

Inkarniertes Subjekt

Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘

Von SASKIA WENDEL (Tilburg)

„Hüten wir uns [...], meine Herrn Philosophen, von nun an [...] vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei, welches ein ‚reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis‘ angesetzt hat [...].“¹ Mit dieser ihm eigenen Polemik hatte Friedrich Nietzsche *den* philosophischen Gedanken der Neuzeit, den Subjektgedanken, zu Grabe getragen und wurde damit zum Gründervater der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts, die trotz ihrer teilweise unterschiedlichen Perspektiven der Kritik des Subjektbegriffs in der These von der „Überwindung“ bzw. vom „Tod“ des Subjekts übereinkommt. Nach einer Phase der Rezeption subjektkritischer Philosophien, insbesondere der Philosophie der Postmoderne, und der dadurch dominant gewordenen philosophischen Toterklärung des Subjektgedankens ist mittlerweile eine verstärkt einsetzende Wiederentdeckung und Rehabilitation des Subjekts zu verzeichnen, so etwa in der Analytischen Philosophie oder in der Debatte um die Genese und den Status von Bewusstsein.² Diese Rehabilitation des Subjektgedankens resultiert auch aus der Erkenntnis, dass zum einen die Subjektkritik nur ein bestimmtes Verständnis von Subjektivität kritisiert hatte, nämlich dasjenige eines hypertrophen Subjekts, das sich des Anderen zu bemächtigen sucht, eines Subjekts der Selbstbegründung, Selbstdurchsichtigkeit, Selbstermächtigung, und dass zum anderen die Aufgabe des Subjektgedankens sowohl in erkenntnistheoretischer als auch anthropologischer und vor allem ethischer Hinsicht einen hohen – allzu hohen – Preis hat, erweist sich der Subjektbegriff doch genau besehen als Legitimationsgrundlage der irreduziblen Singularität und Dignität des Individuums. Dennoch wird sich eine erneuerte Subjektphilosophie jenen Einwänden der Subjektkritik des 20. Jahrhunderts stellen müssen, wenn sie wirklich tragfähig sein will, wie etwa Dieter Henrich zu Recht bemerkt: „Desgleichen darf sich eine erneuerte Subjektphilosophie nicht unter den Grundverdacht bringen, den Heidegger am beredtesten formuliert hat: [...] daß das Leben des Menschen nur über Machtakte einer universalen Vergegenständlichung von allem, was ist, und zuletzt aus einem Akt der Selbstermächtigung eigentlich geführt werden könne. Über die Weisen, wie sie ihr Prinzip formuliert und als Prinzip begreift, wird sich eine erneuerte Sub-

1 F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: ders., Kritische Studienausgabe (KSA), hg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, München ²1988, 365.

2 Vgl. zur Rehabilitation des Subjektgedankens im Bereich der Analytischen Philosophie etwa den Kurzüberblick von: K. Puhl, Selbstbewusstsein in der analytischen Philosophie, in: Information Philosophie, 4/2000, 20–27.

jektphilosophie vielmehr mit den Erfahrungen von Begrenztheit und Ambivalenz in Einklang bringen, aufgrund deren das seiner selbst bewußte und in Platons Sinn um sich selbst besorgte Leben in Wahrheit zuallererst ins Philosophieren gezogen wird.³

Solch eine Reformulierung des Subjektbegriffs wird vor allem darauf bedacht sein, dasjenige in das Verständnis von Subjektivität einzuschreiben, das in deren traditionellen Formulierungen marginalisiert oder gar explizit ausgeschlossen worden ist: Affektivität, Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und vor allem die Anerkennung der Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Anderen. Dadurch wird die Reduktion des Subjekts auf ein bloßes „ich denke“ ebenso ausgeschlossen wie ein solipsistisches Missverständnis des Subjektbegriffs als Bezeichnung für ein bezugsloses, quasi ‚einsames‘ Ich.

Im Folgenden soll zunächst skizziert werden, inwiefern die zentralen Einwände gegen den Subjektgedanken, die in subjektkritischen Philosophien des 20. Jahrhunderts formuliert worden sind, sich nur gegen ein bestimmtes, reduziertes Subjektverständnis richten, nicht jedoch gegen den Subjektgedanken überhaupt. Danach wird im zweiten Schritt ein Verständnis von Subjektivität erläutert, in dessen Zentrum die Formulierung eines Subjektgedankens ‚am Leitfaden des Leibes‘ steht.

1. Tod des Subjekts?

Trotz der Verschiedenheit der Ausgangspunkte und der Methoden lassen sich aus der Vielfalt subjektkritischen Denkens drei Haupteinwände gegen den Subjektgedanken herausfiltern:

(1) Das Subjekt ist die neuzeitliche Variante eines Identitäts- und Ursprungsdenkens. Dieser Einwand geht vor allem auf entsprechende Überlegungen Theodor Wiesengrund Adornos zurück und ist auch in postmoderne bzw. poststrukturalistische Subjektkritiken eingeflossen: Das Identitäts- und Ursprungsdenken ist durch die Suche nach einem absoluten Prinzip bestimmt, nach einem letzten Grund, nach einem absolut Ersten, das sowohl ontologisch die Mannigfaltigkeit des Seienden begründet als auch erkenntnistheoretisch die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, und dieses absolut Erste kann als Ursprung des Seins wie auch der Erkenntnis bezeichnet werden. Der Identitätslogik ist ein Herrschaftsdenken inhärent, ein „Identitätszwang“, der durch das Instrument des Begriffs das Besondere, Mannigfaltige, Differente dem Einen unterwirft, der also Differenz und Andersheit auslöscht. Die Herrschaft des Einen bedeutet den Tod des Anderen.⁴

(1) Das Subjekt ist als *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* Resultat eines vorstellend-berechnenden Denkens. Diesen Einwand formuliert vor allem Martin Heidegger.⁵ Das Subjekt dient als *fundamentum inconcussum* innerhalb eines Verständnisses von Wahrheit, das Wahrheit mit Sicherheit und unerschütterlicher Gewissheit gleichsetzt. Allein das zum Subjekt sich entwerfende Ich könne diese absolute Gewissheit liefern. Solch ein Wahrheitsverständnis findet sich in einem rechnenden und planenden Denken, das sich Wahrheit als Gewissheit vorstellt und sich einen Grund als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zu-

3 D. Henrich, Subjektivität als Prinzip, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 46 (1998) 1, 32.

4 Vgl. hierzu etwa Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Frankfurt/M. 1990; ders., Zu Subjekt und Objekt, in: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M. 1980, 151–168.

5 Vgl. etwa M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt/M. 1977, 75–113; ders., Der europäische Nihilismus, in: ders., Nietzsche II, Pfullingen 1989, 31–256.

stellt. Für Heidegger folgt aus diesem Denken die Legitimation der Herrschaft des sich selbst zum *subiectum* ermächtigenden Menschen über die Erde, zur berechnenden und unbedingten Verfügbarkeit der Welt.

(3) Der Subjektgedanke folgt einem Ideal totaler (Selbst-)Präsenz. Auch dieser Einwand geht auf Heidegger zurück, wurde dann von Levinas, Derrida oder Lyotard detailliert entfaltet.⁶ Das Subjekt gilt als Resultat einer Verabsolutierung des Präsenzgedankens, die dem vorstellend-berechnenden Denken entspringt, dessen Ziel eben Vorstellen, *repraesentatio* ist. Darin will sich das vorstellende Ich das Vorgestellte verfügbar machen, denn wenn etwas vollkommen präsent ist, dann ist es auch völlig verfügbar. Im Durchsichtigwerden seiner selbst in der Selbstreflexion sucht nun das Ich über sich selbst zu verfügen, um dann auch über anderes verfügen zu können, gilt doch die Selbstpräsenz in der Selbstreflexion als Möglichkeitsbedingung für die Präsentation des Objekts.

Die drei Kritikpunkte treffen jedoch meines Erachtens nur ein hypertrophes Subjektverständnis, werden aber auf den Subjektgedanken als solchen bezogen. Diese Verallgemeinerung wurzelt in einem reduzierten Subjektverständnis:

(1) Alle genannten Einwände setzen das Reflexionsmodell von Selbstbewusstsein und damit auch von Subjektivität voraus: Selbstbewusstsein ist identisch mit Selbstreflexion bzw. entspringt dieser. Das Reflexionsmodell ist allerdings auf Grund der ihm inhärenten Zirkularität und Iteration als obsolet anzusehen, worauf vor allem Dieter Henrich hingewiesen hat.⁷ Werden also Subjektivität und Selbstbewusstsein nicht im Sinne des Reflexionsmodells verstanden, dann zielt die auf das Reflexionsmodell fixierte Kritik des Subjekts ins Leere.

(2) Die implizite Voraussetzung des Reflexionsmodells in den genannten subjektkritischen Ansätzen ist mit der Orientierung an einem Repräsentationsmodell von Subjektivität verknüpft: Wenn ich mich selbst denke, dann werde ich im Reflektieren meiner selbst zugleich meiner selbst vollkommen durchsichtig. Ist aber das Reflexionsmodell obsolet geworden, dann mit ihm auch das Repräsentationsmodell, und somit verliert der Einwand, jegliches Subjektivitätsverständnis unterliege einem Präsenzdenken, seine Basis.

(3) Neben dem Reflexions- und dem Repräsentationsmodell setzen die Kritikerinnen und Kritiker des Subjektgedankens auch ein substanzontologisches Verständnis von Subjektivität voraus. Dabei wird jedoch übersehen, dass sich bereits Kant von solch einem substanzontologischen Missverständnis von Subjektivität verabschiedet hatte: Wer das „ich denke“, also die transzendente Apperzeption, mit einem denkenden Wesen oder einem Ding, das denkt, identifiziert, verfällt der transzendentalen Illusion.

(4) Der Ausdruck „Subjekt“ wird gerade in subjektkritischen Ansätzen häufig synonym mit „Individuum“ oder mit „Person“ verwendet – entgegen der Differenzierung der Begriffe, die etwa Manfred Frank herausgestellt hatte.⁸ Subjektivität meint die Einmaligkeit, die Sin-

6 Vgl. etwa M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: ders., Holzwege, a. a. O., 321–373; J. Derrida, Die *différance*, in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1990, 76–113; E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, München 1992; J.-F. Lyotard, Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit, in: ders. u. a., Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985, 91–102.

7 Vgl. etwa D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/M. 1967; ders., Noch einmal in Zirkeln, in: C. Bellut/U. Müller-Scholl (Hg.), Mensch und Moderne, Würzburg 1989, 93–132.

8 Vgl. etwa M. Frank, Subjekt-Person-Individuum, in: ders. u. a. (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt/M. 1988, 7–28.

gularität eines Einzelnen, nicht aber dessen Einzelheit. Subjekt ist ein Individuum nur hinsichtlich seiner Einmaligkeit, nicht seiner Einzelheit. Person ist das Individuum hinsichtlich seines Bezugs und seines Seins mit Anderen, man könnte auch formulieren: hinsichtlich seines In-der-Welt-seins mit und zu Anderen. Will man also – wie etwa Adorno – die Rettung des Einzelnen und Besonderen einklagen, bedarf man dazu des Subjektgedankens, da nur er die intendierte Besonderheit im Sinne von Einmaligkeit garantieren kann. Das Subjekt ist somit weder ein das Einzelne auflösendes und umgreifendes Totales noch ein Hyper-Ich über oder neben dem einzelnen Ich, sondern nichts anderes als die Einzigartigkeit und unbedingte Einmaligkeit des Ich, die allen zukommt und in dieser Hinsicht universal ist. Subjektivität macht die Irreduzibilität des Einzelnen und Besonderen aus und reißt das individuelle Ich aus dem Status des bloß Partikularen heraus, ohne es einem Totalen zu unterwerfen oder in ein System zu integrieren.

Nun stellt sich jedoch die Frage, wie ein Subjektverständnis aussehen könnte, das sich von einem auf Reflexion, Repräsentation und Substantialität reduzierten Subjektbegriff und den daraus folgenden Perhorreszierungen verabschiedet. Meines Erachtens kann dies ein Subjektverständnis leisten, das Subjektivität und Leiblichkeit miteinander zu verbinden sucht. Diese Konzeption eines „inkarnierten Subjekts“ orientiert sich zum einen an der Bewusstseinstheorie Dieter Henrichs, in der Bewusstsein als präreflexive Vertrautheit bestimmt wird, und zum anderen an der Phänomenologie des Leibes Maurice Merleau-Pontys, der in der Tradition Edmund Husserls zwischen der Präreflexivität des Leibes und der Diskursivität des Körpers differenziert.⁹ Im Folgenden soll jene Konzeption eines „inkarnierten Subjekts“ kurz skizziert werden.

II. Inkarniertes Subjekt¹⁰

1. Subjektivität als präreflexives Mit-sich-vertraut-sein

Dieter Henrich versteht Bewusstsein als präreflexive Vertrautheit mit sich, die jeder Selbstreflexion des Ich noch vorausliegt, ja vorausliegen muss, andernfalls könnte sich das Ich gar nicht auf sich beziehen, da die Reflexion auf sich bereits ein Wissen von sich voraussetzt: „Die Vertrautheit mit Bewußtsein kann überhaupt nicht als das Resultat eines Unternehmens verstanden werden. Sie liegt je schon vor, wenn Bewußtsein eintritt.“¹¹ Damit vollzieht sich

9 Man könnte einwenden, dass dieses Konzept zwei unvereinbare Ansätze zu verbinden suche: eine an der Transzendentalphilosophie und der Tradition des Deutschen Idealismus ausgerichtete Philosophie des Bewusstseins und eine phänomenologische Philosophie, die anders als etwa die Phänomenologie Husserls transzendentalphilosophische bzw. bewusstseinsphilosophische Konzeptionen kritisiert. Doch im Folgenden soll gerade verdeutlicht werden, dass sich Bewusstseinsphilosophie und Phänomenologie auch in der Tradition Merleau-Pontys miteinander verknüpfen lassen, wenn Bewusstsein und Subjektivität nicht mehr im Sinne von Reflexivität, Repräsentation und Substantialität verstanden werden, sondern als ein präreflexives Vertrautsein mit sich.

10 Vgl. zum Folgenden auch ausführlich: S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 243–313.

11 D. Henrich, *Selbstbewußtsein*, in: R. Bubner u. a. (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für Hans-Georg Gadamer, Aufsätze I*, Tübingen 1970, 271.

Selbsterkenntnis nicht allein in einem Akt der Selbstreflexion, im Denken meiner selbst, in dem ich mich mir selbst vorstelle, als Objekt zustelle und mich begrifflich zu erfassen suche. Es gibt zwar unbestreitbar Momente der reflektierenden ‚Einkehr zu sich‘, des Nach- und Durchdenkens über mich selbst und der Frage, wer und was ich bin, wozu ich lebe und wie ich mein Leben führen möchte. Diese Reflexion findet auch in Auseinandersetzung und Begegnung mit dem anderen meiner selbst statt; sie ist der Spiegel der Selbstreflexion, der zugleich meine eigenen Vorstellungen und Entwürfe meiner selbst radikal durchbricht. Diesen Spiegelungen, Reflexionen, Konstruktionen liegt jedoch etwas voraus, was nicht in ihnen aufgeht, was unmittelbar gewiss und darin zugleich unbezweifelbar ist: die präreflexive Vertrautheit des Ich und das darin einbeschlossene Gewährwerden der Evidenz des reinen nackten *ich bin und nicht vielmehr nicht*. Dieses *ich bin* ist kein Ding, keine Substanz, kein Seiendes mit eigenem ontologischen Status neben oder jenseits des Einzel-Ich. Es ist nichts anderes als die Möglichkeitsbedingung dafür, mich selbst, meine Identität, mein Leben fortwährend zu gestalten und zu formen; es ist die Möglichkeitsbedingung aller Modi meines Erkennens, also des Denkens ebenso wie des Fühlens und Spürens, Möglichkeitsbedingung des Handelns und Wollens – kurz: Bedingung der Möglichkeit aller Grundvollzüge meiner Existenz und damit nichts anderes als die irreduzible Jemeinigkeit meines Denkens, Fühlens, Wollens, Handelns. Damit ist dieses Ich, das allen Spiegelungen und Konstruktionen entzogen ist, Möglichkeitsbedingung eben jener Spiegelungen und Konstruktionen, denn nur, wenn ich bin, kann ich überhaupt konstruieren, Spiegel sein und mich spiegeln.

Präreflexiv ist das Ich mit sich vertraut in Form eines instantanen und vor allem intuitiven Erfassens. Die Reflexion vollzieht dieses vorreflexive Gewährwerden nach im Sinne eines Bemerkens und Entdeckens eines unthematisch Bewussten; in der Reflexion, so Henrich, wird „ein bereits vorhandenes Wissen eigens ergriffen und damit ausdrücklich gemacht“.¹² Als Form intuitiver Erkenntnis hat die Vertrautheit mit sich auch eine sinnlich-emotionale Komponente, handelt es sich doch um ein Gewährwerden, ein Fühlen und Spüren, das Grund meines konkreten Spürens ist, wie Ulrich Pothast ausführt: „Ich nehme mein Spüren nicht wahr, ich habe auch kein Verhältnis zu ihm, das wahrnehmungsfähig wäre, ich bin es“.¹³ Als vorreflexives Gewährwerden seiner selbst ist Selbstbewusstsein weder identisch mit einem „ich denke“, also nicht auf Selbstreflexion zu reduzieren, noch identisch mit Selbstpräsenz. Zudem ist das Ich im Sinn einer präreflexiven Vertrautheit mit sich kein Ding, kein Etwas oder ein Ort im Einzel-Ich oder gar ein hypostasiertes Ich neben diesem. Damit ist es auch keine Substanz. Folglich bricht solch ein Selbstverständnis mit der Metaphysik der Substanz und folgt damit sowohl der Kantschen als auch der Heideggerschen Kritik der Wesensmetaphysik. Das Ich kann nicht verdinglicht werden, weil es als Erleben und Erspüren kein Ding und kein Objekt, sondern Vollzug, Ereignis ist. Außerdem ist in ihm nichts anderes markiert als eine besondere Perspektive des einzelnen Ich, nämlich dessen Einmaligkeit und Einzigartigkeit, also die Singularität des einzelnen Ich: Niemand kann meinen Standort, meine Perspektive einnehmen, nicht einmal nach meinem Tod. Diese Perspektive der Einmaligkeit, die in der präreflexiven Vertrautheit mit sich und damit im Selbstbewusstsein gegeben ist, lässt sich nun auch als Subjektivität bezeichnen: In seiner Einmaligkeit ist das Ich

12 Ders., Fichtes ursprüngliche Einsicht, a. a. O., 12.

13 U. Pothast, Philosophisches Buch, Frankfurt/M. 1988, 91.

Subjekt. Damit meint die Bezeichnung „Subjekt“ das konkret existierende individuelle Ich unter der Perspektive seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit, die in der Irreduzibilität des Selbstbewusstseins zum Ausdruck kommt. Darin wiederum ist es Möglichkeitsbedingung jeden weiteren Wissens.

Das Ich ist jedoch nicht nur Subjekt, es ist auch Person. Henrich bezeichnet diese Doppelstruktur des Ich als Subjekt und als Person als Grundverhältnis bewussten Lebens: „Wir sind ursprünglich beides, Person und Subjekt, und das eine nur, insofern wir das andere sind. [...] Der unhintergehbare Personensinn ist direkt vom Subjektsinn her verfügbar.“¹⁴ Im alltäglichen Gebrauch werden Subjekt, Person und auch Individuum meist synonym verwendet. Doch der Personbegriff ist weder mit dem Subjektbegriff noch mit demjenigen des Individuums identisch. Als Person ist das Ich nicht nur Einzelnes und Einfaches, eben Individuum, sondern zum einen Einzelnes unter anderen Einzelnen und als solches in Beziehung zu anderen Individuen; zum anderen ist das Ich als Person ein besonderes Einzelnes neben anderen Individuen, das sich auf diese beziehen kann. Damit beschreibt der Personbegriff ein Mehrfaches: Erstens beschreibt er eine Relation, nämlich diejenige des Ich zum anderen seiner selbst; über die Personalität des Ich wird folglich auch das Andere thematisiert, zu dem das Ich in Relation steht. Zweitens beschreibt der Personbegriff zugleich ein besonderes Vermögen bzw. eine Fähigkeit des Ich, nämlich diejenige, zu einem Anderen in Beziehung treten und sich ihm öffnen zu können. Damit bezeichnet die Personalität den Aspekt des In-der-Welt-seins des Ich, dies aber zugleich und vor allem auch als Mitsein und In-Beziehung-sein zu Anderem und Anderen. Und drittens bezeichnet Personalität die Besonderheit des Ich gegenüber anderen Individuen. Hier befindet sich gewissermaßen die Schnittstelle zwischen Personalität und Subjektivität, denn das Ich kann nur dann Person sein, wenn es zugleich auch Subjekt ist. Die Besonderheit nämlich, die dem Ich als Person zukommt, kann weder aus seiner Individualität stammen noch seiner Relation zu anderen, denn wie sollte aus Einzelheit Besonderheit entspringen? Die Besonderheit wurzelt vielmehr in der Singularität des Ich, also in dessen Subjektivität. Ohne Subjektivität wäre das Ich isoliertes Einzelnes neben anderen, lediglich unbedeutender Teil einer Masse. Außerdem könnte sich das Ich überhaupt nicht auf anderes beziehen, wäre es nicht bereits mit sich selbst vertraut und wüsste es nicht immer schon intuitiv um sich. Folglich wurzelt auch die Beziehungsfähigkeit des Ich zu Anderen hin in der Subjektivität, ohne Selbstverhältnis und Selbstbewusstsein könnte sich das Ich gar nicht zum Anderen verhalten und sich der Begegnung mit ihm öffnen. Nur auf Grund der Subjektivität ist das Ich also zugleich auch Person: „Person kann der Mensch [...] nur sein, wenn er sich aus einem ‚Zentrum‘ heraus bestimmt [...]. Ein solches ‚Zentrum‘ hat jeder Mensch in seinem bewußten Selbst [...].“¹⁵ Insofern besteht zwischen Subjektivität und Personalität eine Asymmetrie, weil Ersteres die Möglichkeitsbedingung von Letzterem ist.

Es lässt sich also zunächst zusammenfassend konstatieren: Das Ich ist einmalig und einzeln zugleich, Subjekt und Person. Subjektivität ist Möglichkeitsbedingung von Personalität, und als solche ist die Dimension der Subjektivität des Ich nicht verschlossen gegenüber der Dimension des In-der-Welt-seins des Ich. Demzufolge zielt der Einwand, dass die Subjekt-

14 D. Henrich, Selbstbewußtsein und spekulatives Denken, in: ders., *Fluchtlinien*, Frankfurt/M. 1982, 137 und 142.

15 V. Gerhardt, *Selbstbestimmung*, Stuttgart 1999, 337.

philosophie das In-der-Welt-sein des Ich und dessen Bezug zum Anderen nicht zu denken vermag, ins Leere. Diese These lässt sich durch einen weiteren Reflexionsgang verdeutlichen, der den Vollzug der beiden Aspekte des Selbstseins thematisiert und dabei in Ergänzung und Erweiterung der Theorie einer präreflexiven Vertrautheit mit sich Subjektivität im Sinne eines intuitiven Erspürens und Erlebens und Personalität als Vermögen des Bezugs zu Anderen mit der Leiblichkeit des Ich zu verbinden sucht. Dazu ist aber genau zu bestimmen, was mit Leib bzw. Leiblichkeit gemeint ist – im Rückgriff auf eine phänomenologisch orientierte Philosophie des Leibes, wie sie etwa von Maurice Merleau-Ponty formuliert worden ist. Dadurch wiederum kann verdeutlicht werden, inwiefern der Subjektgedanke im Sinne eines präreflexiven Vertrautseins mit sich offen ist für die Dimension der Affektivität und der Leiblichkeit, also genau für diejenigen Dimensionen des Menschseins, die in den klassischen Formulierungen des Subjektbegriffs in deren Konzentration auf das *ich denke* meist unberücksichtigt geblieben sind.

2. Präreflexive Vertrautheit mit sich und die Präreflexivität des Leibes

Entgegen der Auffassung, dass der Leib ein Ding und damit dem nicht-dinghaften Bewusstsein entgegensetzen bzw. zu subsumieren sei, ist zunächst darauf hinzuweisen, dass dem Leib eine Doppelstruktur eignet. Er ist, wie Merleau-Ponty treffend beschreibt, ein „Sein mit zwei Dimensionen“¹⁶, ein „zweiblättriges Wesen“.¹⁷ Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite derjenige, der Dinge berührt und sieht. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter, verdinglichter Körper, der Objekt meines diskursiven Erkennens sein kann. Den Körper kann ich benennen, definieren, sezieren, analysieren. Doch der Leib ist mehr als nur Körper, denn er ist vom erlebenden Ich untrennbar.¹⁸

Diese Doppelstruktur des Leibes, die ihn einem Verständnis entzieht, das ihn auf einen Ding- bzw. Objektstatus reduziert, lässt sich mit der Doppelstruktur des Ich als Subjekt und Person vergleichen: Der Leib ist einerseits Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis, andererseits aber selbst schon eingelassen in die Welt. Jenes ‚Leibapriori der Erkenntnis‘ bezieht sich auf die Selbst- und die Welterkenntnis. Hinsichtlich der Welterkenntnis gilt die Feststellung Edith Steins, dass der Leib Orientierungszentrum der Welt ist und folglich Möglichkeitsbedingung der Beziehung zur Welt der Phänomene. Dementsprechend ist der Leib, so Stein, „am Nullpunkt der Orientierung“¹⁹, Zur-Welt-sein, und damit nicht Teil der Außenwelt wie

16 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München ²1994, 179.

17 Ebd., 180.

18 Die Differenzierung zwischen Leib und Körper und die Verbindung von Subjektivität und Leiblichkeit macht eine Kritik radikalkonstruktivistischer Theorien in der Nachfolge Foucaults möglich, die den Begriff des Subjekts ebenso auflösen wollen wie die Begriffe Identität oder auch Geschlecht. Vgl. hierzu exemplarisch den radikalen Konstruktivismus Judith Butlers, in: dies., *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991. Vgl. zur Kritik des radikalen Konstruktivismus etwa S. Wendel, *Leibliches Selbst – geschlechtliches Selbst?!*, in: *genus. Münsteraner Kreis für gender studies* (Hg.), *Kultur, Geschlecht, Körper*, Münster 1999, 77–100; dies., *Der Körper der Autonomie*, in: A. Autiero u. a. (Hg.), *Endliche Autonomie*, Münster 2003 (im Erscheinen).

19 E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, München 1980, 47.

der Körper. Folglich lässt sich der Leib im Unterschied zum Körper im Anschluss an Husserl als fungierender Leib bezeichnen, dem eine konstituierende und demgemäß auch transzendente Funktion hinsichtlich der Welterkenntnis zukommt, wie auch Merleau-Ponty ausführlich: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins [...], wenn es wahr ist, daß ich meines Leibes bewußt bin im Durchgang durch die Welt, daß er, im Mittelpunkt der Welt, selbst unerfaßt, es ist, dem alle Gegenstände ihr Gesicht zukehren, so ist es aus demselben Grunde nicht minder wahr, daß mein Leib der Angelpunkt der Welt ist [...]“.²⁰ Diese These ist keineswegs mit der Behauptung identisch, das Ich sei in ontologischer Hinsicht Ursprung und Zentrum der Welt. Es geht vielmehr um die erkenntnistheoretische Bedeutung der Leiblichkeit: Die Erkenntnis von Dingen, von Geschehnissen, von Personen, also letztlich die Weltkenntnis, geht unweigerlich von mir selbst, und das heißt auch: von meinen Spürensqualitäten, von meinem Leib aus. In dieser Funktion lässt sich der Leib der Subjektivität des Ich vergleichen. Gleichzeitig ist der Leib aber auch Beziehung zur Welt, und er ist deren Teil, ist In-der-Welt-sein.

Die Gemeinsamkeit zwischen Subjektivität und Leiblichkeit gilt jedoch nicht allein hinsichtlich der Funktion des Leibes in Bezug auf Welterkenntnis und Welterfahrung, sondern auch hinsichtlich der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins. Denn wenn sich Selbstbewusstsein intuitiv vollzieht, dann besitzt es genau darin einen Bezug zur *aisthesis*, zum Empfinden und Erspüren, und damit auch zur Leiblichkeit, da diese mit dem Fühlen und Spüren untrennbar verknüpft ist. Affekte scheinen in und durch meinen Leib auf, lassen sich leiblich erfassen. Dementsprechend ist das als Selbstbewusstsein gekennzeichnete Spüren meiner selbst ein Sich-selbst-fühlen in der Leiblichkeit und Affektivität. Umgekehrt lässt sich das Selbstbewusstsein in der Leiblichkeit erleben, weil das leibliche Spüren irreduzibel je meines ist: „Der Leib ist [...] immer mein und dein Leib, einem unmittelbaren Erleben und Miterleben zugänglich. Der Körper ist ein Körper, einer äußeren Beobachtung und Behandlung sich anbietend.“²¹ Es handelt sich also um ein Spüren noch vor aller Reflexion und aller Diskursivität. Niemand außer mir selbst weiß, wie es ist, mein Leib zu sein. Damit ist der Leib dem spürenden und erlebenden Ich nicht nachgeordnet, sondern das Ich ist bereits ein leibliches Ich; die Qualität des Spürens und der Leib fallen zusammen.²² Der Leib kommt mir nicht zu als bloße Eigenschaft meiner Existenz, ich habe nicht meinen Leib, wie ich eine Brille habe oder ein Paar Schuhe. Ich bin, insofern ich überhaupt bin, schon leiblich: „[...] mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib“.²³

20 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 106.

21 B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 37.

22 Zwar lehnt es Merleau-Ponty in seiner Skepsis gegenüber dem Subjektgedanken ab, von der Doppelstruktur des Leibes her einen Bogen zum Subjektbegriff zu schlagen. Doch Merleau-Ponty missversteht den Subjektgedanken immer noch als Behauptung der Existenz einer denkenden, also selbst-reflexiven Ich-Substanz sowie als Behauptung der Möglichkeit einer Sichselbstdurchsichtigkeit. Außerdem eröffnet er selbst mit seinen Überlegungen zur Präreflexivität des Leibes und dessen Bedeutung für eine Philosophie des Bewusstseins die Möglichkeit, Leiblichkeit und Subjektivität miteinander zu verbinden, und dies umso mehr, als Merleau-Ponty selbst die Wahrheit der cartesianischen Intention erkennt und anerkennt. Vgl. hierzu M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 53, 421 und 458.

23 Ebd., 180.

Der Leib ist allerdings nicht allein fungierender Leib, nicht allein Möglichkeitsbedingung der Selbst- und Welterkenntnis, nicht allein Vollzugsform des Selbstbewusstseins, sondern er ist gerade als Vollzug des Erlebens und Erspürens meiner selbst auch Ausdruck des erlebenden Ich, dies jedoch nicht als Repräsentation eines Innen-Ich, sondern als Symbol, welches das Ausdrückende immer schon realisiert.²⁴ Damit ist der Leib eine Ausdrucksweise des Ich noch vor aller Reflexion, vor aller sprachlichen Vermittlung, und in dieser Hinsicht ebenso präreflexiv wie das Selbstbewusstsein, dessen Symbol er ist. Zugleich ist das leiblich sich vollziehende Spüren jedoch immer schon offen für Vermittlung und Kommunikation.

Der Leib wurde bislang in vierfacher Art und Weise bestimmt: Er ist erstens Möglichkeitsbedingung und Vollzugsform der Selbsterkenntnis und damit als eigenleibliches Spüren mit dem Selbstbewusstsein verknüpft; er ist zweitens als ‚Nullpunkt der Orientierung‘ Möglichkeitsbedingung der Welterkenntnis; drittens ist er selbst schon eine Weise meiner Existenz, Existenzial. Und viertens schließlich ist er Ausdruck, Symbol meiner selbst vor aller sprachlich-kommunikativen Repräsentation und Vermittlung. Der Leiblichkeit kommt jedoch noch ein fünftes Bestimmungsmoment zu, und dies sowohl hinsichtlich ihrer Funktion als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis als auch in ihrer Bestimmung als Existenz- und als Ausdrucksform meiner selbst: Sie ist ein Vermögen, und dies in mehrfacher Hinsicht. Sie ist zunächst ein Vermögen meines Erkennens, sei es meiner selbst oder des anderen meiner selbst. Als Zur-Welt-sein ist sie zugleich ein Vermögen der Offenheit und des Bezugs, der Relation zur Welt und damit auch zum anderen meiner selbst. Als solche ist sie auch ein Vermögen der Kommunikation. Des Weiteren ist sie ein Vermögen, mein Leben, meine Existenz zu gestalten, zu führen, zu formen, und dies in Bezug zur Welt und zu denen, die mit mir gemeinsam in der Welt sind. Demnach ist sie ein Vermögen meines In-der-Welt-seins, meiner Lebensführung und meines Handelns in der Welt. Und schließlich ist sie ein Vermögen, mir selbst und meiner Existenz Ausdruck zu verleihen, mich selbst zu symbolisieren und zu präsentieren, insbesondere anderen gegenüber.

Bestimmt man den Leib nun in der genannten Art und Weise, dann besitzt er auch eine Bedeutung hinsichtlich der Personalität, ist er doch Möglichkeitsbedingung der Beziehung des Ich zum Anderen. Der Leib ist Vermögen der Offenheit zur Welt, der Offenheit für das begegnende Andere, das sich nur einem leiblich verfassten Ich geben, sich darbieten kann, welches umgekehrt das Andere wiederum nur kraft seiner Leiblichkeit annehmen kann. Denn die Beziehung zwischen Ich und Anderem vollzieht sich zunächst und grundlegend als Einfühlung, als Erspüren und Erleben des Anderen²⁵, und so erhält auch die Leiblichkeit hier eine zentrale Bedeutung, da zwischen der Dimension des Spürens und Fühlens und derjenigen der Leiblichkeit ein Konnex besteht. Dadurch erhält die bereits erwähnte Funktion des Leibes als Verankerung der Welterfahrung eine erweiterte Bedeutung: Der Leib ist nicht nur Angelpunkt und somit Möglichkeitsbedingung der Welterfahrung, sondern Angelpunkt der Personalität, da er sowohl Bedingung der Möglichkeit der Relation zwischen Ich und Anderem als auch Bedingung der Möglichkeit der Beziehungsfähigkeit des Ich zum Anderen hin ist. Der Leib ist Vermögen der Offenheit zur Welt, Öffnung zur Welt²⁶ und damit Vermögen der Offen-

24 Ebd., 198.

25 Vgl. hierzu etwa E. Stein, Zum Problem der Einfühlung, a. a. O., 10.

26 Vgl. M. Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, a. a. O., 59.

heit für das begegnende Andere, das sich nur einem leiblich verfassten Ich geben, darbieten kann, welches umgekehrt das Andere wiederum nur kraft seiner Leiblichkeit annehmen kann. Des Weiteren ist der Leib nicht nur Angelpunkt der Welterfahrung, sondern bereits Verankerung des Ich in der Welt²⁷ und als solche Medium und Vollzugsform der Personalität. Der Leib ist somit Verbindung, Brücke zwischen Ich und Anderem, ohne die es die Relation zwischen Ich und Anderem gar nicht geben könnte. Folglich kommen der Leiblichkeit auch hinsichtlich der Personalität diejenigen Funktionen zu, die ihr bereits in Bezug auf die Subjektivität zugesprochen worden sind: Der Leib ist Vermögen der Offenheit zur Welt und zugleich bereits Verankerung des Ich in der Welt; er ist eine Existenzweise, in und durch die das Ich sein In-der-Welt-sein lebt, ja überhaupt in der Welt sein kann. Solcherart ist er auch Medium der Welterfahrung sowie der Begegnung mit dem Anderen, das mit mir gemeinsam in der Welt ist, also Verankerung und Medium der Personalität.

Das personale Verhältnis ist nun entgegen asymmetrischen Bestimmungsversuchen der Relation zwischen Ich und Anderem²⁸ als ein Verhältnis der Reziprozität zu bestimmen: Selbstbewusstsein trifft auf anderes Selbstbewusstsein, ein Ich auf ein anderes Ich, die wechselseitig einander Andere werden können: „Da ist Einer, ein Einzelner, Besonderer, ein Ausblick und ein Brennpunkt, ein Dieser zu dieser Zeit und an diesem Ort. Und da ist ein Anderer, gerade so Einer wie jener. Sie sind zu gleicher Zeit, zwischen dem Ort des Einen und dem des Anderen und um sie herum ist ein selber Raum: sie sind zwei, sind miteinander, sind miteinander Andere füreinander.“²⁹ Aus diesem Grund kann man das personale Verhältnis mit Merleau-Ponty auch als „Zwischenleiblichkeit“³⁰ bezeichnen, in der Ich und anderes Ich einander begegnen und sich zueinander verhalten als „wechselseitiges Eingelassensein und Vflochtensein des einen ins andere“.³¹ Die „Zwischenleiblichkeit“ ist gewissermaßen die Fortsetzung des eigenleiblichen Spürens im Bezug auf Andere. Es ist „mein Leib [...], der den Leib des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt“.³²

Die „Zwischenleiblichkeit“ ist jedoch als personales Verhältnis immer schon offen für diskursive Deutungen und Praktiken, in der Begegnung von Ich und Anderem wird der Leib, der sie sind und in und durch den sie einander begegnen, zum diskursiv gedeuteten und zugleich erzeugten und somit sozial konstruierten Körper. Folglich vollzieht sich in der „Zwischenleiblichkeit“ von Ich und Anderem zugleich die Begegnung von Körpern des *ego* und des *alter ego*. Das bedeutet auch: Die Identität des Ich ist ihm nicht nur in seiner Singularität vorgegeben, sondern sie ist zugleich immer schon als Prozess der inhaltlichen Bestimmung, der Entwicklung und Ausdifferenzierung aufgegeben.³³ Dazu bedarf es der Interaktion mit

27 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 174.

28 So etwa bei Emmanuel Levinas oder Jacques Derrida, die vom Primat des Anderen gegenüber dem Ich ausgehen und den Gedanken der wechselseitigen Anerkennung von Ich und Anderem als bloßes Tauschverhältnis kritisieren, welches dem kapitalistischen Tauschprinzip des „do ut des“ entspreche.

29 U. Guzzoni, *Wendungen*, München 1982, 62.

30 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, a. a. O., 185.

31 Ebd., 182.

32 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 405.

33 Vgl. hierzu etwa A. Hahn, *Konstruktion des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt/M. 2000, besonders 13–115.

anderen, also personaler Beziehungen, und aus diesem Grund kann diese Identität als personale Identität bezeichnet werden, die veränderbar, prozessual, geschichtlich ist. Identitätstheorien interaktionistischer bzw. sozialbehavioristischer Provenienz betonen den prozessualen Charakter der Identität, die sich durch Interaktion mit anderen ausbildet. Ist diesen Theorien in ihrer ausschließlich externalistischen Ausrichtung zu widersprechen, so ist ihnen jedoch insofern zuzustimmen, als die dem Ich in seiner Subjektivität bereits vorgegebene, wenn auch nur rein formale Identität des *ich bin und nicht vielmehr nicht* material zu bestimmen und dementsprechend auszubilden ist. Dafür sind interaktiv-kommunikative Prozesse mit anderen entscheidend, also personale Verhältnisse. Das Ich ist folglich niemals geschichtlichen Veränderungen entzogen, es hat vielmehr eine je eigene Lebensgeschichte, einen „Lebenslauf“, der sich wiederum in konkreten geschichtlichen Verhältnissen entwickelt, der abhängig ist von sozial-kulturellen Prägungen, von konkreten Kontexten und Situationen, in denen sich das Ich in seinem In-der-Welt-sein befindet. Für diese Ausbildung einer personalen Identität sind auch die etwa von Michel Foucault in Bezug auf Körper- und Sexualitätsbilder- bzw. praktiken erläuterten diskursiven Konstruktionen entscheidend, denn meine Identität entwickelt sich in Konfrontation mit, Übernahme von und Abgrenzung gegenüber diskursiv erzeugten Identitäts- und Rollenmustern.

Diese material-geschichtliche Bestimmung und Entfaltung der Ich-Identität in der Personalität des Ich vollzieht sich in streng reziproken Anerkennungsverhältnissen einander anderer. In der Ausbildung personaler Identität ist das Ich somit auf die Existenz und Anerkennung anderer angewiesen, umgekehrt sind diese in ihrer je eigenen Entwicklung personaler Identität auf die Anerkennung durch das Ich angewiesen. Diese Anerkennungsakte sind geschichtlich bedingt, geschehen sie doch in der Geschichtlichkeit und Kontingenz des In-der-Welt-seins. Doch nur auf Grund seines Subjektseins kann das Ich überhaupt solch eine personale Identität ausbilden, ist doch die Subjektivität Möglichkeitsbedingung der Offenheit des Ich zu Anderen, der Beziehung und Kommunikation mit Anderen und somit des reziproken Anerkennungsverhältnisses, welches wiederum Möglichkeitsbedingung der Konstitution personaler Identität ist. Folglich ist Subjektivität auch gleichbedeutend mit der Bedingung der Möglichkeit der Offenheit des Ich für in Geschichte sich vollziehende Prozesse identitätsbildender Interaktionen mit Anderen. Dementsprechend ist Subjektivität der geschichtlichen Bedingtheit und dem Werden des Ich gerade nicht entgegengesetzt oder ihr gegenüber verschlossen. Das Ich muss vielmehr seine Identität, die ihm als Subjekt schon gegeben ist, immer neu gestalten und modellieren – als Person in reziproken Anerkennungsverhältnissen. Als Subjekt jedoch kann es kraft seiner Einmaligkeit sich in diesen Gestaltungs- und Veränderungsprozessen niemals selbst gänzlich verlustig gehen. Diesen Gedanken, nicht die „Begriffs-Fabelei“ einer hypertrophen Selbstermächtigung und „Bestandssicherung“, versucht die Subjektphilosophie zum Ausdruck zu bringen, um die bleibende Gültigkeit der Dignität des Einzelnen und Besonderen legitimieren zu können, nicht mehr – aber auch nicht weniger.

Prof. Dr. Saskia Wendel, Universität Tilburg, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Systematische Philosophie, Postbus 90153, NL-5000 LE Tilburg, Niederlande