringt, dem es nicht mehr gelingt, sich wieder zu vervollständigen.“²⁵³

Sinnvoller scheint es daher vom Körper als einer Liste oder eines Katalogs zu sprechen.²⁵⁴ Der Körper ist eine variable Ansammlung von Körperteilen, Organen und Fremdkörpern.

Und zugleich sind wir der Körper.

Das Eigene meint die beständige Bekämpfung des Fremden im Innersten. Es, das Eigene, muss sich durch das Kämpfen immer wieder neu herstellen. Das Eigene kann damit keine Eigenschaft des Körpers sein, die man sich aneignen könnte.

Was bedeutet das „eigene“ Leben, wenn die Eigenheit nichts ist, was meinem Körper angehört und sich auch sonst nicht verorten lässt?²⁵⁵ Das „eigene“ Leben, das sich zwar in keinem Organ befindet, aber ohne Organe nicht da wäre.

²⁵² Vgl. Morin 2015, S.52f.

²⁵³ Nancy 2010a, S.15f.

²⁵⁴ Vgl. Morin 2015, S.52

²⁵⁵ Vgl. Nancy 2010a, S.29

Hierzu muss noch einmal auf Nancys Konzeption von singular plural sein und Mit-Sein eingegangen werden. Die Körper befinden sich nach Nancy – sie *sind* es selbst – in einem weltweiten schwingenden, dynamisch-vibrierenden, lebendigen Feld, in welchem sie selbst verdichtete Zentren darstellen. Das heißt, jeder Körper entspringt in wechselseitiger Abhängigkeit diesem Feld, die zugrunde liegende Essenz ist damit dieselbe. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich die Körper in einer undefinierten Einheit versinken, sie bestehen in einer dynamisch-lebendigen Art und Weise. Nancy beschreibt in *Vom Schlaf* den Kontakt des Selbst mit diesem Feld, in das es in seiner innersten Bewegung zurückfällt:

„Welches Selbst gibt es da zu entdecken! Gefallen von den vorgeblichen Höhen des Wachbewusstseins, der Überwachung und der Kontrolle, der Projektion und Differenzierung, hat man hier ein Selbst, das seiner innersten Bewegung zurückgegeben ist: die Rückkehr in sich. Was also heißt „selbst“, „sich“ in Wirklichkeit, wenn nicht „zu sich“, „für sich“? Selbst bezieht sich auf sich selbst und kommt zu sich selbst zurück, um zu sein, was es ist: „selbst“. „Ich“ macht kein „Selbst“ aus, denn „Ich“ kommt sich nicht zu(rück): *Ich* entgeht sich vielmehr, sei es, indem es sich an die Welt richtet, sei es, indem es sich aus ihr zurückzieht, aber dann genau, um seine punktuelle Unterschiedenheit als „Ich“ zu verlieren (daß heißt auch als „Du“ oder auch als an einem „Wir“ oder einem „Ihr“ teilhabend).“²⁵⁶

Denkt man das Mit-Sein im Sinne Nancys daher zu Ende, ist alles Sein immer schon *Mit*. Das Sein wird damit zum Zwischen und zum Mit der Singularitäten. Singularität kann nur als Plural geschrieben werden, da es keine einzelne Singularität gibt. Der Singular ist damit immer schon Plural und der Plural immer schon Singular.²⁵⁷

In *Der Eindringling* beschreibt Nancy eine „unverhältnismäßige“ Aussetzung durch einen Fremdkörper, den Eindringling, einen (zu) starken Eingriff in seine *eigene* Offenheit.

„Der Eindringling setzt mich unverhältnismäßig aus. Er bewirkt meinen Ausstoß, trägt mich heraus und enteignet mich. Ich bin die Krankheit und die Medizin, ich bin die kanzeröse Zelle und das verpflanzte Organ, ich bin die das Immunsystem schwächenden Kräfte und deren Palliative, ich bin die Enden der eisernen Fäden, die meinen Brustkorb zusammenhalten [...] die Schrauben in meiner Hüfte und die Platte in meinem After [...]“²⁵⁸

²⁵⁶ Nancy 2013, S.19

²⁵⁷ Vgl. Raffoul 2015, S.38

²⁵⁸ Nancy 2000, S.48f.

Und doch schwingt auch hier das *Mit*: Ich bin die Krankheit und die Medizin, schreibt Nancy, die Grenzen sind unscharf – und doch spürt er den Schmerz dieser unendlichen Aussetzung.

7.4.3.2 Das Fremde

Der Körper bringt ein doppeltes Moment von Fremdheit mit sich. Man ist durch das Außen-Sein sich selbst und anderen gegenüber fremd. Immer bezieht sich das Dasein erst vermittelt über die Exposition an das Fremde zurück auf sich selbst und existiert damit im Abstand zu sich selbst. Durch dieses Außen-Sein ergibt sich auch ein Gefühl der Fremdheit *mir meinem Körper gegenüber*, man nimmt ihn als Äußeren, Fremden wahr. Es ist also auch der Körper selbst, der Leib, beziehungsweise der sogenannte „Eigen“-Körper, „mein“ Körper, der fremd ist. Jeder Körper ist den anderen Körpern fremd: Das Fremd-sein ist der Körperlichkeit inhärent.“²⁵⁹ Die Frage nach dem „Mein“ als „mein Körper“, der mir selbst doch immer fremd bleibt, wurde bereits im Vorkapitel erörtert.

Doch was meint Nancy mit dem Begriff des Fremdkörpers? Mit diesem Begriff geht die Assoziationen des Eindringens, der Gewalt und auch die potentielle Bösartigkeit einher. Es schwingen auch die Gedanken von Abwehr und Verteidigung gegen Bedrohung und Aggression mit.²⁶⁰ „Fremdkörper“ als Ausdruck gibt dem Fremden eine Konsistenz, eine Konkretion – einen Körper. Und ein Körper ist nur durch Assimilation oder Zerstörung durchdringbar. Entweder wird der Fremdkörper assimiliert, das heißt aufgenommen und absorbiert, verstoffwechselt – womit er seine Fremdheit einbüßt - oder er greift die Integrität des Körpers an, verletzt ihn, macht ihn krank.²⁶¹ Der Fremdkörper bleibt so immer im Ankommen, immer im Eindringen, wie Nancy in *Der Eindringling* schreibt, und verursacht damit „eine Störung, einen Aufruhr im Innersten.“²⁶²

„Fremdkörper“ nennt man jede Art von Objekt, Teil, Stück oder Substanz, die mehr oder weniger zufällig ins Innere eines Ganzen oder eines Milieus geraten ist, das man, wenn es nicht

²⁵⁹ Nancy 2010a, S.46

²⁶⁰ Vgl. Ebd., S.44

²⁶¹ Vgl. Nancy 2010a, S.44f.

²⁶² Nancy 2000, S.7

im eigentlichen Sinne organisch ist, so doch zumindest als homogen und als mit einer eigenen Ordnung versehen auffasst, der der „Fremdkörper“ nicht untergeordnet werden kann.“²⁶³

Zugang zu uns und unserem eigenen Körper haben wir letztendlich nur über die eigene körperliche Erfahrung, den Leib. Doch wie bereits im Kapitel zur Identität ausgeführt, ist auch der Körper nicht punktuell, er ist eine Stätte des Fremden und damit nicht in einer Form, die man sich aneignen könnte.

Alter und ego.

Der Körper besteht aus Fremdkörpern, er nimmt auf und scheidet aus. Identität bedeutet einen ständigen Kampf der verschiedenen Qualitäten, der Fremdkörper im eigenen Körper. Im Falle eines Implantats oder einer Transplantation wie Nancy sie in *Der Eindringling* beschreibt, bekommt der Begriff Fremdkörper noch eine andere Bedeutung. Ein anderer Körper, ein anderes Organ mit einer eigenen Geschichte, einem eigenen Programm kreuzt das eigene Programm.²⁶⁴ Hier kommen nun auch die Begriffe Immunität, Krankheit und Gesundheit ins Spiel. Die ständige Bekämpfung der Fremdkörper, alle Funktionen, um den Körper am Leben und in Balance zu halten, sind mit den Begriffen Identität und Immunität verknüpft. Um ein Organ oder ein Implantat zu assimilieren, es nicht mehr als Fremdkörper zu bekämpfen, müssen Medikamente eingenommen werden um einer Abstoßung, einer Abwehr, vorzubeugen. Indem man durch diese Medikamentierung die Immunität schwächt, schwächt man jedoch auch die Identität. Die Immunität verliert auch an Stärke im ständigen Kampf gegen all die anderen Fremdkörpern des Körpers und verliert damit ein Stück seiner Identität. „Ich bin nicht mehr ich selber“²⁶⁵, schreibt Nancy.

Und doch ist es paradoxerweise gerade dieses entfremdende Mittel, welches das Überleben letztendlich ermöglicht. Dieser andere Fremde, das Implantat oder das Organ, artikuliert seine Fremdheit indem es abgestoßen wird. Dieses Eindringen, das ohne einen operativen Eingriff nie möglich gewesen wäre, ist tödlich ohne die Medikamente, welche die Immunität schwächen.

Die Möglichkeit der Abstoßung zeigt wieder eine doppelte Fremdheit. Einerseits die Fremdheit des eingepflanzten Organs, welches der eigene Körper als fremd identifiziert und angreift. Andererseits ist auch das Gefühl der verminderten Immunität ein Zustand der

²⁶³ Nancy 2010a, S.43

²⁶⁴ Vgl. Nancy 2000, S.11

²⁶⁵ Ebd., S.17

Fremdheit. Nancy beschreibt, dass Fremdsein zum Normalzustand wird, das Gespür für sich selbst sei verschwunden, man müsse ihn messen, kontrollieren und testen, Empfehlungen für sein Wohlergehen geben.²⁶⁶

Die gewollte Schwäche seines Immunsystems führe aber nicht nur dazu, dass er das eingepflanzte Organ nicht abwehren könne, sein ganzer Organismus könne nicht mehr wie bisher funktionieren, auch nicht gegen all die Fremdkörper, die er schon lange bei sich trage, das Immunsystem funktioniere nicht mehr. Dies habe eine weitere Entfremdung und Selbsterstörung zur Folge, Übelkeit, Taubheit, Müdigkeit, Schmerzen, Abdriften, Abstumpfen. Durch all diese Maßnahmen, die gegeneinander, miteinander – für wen eigentlich? – wirkten, würde er selbst zu seinem eigenen Eindringling.²⁶⁷

„Ich fühle mich verwirrt und verirrt. Ich erkenne mich nicht wieder. Aber es hat auch keinen Sinn weiterhin von „Wiedererkennen“ zu sprechen. Ich schwebe zwischen Zuständen, die ich nicht richtig bestimmen kann. Mich zu mir selbst zu verhalten ist ein Problem geworden. Es findet nicht mehr unmittelbar statt, es geschieht durch Schmerzen, Leiden oder Angst hindurch.“²⁶⁸

„Ich bin nunmehr unablösbar von einer polymorphen Auflösung. [...] Gleichzeitig verjüngt und gealtert habe ich kein eigenes und angemessenes Alter mehr, bin ich eigentlich alterlos.“²⁶⁹

²⁶⁶ Vgl. Nancy 2000, S.35

²⁶⁷ Vgl. Ebd., S.39

²⁶⁸ Vgl. Ebd., S.41f.

²⁶⁹ Vgl. Ebd., S.45

8. Abschließender Ausblick: Aus der Offenheit zu uns selbst zurück

„Das „Ich“, daß am gewissesten mein eigenes „Ich“ ist, folgt einer einzigen Bewegung, wenn es sich unendlich weit entfernt (wohin geht es, an welchem fliehenden Punkt hält es sich auf, der es ihm noch erlaubt, von *meinem* Körper zu sprechen?) *und* in eine Vertrautheit eindringt, die tiefer liegt als alle Innerlichkeit (in die uneinnehmbare Nische, von der aus ich „ich“ sage und von der ich weiß, daß sie über einer Leere klafft wie eine offene Brust oder das Abgleiten in die Bewusstlosigkeit [...]).“²⁷⁰

Um die Implikationen einer Veränderung des Körpers für die Identität, wie sie Nancy beschreibt, formulieren zu können, muss noch einmal auf die Offenheit, sowie die Ausrichtung, *telos*, und Form, *eidōs*, des Menschen eingegangen werden.

Nancy beschreibt in seinem Werk zwei Blickwinkel auf die Identität und den Körper. Zum einen handelt es sich um einen metaphysischen, in dem der Mensch als Singularität in der Welt verortet wird und die Eingebundenheit, Offenheit und Weltweite betont werden. Der Körper wird als Raum und Zeit einwohnend begriffen, als „Existenz-Stätte“. Der Mensch wird beschrieben als eine Singularität im pluralen Mit-Sein. Die Körper befinden sich nach Nancy in einem weltweiten Feld aus Schwingung und Vibration und sie selbst stellen dabei lokale Verdichtungszentren dar. Die Struktur des Körpers ist ekstatisch, er ist materialisierter Ausdruck der im Feld herrschenden Schwingung. Durch die Entschreibung äußert sich der Körper jenseits der Differenz von Sprechender/Angesprochener, Berührter/Berührender, denn das Wesen des Körpers ist immer schon die Exposition, das Außen-Sein und damit existenziell Mit-Sein. Nancy behauptet damit, dass es eine individuelle, im Sinne von vereinzelte, leiblich-körperliche Identität überhaupt nicht gibt. Vielmehr sieht er die Identität im Sinne einer Singularität als eine Art abhängiges Entstehen im Feld durch die Sensitivität und wechselseitige Resonanz der Körper. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich die einzelnen Körper im Feld auflösen und in einer Vorstellung von Einheit versinken. Die zu Körper verdichteten Zentren bleiben – dynamisch – bestehen. Es hat sich mit diesem Ansatz lediglich die Sichtweise auf das eigene Dasein verändert. Für Nancy existieren die Körper daher weder einzeln ohne Bezug zueinander, noch sind alle eins miteinander.

In *Der Eindringling* legt Nancy seine eigenen körperlichen Erfahrungen offen dar, er beschreibt die Wahrnehmung seines eigenen Daseins als organisch funktionierend, einer inhärenten

²⁷⁰ Nancy 2000, S.47

körperlichen Intelligenz folgend. In diese Intelligenz des Körpers, die zum Beispiel über das Bekämpfen oder die Annahme eines Fremdkörpers entscheidet, habe er selbst keinen Einblick, schreibt er, obwohl er sich dessen bewusst sei, dass er der Körper ist.

Die Beschreibung eines natürlichen Körper, *physis*, der ein *telos* hat und damit seinem Zweck folgt, findet sich bereits bei Aristoteles. Der Körper werde der Form nach durch die *psyche* organisiert und durch diese Ordnung sei ein Körper in einer bestimmten Weise lebensfähig. Die Art und Weise zu sein und das Ziel jedes Lebewesens seien abgestimmt auf die gute Ordnung des Kosmos. Dieses Prinzip der harmonischen Gesamtordnung des Kosmos und das Dasein der Lebewesen sei nicht getrennt voneinander zu betrachten, dieses Prinzip durchwalte in einer dynamisch-lebendigen Weise alles und sei immer gegenwärtig in allem.

Aristoteles beschreibt dies am Beispiel einer Pflanze. Bereits in dem Samen sei die gesamte Information, das gesamte Potential der Pflanze gespeichert. Durch ihr entsprechendes Wachsen öffne sie sich in die Welt hinein – und komme auf diese Weise in ihr Innerstes zurück, das alles durchwaltende Prinzip des Lebens.

Nancy zeichnet damit das Bild eines offenen Körpers, der jedoch als organisierte Form, als Organismus funktioniert. Er stößt Fremdkörper aus und kämpft, wenn in seine Offenheit zu stark eingegriffen wird.

Hinsichtlich starker technischer Veränderungen, wie einer Implantation oder einer Transplantation, lässt sich mit Nancy argumentieren, dass die Aussetzung so unverhältnismäßig ist, dass der betroffene Mensch sich enteignet fühle. Der eigene Körper leistet demnach Widerstand gegen den Fremdkörper. Das fremde Herz, so schreibt Nancy in *Der Eindringling*, habe eine andere Vergangenheit als er selbst, er fühle sich, als habe er zwei Identitäten, dieses Programm eines anderen durchkreuze seinen Körper und bringe ihn aus dem Gleichgewicht, in die Entfremdung zu sich selbst.

Ein solcher Eingriff gehe mit einer Veränderung der Selbstwahrnehmung einher. Die Medikamentierung, um ein Organ oder ein Implantat zu integrieren, schwächt die Immunität, nimmt dem Körper Energie und schwächt damit auch die Identität und die Widerstandsfähigkeit.

Eine lebendige Form, ein offener Körper, ist immer eine Form, die sich im Werden befindet.²⁷¹

²⁷¹ Schon Heidegger war auf der Suche nach einer Sprache, welche die Bewegung des in Anwesenheit Treten des Baumes als Baum zum Ausdruck bringen könnte: Der Baum wird – der Baum bäumt.

Nancy bezeichnet den Körper auch als offenen Raum oder Stätte von Bewegung und Lebendigkeit, er ist strahlend und schreibt sich aus. Er ist nach innen und außen offen, wodurch innen und außen ungetrennt sind. Der Körper ist die Öffnung selbst. Lebendige Körper haben den Impuls der Bewegung in sich und durch das Wachsen, durch das Öffnen von Raum, kehrt man immer weiter zu sich selbst – und zum Prinzip des Lebens – zurück. Das „Ich“, die Identität von der Nancy spricht, wenn er schreibt, das eigene „Ich“ folge einer einzigen Bewegung und dringt in eine Vertrautheit ein, die tiefer liegt als alle Innerlichkeit, eine uneinnehmbare Nische jenseits der Leere. Dieses Ich ist damit am ehesten mit einer Welle vergleichbar. Die Welle ist zugleich sowohl Welle auch als das Meer. Die Welle löst sich nicht auf durch das Bewusstsein vom Meer; sie versinkt nicht darin, sie ist ungetrennt Welle und Meer zugleich.

Die Bewegung in die Offenheit, die veränderte Sicht auf das eigene Selbst und Dasein, so wie auch die gleichzeitige Rückkehr zu sich selbst gehen einher mit einem klarem Bewusstsein und Gespür für sich selbst und das Feld.

„What is shared is the singularity of existence, that is, the absence of any common being, a 'nothing'. The 'with' frustrates any appropriation into an essence or common identity and only reveals a sheer exposure. In that sense, being-with exposes the inappropriability of existence while spacing and freeing it's possibility. Only the being of an exposure (and not the exposure of a being), the dimension of 'being-with' can only be played out and acted, in common, in an originary praxis. Not appropriable, but engaging uns completely, existence in common becomes what we have to decide for ourselves, and that for which we are, in an absolute sense, responsible.“²⁷²

Durch das Außen-Sein und die unablässige Bewegung findet ständige Zitation, ständige Beziehung und Berührung statt. Der Einsatz von Technik am Menschen ist daher keine individuelle Entscheidung aus der Sicht eines (Ver)einzelten, der medizinischen Expertise oder der technischen Möglichkeiten, die Entscheidung betrifft immer das ganze Feld. Bei der Entscheidung über einen schwerwiegenden Eingriff und eine Veränderung sollte daher der Mensch als Teil eines Miteinanders, einer Gemeinschaft gedacht werden.

Der Körper hat das Potential zur leuchtenden und strahlenden Offenheit. Die Öffnung selbst kann jedoch nur soweit gehen, wie wir es als Singularität in der Gemeinschaft tragen können

²⁷² Raffoul 2015, S.38

porös zu werden ohne zu zerbrechen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aristoteles: Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia). Übers. und hrsg. von Eugen Dönt. Stuttgart: Reclam 1997.
- Aristoteles: Physik. Vorlesungen über Natur. griechisch-deutsch. Mit Einl., übers., mit Kommentar hrsg. von Hans Günter Zekl. Halbbd. 1, Bücher I – IV. Hamburg: Meiner 1987.
- Aristoteles: Über die Seele: griechisch-deutsch. Mit Einl., übers. (nach W. Theiler) und Kommentar hrsg. von Horst Seidl. Griech. Text in der Ed. von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Hamburg: Meiner Verlag 1995.
- Bacon, Francis: Neues Organon. lateinisch-deutsch. Hrsg. und mit einer Einl. von Wolfgang Krohn. Teilband 1. Hamburg: Meiner 1999 (zweite Auflage)
- Bostrom, Nick (2003): The Transhumanist FAQ. A General Introduction. URL: <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> - Download vom 05.09.2016.
- Bostrom, Nick (2005): A History of Transhuman Thought. URL: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> - Download vom 05.09.2016.
- Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext. In: Derrida, Jacques: Limited Inc.. Wien: Passagen Verlag 2001, S.15-45
- Descartes, René: Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648). Nach erster franz. Ausg. von 1664 übers., mit hist. Einl. u. Anm. von Karl E. Rothsuh. Heidelberg: Lambert Schneider 1969.
- Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. Vollst. übers. und hrsg. von Artur Buchenau. Hamburg: Felix Meiner 1965.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Theorie Werkausgabe auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 18. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Theorie Werkausgabe auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Theorie Werkausgabe auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter&Co 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist. In: Werner, Hans, Reinbek, Arndt (Hrsg.): Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg: Rowohlt 1967, S. 13-43.
- Nancy, Jean-Luc: Ausdehnung der Seele. Berlin/Zürich: diaphanes 2010a.
- Nancy, Jean-Luc: Corpus. Berlin: diaphanes 2003.
- Nancy, Jean-Luc: Das nackte Denken. Zürich-Berlin: diaphanes 2014a.
- Nancy, Jean-Luc: Das Vergessen der Philosophie. Wien: Passagen Verlag 2010b.
- Nancy, Jean-Luc: Der Eindringling. Das fremde Herz. Berlin: Merve Verlag 2000.
- Nancy, Jean-Luc: Die undarstellbare Gemeinschaft. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1988.
- Nancy, Jean-Luc: Ego sum. Zürich-Berlin: diaphanes 2014b.
- Nancy, Jean-Luc: Mit-Sinn. In: Bippus, Elke; Huber, Jörg; Richter, Dorothee (Hrsg.): Mit-Sein: Gemeinschaft - ontologische und politische Perspektivierungen. Zürich: Voldemeer 2010c, S.21-32.
- Nancy, Jean-Luc (2011): Rühren, Berühren, Aufruhr. Vortragsmanuskript. Deutsche Übersetzung von Valerie Baumann. URL: www.tqw.at/sites/default/files/Ruehren%20Beruehren%20Aufruhr.pdf - Download vom 02.11.2015.
- Nancy, Jean-Luc: singular plural sein. Zürich: diaphanes 2012.
- Nancy, Jean-Luc: Vom Schlaf. Zürich-Berlin: diaphanes 2013.
- Nancy, Jean-Luc: Zum Gehör. Zürich-Berlin: diaphanes 2010d.
- Platon: Sämtliche Werke. Band 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Übers. Von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt 2011.

Sekundärliteratur

- Ackrill, John L.: Aristoteles. Eine Einführung in sein Philosophieren. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1985.
- Aichele, Alexander: Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2009.
- Auhser, Ferdinand (o.J.): Inspiration. Jean-Luc Nancy: Corpus. URL: http://www.univie.ac.at/performance/fwf/site/?page_id=21 - Download vom 02.11.2015.
- Barkhaus, Annette; Fleig, Anne: Körperdimensionen oder die unmögliche Rede von Unverfügbarem. In: Barkhaus, Annette; Fleig, Anne (Hrsg.): Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle. München: Fink 2002, S.9-24.
- Barkhaus, Annette: Der Körper im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Barkhaus, Annette; Fleig, Anne (Hrsg.): Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle. München: Fink 2002, S.27-46.
- Beckermann, Ansgar: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes. Paderborn: UTB 2011.
- Beckermann, Ansgar: Die Rede von dem Ich und dem Selbst. Sprachwidrig und philosophisch höchst problematisch. In: Crone, Katja; Schnepf, Robert; Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): Über die Seele. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, S.458-473.
- Böhler, Arno: Der autobiographische Körper. In: Böhler, Arno; Granzer, Susanne (Hrsg.): Ereignis Denken. TheatRealität, Performanz, Ereignis. Wien: Passagen 2009a, S.119-130.
- Böhler, Arno: On Touching. In: SCORES 1: *touché*. Hrsg. von Tanzquartier Wien. Wien 2010
- Böhler, Arno: Open Bodies. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Bd. 20/2009b Heft 1.
- Böhler, Arno (2009c): Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon. URL: https://www.academia.edu/773715/Psyche_ist_ausgedehnt_wei%C3%9F_nichts_davon - Download vom 03.11.2015.
- Böhler, Arno: Vorwort. TheatReales Denken. In: Böhler, Arno; Granzer, Susanne (Hrsg.): Ereignis Denken. TheatRealität, Performanz, Ereignis. Wien: Passagen Verlag 2009d, S.11-32.
- Bos, Abraham P.: Die Aristotelische Lehre der Seele: Widerrede gegen die moderne Entwicklungshypothese. In: Klein, Dieter (Hrsg.): Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte. Würzburg: Königshausen&Neumann 2005, S.87-100.

- Buchheim, Thomas: Was interessiert Heidegger an der physis? In: Heidegger und die Griechen. Hg. Michael Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007
- Busch, Kathrin: Jean-Luc Nancy – Exposition und Berührung. In: Alloa, Emmanuel; Bedorf, Thomas; Grüny, Christian; Klass, Tobias Nikolaus (Hrsg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen: Mohr-Siebeck 2012, S.305-319.
- Derrida, Jacques: Berühren. Jean-Luc Nancy. Berlin: Brinkmann & Bose 2007.
- Ellison, Matthew: Identity. In: Gratton, Peter; Morin, Marie-Eve (Hrsg.): The Nancy Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd 2015, S.111-114
- Engelen, Eva-Maria: Die leidenschaftliche Seele bei René Descartes. In: Crone, Katja; Schnepf, Robert; Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): Über die Seele. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, S.111-131.
- Halfmann, Jost: Die gesellschaftliche "Natur" der Technik. Eine Einführung in die soziologische Theorie der Technik. Opladen: Leske&Budrich 1996
- Jansen, Nathalie: Der Authentizitätsbegriff in der Enhancementdebatte. Berlin: Lit Verlag Dr. W. Hopf 2010.
- Hoffmann, Ernst: Die Vorsokratiker in antiker Tradition. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd.1, 1947, Heft 2/3, S.190-196.
- Gemelli Marciano, M. Laura (Hrsg.): Die Vorsokratiker. griech.-lat.-dt., Bd.1-3. 2.,überarbeitete Auflage, Berlin: Akademie 2013
- Granzer, Susanne Valerie: Poröse Körper. Ein Blick in Philosophy On Stage #3. In: Böhler, Arno; Herzog, Christian; Pechriggl; Alice (Hrsg.): Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes. Bielefeld: transcript Verlag 2013, S.243-250.
- Hoerl, Erich (2010): Die künstliche Intelligenz des Sinns. Sinngeschichte und Technologie im Anschluss an Jean-Luc Nancy. URL: http://www.ruhr-uni-bochum.de/ifm/_downloads/hoerl/ZMK%202-2010%20Hoerl.pdf – Download vom 04.11.2015.
- Kruschkova, Krassimira: Mitsein und Widerstand. Zur Interferenz von Performance und Theorie. In: Böhler, Arno; Herzog, Christian; Pechriggl; Alice (Hrsg.): Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes. Bielefeld: transcript Verlag 2013, S.181-192.
- Joachim Küchenhoff; Klaus Wiegerling: Leib und Körper. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.

- Leefmann, Jon: Der unartikulierte Verdacht. Varianten des Authentizitätsbegriffs in der Debatte um Neuro-Enhancement. In: Ranisch, Robert; Schuol, Sebastian; Rockoff, Marcus (Hrsg.): Selbstgestaltung des Menschen durch Biotechniken. Tübingen: Francke Verlag 2015, S.141-156.
- Luckner, Andreas: Heidegger und das Denken der Technik. Bielefeld: transcript Verlag 2008
- Mittmansgruber, Markus; Schäfer, Elisabeth: Immer wieder – die Körper! In: Böhler, Arno; Herzog, Christian; Pechriggl, Alice (Hrsg.): Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes. Bielefeld: transcript Verlag 2013, S.193-208.
- Morin, Marie-Eve: Corpus. In: Gratton, Peter; Morin, Marie-Eve (Hrsg.): The Nancy Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd 2015, S.52-53
- Morin, Marie-Eve: Jean-Luc Nancys Denken des Singulär-Plurals *oder* Das notwendige Zusammensein. In: Bippus, Elke; Huber, Jörg; Richter, Dorothee (Hrsg.): Mit-Sein: Gemeinschaft - ontologische und politische Perspektivierungen. Zürich: Voldemeer 2010, S.33-44
- Müller, Sven. Naturgemäße Ortsbewegung. Aristoteles' Physik und ihre Rezeption bis Newton. Tübingen: Mohr-Siebeck 2006
- Poell, Maria: Zwischen Haut und Haut ist nichts als Licht Film Körper Archiv. Diplomarbeit Universität Wien 2008
- Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19 June - 22 July 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) and entered into force on 7 April 1948.
- Petrovic-Ziemer, Ljubinka: Mit Leib und Körper. Zur Korporalität in der deutschsprachigen Gegenwartsdramatik. Bielefeld: transcript 2011.
- Preus, Anthony: Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy. Maryland: Scarecrow Press, Inc. 2007
- Raffoul, Francois: Being-With. In: Gratton, Peter; Morin, Marie-Eve (Hrsg.): The Nancy Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd 2015, S.36-38
- Rapp, Christof: Aristoteles zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2007.
- Rohr, Elisabeth: Einleitung. In: Rohr, Elisabeth (Hrsg.): Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag 2004, S.9-15.

- Runkel, Thomas: Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinischen Verbesserung des Menschen als normative Herausforderung. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Schadewaldt, Wolfgang: Die Begriffe 'Natur' und 'Technik' bei den Griechen. Zwei Rundfunkvorträge zum Selbstverständnis der Technik in unserer Zeit (1959). in: Ders., Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur. Zürich/Stuttgart: Artemis 1960
- Schäfer, Elisabeth: Berührung – Denken von Sinn zu Sinn. In: Flatscher, Matthias; Laner, Iris; u.a. (Hrsg.): Neue Stimmen der Phänomenologie. Bd. 2. Das Andere Aisthesis. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2011a, S.427-434.
- Schäfer, Elisabeth (o. J.): Der Sinn der Berührung – Vom Tanzen der Buchstaben auf der äußersten Schwelle der Haut. Pro/visorisches zu einer entstehenden Arbeit. URL: http://www.univie.ac.at/performanz/fwf/site/?page_id=26 – Download vom 03.11.2015.
- Schäfer, Elisabeth (o. J.): Just a touch on the way – zu „On Touching – Jean-Luc Nancy“ von Jacques Derrida. URL: www.univie.ac.at/performanz/fwf/site/?page_id=18 – Download vom 02.11.2015.
- Schäfer, Elisabeth: Körper zwischen Sinn und Sinnen. In: Panteliadou, Sophia; Schäfer, Elisabeth (Hrsg.): Gedanken im freien Fall. Vom Wandel der Metapher. Wien: Sonderzahlverlag 2011b, S.155-165.
- Schäfer, Elisabeth (2010a): Politik der Poesie. Internetzeitschrift für Kulturwissenschaften. Nr.17 (Januar 2010) URL: http://www.inst.at/trans/17Nr/6-9/6-9_schaefer.htm – Download vom 03.11.2015.
- Schäfer, Elisabeth: So wie das Leben meiner Haut. Entwurf einer Ontologie der Berührung. Dissertation. Universität Wien 2010b.
- Schäfer, Elisabeth: „The Origin of Tears“ - Circumskripte der Körper. In: Böhler, Arno; Kruskova, Krassimiar; Granzer, Susanne Valerie; Mitwirkung Schäfer, Elisabeth (Hrsg.): Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie. Bielefeld: Transkript Verlag 2014, S.57-68.
- Schrage, Sigrid: Menschenbild und Leiblichkeit. Eine philosophisch-anthropologische Studie nach der Phänomenologie Merleau-Pontys. Stuttgart: ibidem 2009
- Schwabl, Hans: Frühgriechische Seelenvorstellungen. In: Klein, Dieter (Hrsg.): Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte. Würzburg: Königshausen&Neumann 2005, S.29-64.
- Szlezák, Thomas Alexander: Der Begriff „Seele“ als Mitte der Philosophie Platons. In: Crone, Katja; Schnepf, Robert; Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): Über die Seele. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, S.13-34.

- Stockmeyer, Anne-Christin: Identität und Körper in der (post)modernen Gesellschaft. Zum Stellenwert der Körper/Leib-Thematik in Identitätstheorien. Marburg: Tectum 2004.
- Taylor, Mark Lewis: Immanence. In: Gratton, Peter; Morin, Marie-Eve (Hrsg.): The Nancy Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd 2015, S.115-117
- Volpi, Franco: Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223 a 16-29. In: Rudolph, Enno (Hrsg.): Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles. Stuttgart: Ernst Klett 1988.
- Wiegerling, Klaus: Grundprobleme einer Hermeneutik der Leiblichkeit in Zeiten der Transformation des menschlichen Körpers. In: Filozofija i društvo 25 / 2014) Heft 4, S. 50-68.
- Wiegerling, Klaus: Von Leibern und Körpern zur sekundären Leiblichkeit. In: Klose, J. (Hrsg.): Heimatschichten. Springer 2014, S.211-238.
- Wieland, Wolfgang: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles. Göttingen: Vadenhoeck&Ruprecht 1992.
- Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie. Tübingen: UTB und Mohr Siebeck 2003.