

Original paper UDC 130.121(045)

I Schmitz, H.

doi: [10.21464/sp33207](https://doi.org/10.21464/sp33207)

Received: November 23, 2018

Jens Bonnemann

Friedrich-Schiller-Universität Jena, Philosophische Fakultät, Institut für Philosophie,
Ernst-Abbe-Platz 8, DE-07743 Jena
jensbonnemann@gmx.de

Pathische Wahrnehmung oder eigenleibliches Spüren?

Eine Alternative zur Neuen Phänomenologie

Zusammenfassung

In der traditionellen wie auch der aktuellen philosophischen Diskussion wird die Wahrnehmung hauptsächlich als sinnliche Erkenntnis in den Blick genommen. Es bleibt daher unberücksichtigt, dass etwas wahrzunehmen auch bedeutet, durch das Wahrgenommene eine Einwirkung zu erleiden, die als angenehm oder unangenehm erlebt wird. Im Unterschied dazu will die Neue Phänomenologie gerade dieser unbeachteten pathischen Dimension gerecht werden, indem sie die affektive Betroffenheit des Subjekts in den Mittelpunkt rückt. Während in den meisten wahrnehmungsphilosophischen Ansätzen jedoch übersehen wird, dass die Erfahrung eines Objekts angenehm oder unangenehm ist, thematisiert die Neue Phänomenologie zwar diesen Widerfahrnischarakter, aber sie begreift ihn primär nur als ein bloßes eigenleibliches Spüren. Mit anderen Worten, sowohl in einer epistemisch orientierten Wahrnehmungsphilosophie wie auch in der leiblich orientierten Neuen Phänomenologie wird das leibliche Widerfahrnis von jeglichem Weltbezug getrennt. Als Gegenentwurf soll in dieser Studie eine Phänomenologie vorgelegt werden, die das Angenehme und das Unangenehme der Wahrnehmung so beschreibt, wie es zunächst im präreflexiven Weltbezug gegeben ist. Auf diese Weise lässt sich phänomenologisch aufweisen, inwiefern nicht nur die Welterfahrung leiblich, sondern umgekehrt auch die Selbst- und Leiberfahrung weltlich vermittelt ist.

Schlüsselwörter

Leib, Wahrnehmung, Widerfahrnis, eigenleibliches Spüren, Weltverhältnis, Phänomenologie

Wenn die sinnliche Wahrnehmung zum Thema der Philosophie gemacht wird, dann wird sie zumeist als Vermittlung von Erkenntnissen über die empirische Welt in Betracht gezogen. Hieran knüpfen sich dann ausgedehnte Debatten darüber, wie verlässlich jene der Sinneswahrnehmung zu verdankenden Erkenntnisse sind, ob auf diesem Weg also tatsächlich eine zutreffende Auskunft über das Sein der Welt erteilt wird, die eine valide Grundlage für wahre Aussagen bereitzustellen vermag. Es ist daher kein Zufall, dass die abendländische Philosophie vor allem die Gesichtswahrnehmung in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen gerückt hat, denn zweifellos verdanken wir dem Sehensinn die differenziertesten und umfassendsten Erkenntnisse über die Welt, in der wir leben.

Hans Jonas hat in diesem Sinn von einem „Adel des Sehens“ gesprochen: Das Sehen ist von allen Sinnen am meisten für die Erkenntnis geeignet, weil es eine Distanz zu seinen Objekten einnimmt; es erfasst sie bereits aus der Ferne, bevor es sich mit ihnen einlassen muss und von ihnen kompromittiert werden

kann. Das Sehen selbst erlaubt also ein „Zurücktreten von der Aggressivität der Welt“,¹ es ist der ‚theoretische‘ Sinn, weil er das Affiziertwerden durch die Objekte der Welt, also die subjektive bzw. leibliche Erfahrung von Wirkung und Kraft aus dem Blick geraten lässt. Genau aus diesem Grund ist die Gesichtswahrnehmung nach Jonas seit der griechischen Antike das „Model der Wahrnehmung überhaupt und damit (...) der Maßstab für die anderen Sinne“.²

In der folgenden Untersuchung geht es jedoch nicht um die adlige, sondern vielmehr um die *plebejische* Dimension der Wahrnehmung, in der Distanz und Unparteilichkeit unmöglich werden. Während das Sehen adlig ist, insofern es das Gesehene in ein Erkenntnisobjekt verwandelt, wird in Abgrenzung hierzu der Versuch unternommen – mit Maurice Merleau-Ponty gesprochen –, tiefer ins „lebendige Dickicht der Wahrnehmung“³ einzudringen. Um in dem Bild zu bleiben: Anders als der Thron des Adligen, von dem aus das wahrnehmende Subjekt souverän und distanziert auf seinen Gegenstand herabsieht, ist es in einem solchen Dickicht vielmehr dem Wahrgenommenen ausgesetzt: Was mir im Dickicht begegnet, stellt meine neutrale Erkenntnishaltung in Frage, weil es mir zustößt und auf mich einwirkt. Und diese Einwirkungen werden wiederum nicht einfach nur interesselos als bloße Fakten der Erkenntnis registriert, denn es handelt sich hierbei um angenehme und unangenehme Ereignisse, welche die leibliche Verfasstheit des wahrnehmenden Subjekts in Mitleidenschaft ziehen.

Was in diesem Aufsatz unternommen werden soll, lässt sich also als eine Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung charakterisieren: Es geht um die Wahrnehmung, insofern sie als ein leibliches Widerfahrnis erlebt wird. Genauer gesagt: In der Wahrnehmung geschieht eine Einwirkung des Wahrgenommenen auf den Wahrnehmenden, also eine angenehme oder unangenehme Einwirkung des Wahrnehmungsobjekts auf das Wahrnehmungssubjekt, die sich als phänomenaler Bestand erfassen lässt. Das Widerfahrnis gehört daher selbst zum Wahrnehmungsgehalt des wahrnehmenden Subjekts, und nur insofern ist es das Thema einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung.⁴

Sicher bin ich betroffen von meinem eigenen Leib, betroffen bin ich aber auch von den Dingen, die behaglich oder ekelhaft, schmerzhaft oder lecker sind. In der pathischen Wahrnehmung geschieht mir etwas durch Dinge außerhalb meines Leibes. Es handelt sich also um Widerfahrnisse nicht *der interozeptiven* (proprio- und viszerozeptiven), sondern *der exterozeptiven* Wahrnehmung. Im Bereich der propriozeptiven oder viszerozeptiven Wahrnehmung ist das Widerfahrnis von Schmerz eine zweistellige Beziehung („mir widerfährt ein Bauchschmerz oder ein Wadenkrampf“). Wenn ich einen Stich in der Brust spüre, macht die Unterscheidung zwischen dem, was sticht, und dem, was gestochen wird, keinen Sinn. Dagegen handelt es sich im Bereich der exterozeptiven Wahrnehmung beim Widerfahrnis von Schmerz um eine dreistellige Relation: Hier widerfährt *mir etwas* durch *etwas*. Meine Hand tut nicht einfach nur weh, sondern *etwas* tut meiner Hand weh. Es gibt also ein von mir Unterschiedenes, das mir etwas zufügt, und dieser Zusammenhang gehört zum augenblicklichen phänomenalen Gehalt meiner Wahrnehmung. Bei einer Wahrnehmung als Widerfahrnis liegt phänomenologisch demzufolge nicht nur das Erleben der *Wirkung*, sondern in eins auch das der *Ursache* vor. Nur diejenigen Bewusstseinserebnisse kommen deshalb in Betracht, in denen ich auch *erlebe*, wie *etwas* auf mich *einwirkt*.

Das Ziel dieser Untersuchung besteht darin, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Qualitäten der Wahrnehmungsobjekte zu richten, welche in einer je-

den Wahrnehmungsphilosophie unter den Tisch fallen, die sich üblicherweise an epistemischen Fragestellungen orientiert und die Wahrnehmung deshalb primär als sinnliche Erkenntnis befragt. Das Gesehene kann zu hell sein; das Gehörte kann zu laut sein; das Getastete kann stechen, brennen, schneiden, stoßen und das Geruchene und Geschmeckte schlichtweg ekelhaft sein. Das Wahrgenommene ist also nicht nur grün oder rund, es ist nicht nur nützlich oder hinderlich, sondern auch lecker, stechend, schneidend oder ekelhaft.

Eine entscheidende Hürde, die einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung im Wege steht, ist nun jene bereits erwähnte und in Philosophie und Wissenschaft weit verbreitete Auffassung, Wahrnehmung sei sinnliche Erkenntnis und sonst gar nichts – zumindest nichts, was einer philosophischen Untersuchung wert sei. Allerdings ist dies nicht die einzige Hürde, die es zu überwinden gilt, um die Philosophie weiter ins Dickicht der Wahrnehmung zu führen. Denn im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Leiblichkeit der Wahrnehmung paradoxerweise auch durch einen Primat des Leibes verstellt werden kann. Hierbei wird die häufige *Leibvergessenheit* der Wahrnehmungsphilosophie geradezu durch eine *Leibversessenheit* überkompensiert. So stehen zwar pathische Qualitäten im Mittelpunkt, sie werden jedoch lediglich als eigenleibliche Zustände verstanden und damit von jeglicher Wahrnehmung weltlicher Objekte abgetrennt. In den nun anschließenden Überlegungen soll zunächst eine Kritik am eigenleiblichen Spüren vorgenommen werden, so wie es in der Neuen Phänomenologie beschrieben wird. Nach dieser kritischen Auseinandersetzung folgt dann der positive Gegenentwurf, in dem anhand von konkreten Beispielen die Skizze einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung vorgelegt wird.

Das eigenleibliche Spüren in der Neuen Phänomenologie

Wenn man an dieser Stelle einen Blick auf die Position von Hermann Schmitz wirft, so besitzt dessen Phänomenologie gegenüber einer reinen Erkenntnistheorie der Wahrnehmung zunächst den unbestrittenen Vorzug, das affektive Betroffensein und das leibliche Widerfahrnis ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Dies führt jedoch zu einer Überbetonung der Subjektivität und zur einer Evakuierung des Pathischen aus dem Weltverhältnis. Dies hat vor allem mit Schmitz' Verständnis der Gegenüberstellung von Leib und Körper zu tun.

Innerhalb der Phänomenologie ist es üblich, Leib und Körper zu unterscheiden. Der *Leib* ist mein Leib, den ich erlebe und spüre, mit dem ich mich bewege und der als Wahrnehmungs- und Handlungszentrum meine absolute Orientierung in der Welt ist. Mein *Körper* hingegen ist der Gegenstand der Anatomie und Physiologie; er ist ein Ding in der Welt wie andere Dinge, die sich wiegen und messen lassen. Während mein Körper sich nach Schmitz dadurch auszeichnet, dass ich ihn mit meinen Sinnen wahrnehme, d. h., dass

1
Hans Jonas, „Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne“, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, S. 233–264, 253.

2
Ebd., S. 235.

3
Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Übersetzt von Rudolf Boehm, Walter de Gruyter, Berlin 1966, S. 61.

4
Siehe hierzu ausführlich: Jens Bonnemann, *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*, Mentis Verlag, Münster 2016.

ich ihn sehen und tasten kann, werde ich meines Leibes im eigenleiblichen Spüren gewahr. Genauer gesagt, im eigenleiblichen Spüren erfahre ich *ausschließlich* meinen eigenen Leib. Was ich im eigenleiblichen Spüren erfahre, sind verschiedene „Leibesinseln“⁵ (z. B. die Engung und Weitung beim Atmen, Kribbeln im Fuß, Wärme in der Hand, die Bewegung der Zunge im Mund usw.):

„Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z. B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellungen vom eigenen Körper) zu bedienen.“⁶

Wenn Wahrnehmen und eigenleibliches Spüren auf diese Weise strikt getrennt werden, verbleiben die Leibesinseln konsequent in der Innerlichkeit, da das eigenleibliche Spüren nichts anderes als ein *Sich*-Spüren ist. Wie Bernhard Waldenfels nicht zu Unrecht bemerkt, wird die Differenz zwischen Leib und Körper bei Schmitz so zugespitzt, dass „die Dualität von *res cogitans* und *res extensa* sich in Form einer Dualität von spürbarem Leib und wahrnehmbarem Körper erneut etabliert, und dies mit all den Problemen, die wir seit langem kennen“.⁷ Dies liegt daran, dass ich Schmitz zufolge meinen Körper nur wahrnehme, ohne ihn zu spüren, und meinen Leib nur spüre, ohne ihn wahrzunehmen.

Das philosophische Denken von Hermann Schmitz legt zwar das Schwergewicht auf das affektive Betroffensein, aber es verfehlt die pathischen Wahrnehmungsqualitäten, weil das Widerfahrnis hier nur als ein leibimmanentes Gewitter verstanden wird. Während das Primat der Erkenntnis also die *Wahrnehmung ohne Widerfahrnis* untersucht, kennt das Primat des Leibes nur das *Widerfahrnis ohne Wahrnehmung*: Von geradezu entgegengesetzten Wegen aus stellt sich damit also eine Blindheit für das *Widerfahrnis der Wahrnehmung* ein.

So wie Hermann Schmitz will nun auch Gernot Böhme das affektive Betroffensein und das leibliche Widerfahrnis in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen rücken: Während Schmitz⁷ Leibphilosophie generell die *Natur* eher auf Distanz hält,⁸ spricht nun Böhme davon, dass es im leiblichen Spüren gerade die *Natur* ist, die mir widerfährt:

„Das Sich-Spüren muss einen überfallen können, uns fremdartig berühren, wenn wir es sinnvoll als Naturerfahrung bezeichnen wollen.“⁹

Aber die *Natur*, die mir im Spüren widerfährt, ist bei Böhme primär die *eigene Natur*.¹⁰

Das Wesen des Leiblichen ist das betroffene *Sich*-Spüren, und Böhmes Beispiele sind die Müdigkeit, der Schmerz oder auch die Atemnot.¹¹ Es geht hier um eigenleibliche Regungen, die allerdings nicht als *Einwirkungen* eines Wahrnehmungsobjekts zum Thema gemacht werden. Das Korrelat des Spürens ist also gerade kein „Eingriff in die eigene leibliche Anwesenheit“,¹² denn was bei Böhme und Schmitz gespürt wird, bin immer *nur ich selbst*, insofern ich *Leib* oder – darin geht Böhme wiederum über Schmitz hinaus – insofern ich *Körper*, also selbst *Natur* bin. Zum eigenleiblichen Spüren gehört also bei den genannten Autoren nicht der Sinn, dass hier ein Objekt *eingreift* bzw. auf meinen Leib *einwirkt*. So soll zwar das Objekt von seinem In-sich-Verschlossen-sein befreit werden, aber umgekehrt drängt sich von Anfang an der Eindruck auf, als würde das Spüren in einer weltlosen Immanenzsphäre stattfinden, und man kann wohl bezweifeln, ob eine solche Beschreibung den phänomenalen Gegebenheiten gerecht wird.

Was sich in der Wahrnehmung, so wie sie in der vorliegenden Untersuchung betrachtet werden soll, aufdrängt, ist nicht die Natur, die *ich selbst* bin, sondern die Natur, die *ich nicht* bin – also die Dinge der Welt. Gefragt wird deshalb nach einem leiblichen Spüren, das nicht nur den eigenen Leib, sondern in eins auch die auf ihn wirkenden Dinge erschließt. Dies wäre ein Spüren, das *auch*, aber eben *nicht nur* ein *Sich*-Spüren wäre. Pathische Wahrnehmungen, so wie sie hier zum Thema gemacht werden, wären – in Böhmes und Schmitz' Sprache – als ein „eigenleibliches Spüren“ zu beschreiben, in dem sich gerade nicht nur mein Leib, sondern auch eine bestimmte Dimension der Welt enthüllt.

Das Spüren bleibt jedoch bei den genannten Autoren rein leibimmanent. Zwar würde Böhme sicher insistieren, dass es auch den eigenen *Körper* entdeckt, weil mir etwas *widerfährt*. Denn es ist ja gerade das Widerfahren, das es erlaubt, von einer *Natur*, die ich bin, zu sprechen. Mein Leib ist bei Böhme also Körper, insofern er mir im Spüren widerfährt.¹³ Da aber genau genommen

5

Hermann Schmitz, *Der Leib*, Bouvier, Bonn 2005, S. 7–12.

6

Ebd., S. 5. Bei den leiblichen Regungen denkt Schmitz an „Schreck, Schmerz, Angst, Hunger, Durst, Jucken, Kitzel, Ekel, Behagen, Wollust, Müdigkeit, Frische, Mattigkeit und viele andere. An zweiter Stelle stehen alle leiblichen Regungen der Ergriffenheit von Gefühlen, z. B. Frohsein, Traurigsein, Zürnen, Sichärgern, Sichschämen, Lieben, Hasen, Entzücktsein, Bestürztsein, Fürchten, Bangigkeit, Sehnsucht usw.“ Siehe: Ebd., S. 4.

7

Bernhard Waldenfels, „Eigenleib und Fremdkörper“, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, S. 47f.

8

Gernot Böhme selbst räumt ein, dass Schmitz' Leibphilosophie „vornehmlich am leiblichen Spüren interessiert ist und ausdrücklich eine Distanz zum Thema *Natur* wahren möchte“. Siehe: Gernot Böhme, *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Zug 2003, S. 281. Deutlichere Töne schlägt Thomas an: „Wenn der Leib bei Schmitz auch geradezu zu einem neuen Paradigma der Philosophie wird, so spielen doch die ‚eigene Natur‘, der Leib als Naturseite des Menschen und die Natur insgesamt doch kaum eine Rolle.“ Siehe: Philipp Thomas, *Selbst-Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1996, S. 123. Der Leib ist erstens eine Weise der Welthabe, also der Wahrnehmung sowie der praktischen Bewältigung, zweitens wird er gespürt. Thomas versteht das Natursein des Leibes als Widerfahrnis, aber auch hier widerfährt mir nur der eigene Leib – und insofern er genau das tut, ist er Natur. Wenn der Leib die Welthabe beschreibt und der

Körper meine Natur ist, die mir widerfährt, dann lässt sich streng genommen allerdings gar nicht sagen, dass es der eigene *Leib* ist, der gespürt wird. Ob es nun konsequenterweise bei Thomas eigentlich heißen müsste, dass der Körper und nicht der Leib gespürt wird, es bleibt jedenfalls dabei, dass es wiederum nicht die *Dinge* sind, die mir – leiblich oder körperlich, das sei hier einmal dahingestellt – widerfahren.

9

G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe*, S. 66.

10

Husserl betont bereits den Widerfahrnischarakter des eigenen Leibes, wenn er schreibt: „Während ich allen anderen Dingen gegenüber die Freiheit habe, meine Stellung zu ihnen beliebig zu wechseln und damit zugleich die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, in denen sie mir zur Gegebenheit kommen, beliebig zu variieren, habe ich nicht die Möglichkeit, mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen.“ Siehe: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Nijhoff, Den Haag 1952, S. 159.

11

G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe*, S. 61.

12

Gernot Böhme, „Das Ding und seine Ekstasen“, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2003, S. 167.

13

Wenn mir mein eigener Körper auf naturwissenschaftliche Weise über genetische, hormonelle, neurophysiologische usw. Wissensbestände erschlossen wird, so handelt es sich um eine „indirekte Selbstgegebenheit“ (siehe: G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe*, S. 170), denn wir verstehen uns hier als Natur



doch *jede* Leibesinsel – insofern sich hier etwas, von dem ich unmittelbar betroffen bin, ohne meinen Willen und sogar gegen meinen Willen bemerkbar macht – ein Widerfahrnis ist, liegt die Frage auf der Hand, ob dieser Versuch einer Vermittlung von Leib und Körper nicht eigentlich zu viel leistet.

Um zu verdeutlichen, in welche Richtung diese Kritik zielt, bietet sich noch einmal der Vergleich mit Schmitz an, der die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen von Leib und Körper geltend macht: Es ist nach ihm der *Leib*, der *gespürt* und der *Körper*, der *gesehen* und *ertastet* wird. Wenn das Gespürte jedoch so wie bei Böhme die widerfahrende Natur ist, die ich bin, dann dürfte es sich hierbei also streng nach Schmitz gerade nicht um den *Leib* handeln: Denn insofern mir der Leib *widerfährt*, ist er Körper und gerade nicht Leib, und demzufolge ist bei Böhme im Unterschied zu Schmitz nicht der Leib dasjenige, das gespürt wird, sondern der Körper. Und der Leib wäre infolgedessen nichts anderes als nur das Spüren des Körpers. Ein Schmerz wäre für Schmitz etwas Leibliches, für Böhme etwas Körperliches. Alles deutet also darauf hin, dass der Phänomenbereich des Leibes zwischen diesen beiden Autoren schwimmt. Um diesen Gedanken noch einmal kurz zusammenzufassen: Insofern der Leib *widerfährt*, ist er nach Böhme Körper. Da jedoch jede Leibesinsel ein Widerfahrnis ist, ist mir infolgedessen im eigenleiblichen Spüren – anders als Schmitz meint – gerade nicht der Leib, sondern immer nur der Körper gegeben. Dann stellt sich allerdings umgekehrt nun die Frage, auf welche Weise mir jetzt überhaupt noch der Leib gegeben sein kann.

Diese Problematik geht einher mit dem Vorzug einer Leibphilosophie, die das affektive Betroffensein von der eigenen Leiblichkeit von Anfang an ins Zentrum ihrer Überlegungen rückt: Denn auf diese Weise hebt Böhmes Konzeption mit Erfahrungen an, in denen die beiden Dimensionen des Leibes (das Spüren) und des Körpers (das Gespürte) zusammenfallen, welche in anderen leibphilosophischen Ansätzen zunächst getrennt untersucht werden.

Von diesen Überlegungen einmal abgesehen, steht jedenfalls fest, dass Böhme sich zwar im Vergleich zu Schmitz einen großen Schritt auf die Naturseite des Menschen zubewegt, aber sich trotzdem doch kaum dafür interessiert, ob ich im Spüren nicht auch realisiere, wie die Natur, die *ich nicht bin*, auf jene Natur einwirkt, die *ich bin*. Mein Leib, so gilt es demgegenüber festzuhalten, ist nicht nur Körper, weil er mir im Spüren *widerfährt*, sondern auch deswegen, weil er den Einflüssen anderer Körper ausgesetzt ist. Dieser ekstatische Charakter der Dinge, der Böhme in seiner Wahrnehmungsphilosophie so wichtig ist, spielt in seiner Leibphilosophie hingegen keine große Rolle.¹⁴

Demgegenüber soll hier nun geltend gemacht werden, dass schon das leibliche Spüren nicht nur *Selbst-*, sondern bereits *Fremderfahrung* einschließt, weil der eigene Leib nicht einfach nur etwas Innerliches ist, sondern in seinem Spüren und Leiden der Welt ausgesetzt und daher selbst weltlich, d. h. körperlich ist. Kurz, das Gespürte ist nicht nur das Eigene und Spüren nicht nur ein *Sich*-Spüren. Die Erfahrung meiner Weltlichkeit und Körperlichkeit – verstanden als ein den anderen weltlichen und körperlichen Dingen Ausgesetztsein – gehört wesentlich zur Erfahrung des eigenen Leibes.

Wenn der Schmerz leiblich gespürt wird, so ist Böhme zufolge der eigene Leib als widerfahrende Natur, also als Körper gegeben. Aber zu dieser Erfahrung gehört bei ihm gerade nicht die Qualität eines wahrnehmbaren Objekts – wie die Schärfe eines Messers oder die Härte und das Gewicht eines Steins. Affektion und Spüren sind jeweils rein immanent und werden streng vom Bereich der Wahrnehmung geschieden. Eine solche Evakuierung des Pathischen aus der Welt geht an der Erfahrung vorbei, dass das Wahrgenommene selbst

Spüren und Affektion bewirkt. Was ich leiblich spüre, ist also nicht die Sonne auf meiner Haut oder der Wind in meinem Gesicht. Es stellt sich jedenfalls der Eindruck ein, dass sich die Leibesinseln, so wie sie bei Schmitz und auch noch bei Böhme in Erscheinung treten, durch einen gewissen Autismus auszeichnen:¹⁵ Spüre ich denn wirklich nur Teile – Inseln – meines Leibes? Schließt das Spüren nicht auch die Erfahrung des Berührt- und Angerührtwerdens ein? Spüre ich wirklich nur mein brennendes Auge als eine Leibesinsel und nicht zugleich die schmerzhaft Helligkeit des Lichts? Wenn ich still daliege und plötzlich einen Stich in meinem Fuß spüre, gehört zum Gehalt dieses Erlebnisses dann wirklich nur mein Fuß als Leibesinsel, in der sich ein Stechen vollzieht? Oder findet sich hier nicht auch der phänomenale Sinngehalt, dass mich etwas sticht, vor dem ich mich vielleicht in Acht nehmen sollte?¹⁶

‚Einleibung‘ oder ‚Einweltung‘?

Eine Leibesinsel zu spüren, schließt in vielen Fällen auch zu spüren ein, dass sie das Ergebnis einer weltlichen Einwirkung ist. Die Leibesinseln sind also nicht vom Festland, d. h. der Welt getrennt, von der her ganz im Gegenteil jederzeit sogar Unwetterfronten über sie hinweg rollen können. Das eigenleibliche Spüren, so wie es Schmitz und Böhme begreifen, erweist sich in letzter Konsequenz als weltlos, und es stellt sich die Frage, ob die beiden Autoren nicht gleichermaßen in Gefahr geraten, „Innerlichkeitsfanatiker“ zu sein, wie Schmitz es Henry – übrigens ja gar nicht zu Unrecht – vorhält.¹⁷

Wenn ein Widerfahrnis eine phänomenale Gegebenheit ist, in der ich in eine Einwirkung eines Dings erfahre, die ich als angenehm oder unangenehm erlebe, dann muss es eine Gegebenheitsweise geben, die weder *nur* ein Spüren, in dem mir ausschließlich mein Leib (oder Körper) angenehm oder unangenehm widerfährt, noch *nur* eine – epistemische – Wahrnehmung, in der mir Dinge gegeben sind. Insofern allerdings eigenleibliches Spüren und Wahrnehmung, auf einerseits Leib und andererseits Welt säuberlich verteilt werden, verbaut sich eine solche Leibkonzeption das Verständnis eines so alltäglichen Augenblicks, in der ich erlebe, wie ein außerleibliches Objekt auf

durch ein Wissen, das uns „mit dem eigenen Fremden [konfrontiert], also mit dem, als was ich mich objektiv bestimmt vorfinde“ (Ebd., S. 172).

14

Zweifellos richtet Böhme nicht das Hauptaugenmerk auf Widerfahrnisse, die von der Natur, die ich nicht bin, herrühren, dennoch finden sich, wie man zugeben muss, auch gegenläufige Tendenzen. So erklärt er etwa, „dass im Atmen eine der intensivsten und empfindlichsten Formen unserer Teilnahme an der Welt sich vollzieht. Diese Teilnahme ist zuallererst eine Teilnahme am physischen Zustand unserer Umgebung: frische Luft lässt uns aufatmen und steigert die Lebenslust oder bringt sie allererst hervor, stickige und schwüle Luft bedrückt und lässt das Leben zu einer Last werden“. Siehe: G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe*, S. 281.

15

Was Schmitz betrifft, kommt Thomas zu einem ganz ähnlichen Ergebnis: So ist, wie

kritisch hervorgehoben wird, „eine Wollust und ist ein Durst nur zur Hälfte beschrieben, wenn nicht gesagt wird, *was* Wollust *macht*, bzw. *worauf* man, wenn auch vielleicht nur in der Phantasie, durstig ist. Ob Kratzen oder Begehren, ob Wasser oder Kräutertee, diese Unterschiede sind lebensweltlich relevant. Vielleicht kann ein Gefühl, ein Bedürfnis, ein Verlangen gar nicht verstanden werden, wenn man es *nur* ‚am eigenen Leibe‘ aufsucht“. Siehe: Ph. Thomas, *Selbst-Natur-sein*, S. 134.

16

Im Grunde klingt dies auch schon bei Böhme selbst an, wenn er über die „leibliche Liebe“ schreibt: „Die Leibesinseln werden lebendig, und im Spüren des Anderen spürt man sich“. Siehe: G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe*, S. 147. Das bedeutet doch, dass ich den anderen, der mich berührt, spüre, indem ich mich spüre.

17

H. Schmitz, *Der Leib*, S. 169.

meinen Leib einwirkt. Während das Spüren zwar die teilheitlichen leiblichen Regungen,¹⁸ aber nicht die Dinge erfasst, die jene Regungen hervorrufen, sind in der Wahrnehmung zwar diese Dinge, aber nicht mehr die Leibesinseln gegeben.

Der Schmerz gehört nach Schmitz wie der Wind, ein Blick oder eine Stimme zu den Halbdingen.

„Als zudringlicher Widersacher ist der Schmerz, besonders der chronische, ein *Halbding*, das sich von Volldingen durch zwei Merkmale unterscheidet: Die Dauer eines Dinges im Vollsinn ist ununterbrochen, die eines Halbdinges dagegen durch Pausen unterbrechbar.“¹⁹

Der Schmerz ist, wie Schmitz weiter ausführt,

„... ein Halbding in zwiespältiger Stellung zum betroffenen Leib: einerseits dessen eigene Regung, andererseits wie die reißende Schwere ein zudringlicher, in den Leib eindringender Widersacher, mit dem der Betroffene sich auseinandersetzen muss, statt sich ihm einfach ausliefern zu können, wie der Geängstete der Angst in panischer Flucht.“²⁰

Schmitz' Überlegungen zum Schmerz zeigen, dass er den Schmerz einerseits als eigenleibliche Regung, andererseits aber auch als etwas begreift, das dem Leib selbst widerfährt. Jedenfalls begrenzt sich nichtsdestotrotz in beiden Fällen der Objektbezug der Schmerzerfahrung auf leibliche Geschehnisse; ein Objekt, das mir diesen Schmerz zufügt, gehört nicht mehr dazu.

Während der Schmerz bei Schmitz ein bloß *leibliches* Geschehen ist, wird er innerhalb der Philosophie des Geistes als ein bloß *mentales* Geschehen verstanden.²¹ In beiden Fällen wird der Schmerz also in eine Immanenzsphäre (Geist oder Leib) eingeschlossen und verliert seine welterschließende Qualität. Die vorliegende Studie versucht hingegen Phänomene wie Schmerz, Genuss, Behaglichkeit oder Ekel als eine bestimmte Dimension des Leib-Welt-Verhältnisses zu beschreiben: Diese Dimension soll hier als „Als-Körper-von-der-Welt-Gehabtwerden“ bzw. „Als-Körper-von-der-Welt-Getroffenwerden“ – kurz: als Getroffensein – bezeichnet werden.

Indem Schmitz die Schmerzerfahrung als bloßes eigenleibliches Spüren ohne Weltbezug begreift, reißt er auseinander, was alltäglich als eine komplexe Einheit bzw. als ein Strukturzusammenhang erfahren wird. Die Wahrnehmung eines Objekts als leibliches Widerfahrnis findet aus diesem Grund keinen Platz in einer Philosophie, die meinen Leib solcherart von seiner Weltlichkeit, d. h. von seiner Körperlichkeit abschirmt. Die schlichte Erfahrung, dass mein Leib weltlich ist, weil es weh tut, wenn mich ein Ding stößt, fügt sich nicht so recht in die Leibkonzeption von Böhme und Schmitz.²²

Das Verhältnis des Leibes zur Welt lässt sich nicht nur mit Schmitz als „Einleibung“²³ oder mit Henry als „Erdeinverleiblichung“,²⁴ sondern – die Spielerei mit solchen Neologismen sei hier einmal gestattet – umgekehrt auch als „Einweltung“ oder „Leibeinvererdlichung“ beschreiben. Platt gesagt, wenn das Subjekt sich mit dem Objekt einlässt, wird nicht nur das Objekt subjektiv, sondern auch das Subjekt objektiv. Ich organisiere das Wahrgenommene in Bezug auf meinen Leib, aber gleichzeitig erfahre ich meinen Leib als etwas in der Welt. Während „Einleibung“ hervorhebt, dass ich alle Dinge auf meinen eigenen Leib beziehe, bedeutet „Einweltung“, dass ich zwischen die Dinge geraten bin, dass ich selber Ding unter Dingen bin, ohne aufzuhören, Leib zu sein. Wenn es keine *Einleibung* gäbe, *könnte* ich den Dingen, die auf mich zukommen, nicht ausweichen; wenn es keine *Einweltung* gäbe, *müsste* ich diesen Dingen gar nicht ausweichen.

In dem, was Böhme und Schmitz Spüren nennen, erscheint mein eigener Leib, aber zugleich – und in diesem Punkt soll hier von der Leibkonzeption von Böhme und Schmitz entschieden abgewichen werden – ist er mir auch gegeben, insofern er den Einwirkungen der Wahrnehmungsobjekte ausgesetzt ist. Das bedeutet aber, dass das Spüren auch den Leib erfährt, insofern er ein Körper ist, auf den andere Körper auf eine Weise einwirken, die ich als angenehm oder unangenehm erlebe. *Betroffen* bin ich darum nicht nur von meinem Leib, sondern auch von den Dingen, die behaglich oder ekelhaft, schmerzhaft oder

18

Schmitz versteht offenbar die *teilheitlichen* leiblichen Regungen, in denen ich eine bestimmte Leibbesinsel spüre, ähnlich wie Scheler die Lebensgefühle, welche in Schmitz' Terminologie als *ganzheitliche* leibliche Regungen bezeichnet werden (z. B. Müdigkeit, Vitalität usw.). Während bei Scheler die Leibgefühle ohne Weltbezug sind (vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014, S. 340), gilt dies bei Schmitz allerdings nicht nur für diese ganzheitlichen, sondern auch für die *teilheitlichen* leiblichen Regungen, in denen z. B. ein Stechen im Fuß oder ein Brennen in der Hand erfasst wird. Schmitz kritisiert gerade Schelers Auffassung von einer Identität zwischen Leib und Körper mit dem Hinweis, dass es Leibbesinsen gebe, denen keine Körperteile (mehr) zugehören (z. B. Phantomglieder), und umgekehrt Körperteile existieren, die niemals als Leibbesinsen auftauchen können (z. B. die Haare). Auf diese Weise insistiert Schmitz auf einer strikten Trennung zwischen dem eigenleiblichen Spüren und der Wahrnehmung durch äußere Sinne. Siehe: H. Schmitz, *Der Leib*, S.161f; siehe hierzu auch Böhmes Kritik an Schmitz' allzu schroffer Gegenüberstellung zwischen Leib und Körper: G. Böhme, *Leibsein als Aufgabe*, S. 219f.

19

H. Schmitz, *Der Leib*, S. 29.

20

Ebd., S. 65.

21

Vgl. zur gängigen Auffassung der Qualia exemplarisch die folgende Überblicksdarstellung: Ansgar Beckermann, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, Kohlhammer, München 2008.

22

Gegenüber dieser Lesart von Schmitz könnte der Einwand erhoben werden, dass sich beispielsweise in *Der unerschöpfliche Gegenstand* durchaus Passagen finden lassen, wo davon die Rede ist, dass wir das Wetter spüren oder auch einen elektrischen Schlag als eine eindringende feindliche Macht. Dennoch lässt sich nicht von der Hand weisen, dass Schmitz

beim eigenleiblichen Spüren die Subjektseite fokussiert – wohingegen in dieser Untersuchung gerade der *Objektbezug* betrachtet werden soll: Auf welche Weise ist das eklige oder das schmerzende Objekt gegeben? Im Übrigen sprengen Schmitz' verstreute Bemerkungen über das eigenleibliche Spüren des Wetters oder des elektrischen Schlags seinen leibkonzeptionellen Rahmen: Wenn man den Leib als dasjenige bestimmt, was wir spüren, dann kann ich nicht das Wetter spüren, das ja gerade kein Teil meines Leibes ist. Schmitz hat auf den Vorwurf der Nabelschau, der von verschiedenen Seiten geäußert worden ist, in einem Aufsatz zu antworten versucht, in dem er diese Schiefelage seiner Philosophie zu korrigieren versucht. Vgl. Hermann Schmitz, „Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme“, in: Michael Hauskeller (Hrsg.), *Naturerkenntnis und Natursein*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 176–190.

23

Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 2007, S. 138. „Einleibung“ bedeutet, dass mir beim Wahrnehmen eines Objekts zugleich mein eigener Leib als Körperschema gewahr wird, so dass ich einem Auto ausweichen und einen Ball fangen kann. Was hiermit gemeint ist, sprengt jedoch nicht die Innerlichkeit des Leibes bei Schmitz, sondern ist – wie insbesondere Waldenfels hervorgehoben hat – eher als eine Assimilation zu verstehen, in der auch noch das Andere des Leibes in diese Innerlichkeit integriert wird: „Den Anderen am eigenen Leibe spüren“ ist gewiß eine schöne Formulierung, doch so, wie sie angewandt wird, läuft sie hinaus auf eine Erweiterung des Eigenen durch das Fremde und auf eine Aufhebung des Fremden in einem übergreifenden Ganzen, wobei einmal das eine Moment, das andere Mal das andere überwiegt“. Siehe: Bernhard Waldenfels, „Eigenleib und Fremdkörper“, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 33–52, 49.

24

Michael Henry, *Die Barbarei: Eine phänomenologische Kulturkritik*, übersetzt von Rolf Kühn, Isabelle Thireau, Karl Alber Verlag, Freiburg 2016, S. 165f.

lecker sind. Die vorliegende Untersuchung plädiert also dafür, den Gegenstandsbereich des leiblichen Spürens – auch wenn dieser Terminus hier nur vorübergehend für den Vergleich mit der Neuen Phänomenologie aufgenommen werden soll – noch um eine weitere Dimension zu erweitern: Was ich spüre, ist nicht nur der eigene Leib (Schmitz) und nicht nur die eigene Natur bzw. der eigene Körper (Böhme), sondern auch die Natur, die *ich nicht* bin. Mein Leib ist nicht nur *Körper*, weil er *widerfährt*, sondern auch weil er ein *weltliches* Ding ist, dem etwas von *anderen weltlichen Dingen* widerfährt. Auf diese Weise wird Böhmes Leibphilosophie dem Buchstaben nach durch dasjenige ergänzt, was dem Geist nach in seinem Gedanken von der Ekstase der Dinge innerhalb seiner Wahrnehmungsphilosophie bereits angelegt ist.

Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung

Die phänomenalen Gegebenheiten sprechen eher dafür, dass jene Leibbesinselfen gar nicht so weit vom Festland, d. h. von der außerleiblichen Welt getrennt sind, wie es bei Schmitz den Anschein hat. Wenn ein Widerfahrnis eine phänomenale Gegebenheit ist, in der ich eine angenehme oder unangenehme Einwirkung eines Dings auf mich erfahre, dann muss eine Gegebenheitsweise existieren, die nicht nur wie das Spüren auf den eigenen Leib und nicht nur wie die epistemische Wahrnehmung auf reine Erkenntnisobjekte gerichtet ist. Die schlichte Erfahrung, dass mein Leib weltlich ist, weil es weh tut, wenn mich ein weltliches Ding stößt, passt nicht so recht in die Leibbesimmanenz bei Henry und Schmitz.

Dass das Wahrgenommene pathische Qualitäten besitzt, ist ein phänomenologischer Sachverhalt, den nicht nur eine Wahrnehmungsphilosophie nicht in den Blick bekommt, für die die Wahrnehmung nichts weiter als eine sinnliche Erkenntnis ist und die der leiblichen Verankerung des Wahrnehmenden keinerlei Aufmerksamkeit schenkt. Auf umgekehrte Weise verliert nämlich auch eine Philosophie, die sich ganz und gar auf den Leib konzentriert, solche Phänomene aus dem Blick, wenn sie hierbei den Kontakt mit der Welt vernachlässigt. Der erstere Ansatz sieht nicht, dass der Weltbezug pathisch ist, der zweite Ansatz ignoriert, dass das Pathische auch einen Weltbezug hat. Jene alltägliche und banale Erfahrung, dass Wahrnehmungsobjekte angenehm oder unangenehm auf uns einwirken, wird demzufolge nicht nur durch eine Theorie der Wahrnehmung zum Verschwinden gebracht, die kein Pathos, sondern auch durch eine Theorie des Pathos, die keine Wahrnehmung kennt. Wenn eine Phänomenologie des leiblichen Widerfahnisses der Wahrnehmung vorgenommen werden soll, ist es natürlich unumgänglich, die Leiblichkeit des Wahrnehmenden zu betonen. Hierbei sollte allerdings, wie die vorangegangenen Überlegungen deutlich machen, die Gefahr vermieden werden, dass das Widerfahrnis seinen Wahrnehmungscharakter, d. h. seine welterschließende Relevanz verliert und sich auf ein rein eigenleibliches Spüren verkürzt. Das Ziel einer pathischen Wahrnehmung besteht darin, das Wahrgenommene zu beschreiben, insofern es und wie es auf meinen Leib einwirkt und auf diese Weise Genuss und Leiden hervorbringt. Dabei gilt es vorab zu berücksichtigen: In der pathischen Wahrnehmung nehme ich zwar *leiblich* wahr, aber damit ist gerade *nicht* gemeint, dass ich vor allem *den eigenen Leib* wahrnehme. Denn zunächst ist auch die pathische Wahrnehmung wie jede andere auf die Welt gerichtet, d. h. sie intendiert das *Objekt* und nicht das *Subjekt* der Wahrnehmung. Es kommt also darauf an, die pathische Wahrnehmung auf jener ursprünglich *präreflexiven* Ebene zu beschreiben, also das Augenmerk auf

ihre welterschließende Dimension zu konzentrieren, welche verloren geht, wenn das Widerfahrnis mit einem bloßen Spüren des Eigenleibs gleichgesetzt wird, wie das bei Henry und Schmitz geschieht.

Als Musterfall einer pathischen Wahrnehmung lässt sich das Beispiel des Ekels anführen. Hier leuchtet intuitiv ein: Auf der ursprünglichen präreflexiven Wahrnehmungsebene wäre es verfehlt, den Ekel nur als ein eigenleibliches Spüren, als Würgereiz, Übelkeit, Gänsehaut usw. zu beschreiben, denn auf diese Weise geht das *Wovor* des Ekels verloren. Es gibt das Ekelhafte als eine Qualität des intendierten Objekts: Das Wahrgenommene ist nicht nur grün oder rot, hinderlich, widerspenstig oder nützlich – es kann auch schlichtweg ekelhaft sein. Genau an dieser Stelle lässt sich sehr anschaulich zwischen der *präreflexiven* und der *reflexiven* Ebene der pathischen Wahrnehmung unterscheiden: Auf der präreflexiven Ebene ist der Ekel die *Wahrnehmung ekelhafter Objekte*, auf der sekundären und reflexiven Ebene schließt der Ekel außerdem noch die *Wahrnehmung meiner eigenen leiblichen Zustände und Reaktionen* ein. Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass wir einen Gegenstand ekelhaft finden, bevor wir unseren eigenen Würgereiz, die Übelkeit und die Gänsehaut selbst zum Thema unseres Bewusstseins machen. Präreflexiv nehme ich den ekelhaften Gegenstand und nicht meinen Ekel wahr. Sobald ich dagegen ein reflexives Bewusstsein von meinem Ekel habe, ist mir auch mein Eigenleib gegeben, der dann aktuell aus dem Sich-Ekeln geformt ist. Der Ekel hat damit aufgehört, ausschließlich die Qualität eines Wahrnehmungsobjekts zu sein und ist zu einem Zustand meines Körpers geworden.

Wenn man sich also an die Reihenfolge der phänomenalen Gegebenheiten hält, dann sind Qualitäten wie genussvoll, ekelhaft, angenehm, unangenehm oder lecker ursprünglich nicht innere leibliche Zustände oder eigenleibliches Spüren, sondern objektive Qualitäten der Wahrnehmungswelt. Der Schmerz in meinem Auge ist präreflexiv eine Wahrnehmung, in der das Sonnenlicht den pathischen Sinn ‚zu hell‘ besitzt – erst auf der reflexiven Ebene wird dieser Augenschmerz zur Qualität eines Körperteils: Zunächst ist einfach die Sonne zu hell; man könnte sagen, dass erst die Sonne eine unangenehme Wahrnehmung ist, bevor mein Auge schmerzt.

Wenn die Betrachtungsweise jedoch von Anfang an zu hoch ansetzt, kommt es zu einer subjektiven Verzerrung, d. h. man erfasst die Phänomene erst auf der reflexiven Ebene und hält diese für ihre ursprüngliche Erscheinungsweise. Das Angenehme ist dann keine Qualität des Wahrgenommenen, sondern ein subjektiver Zustand des Wahrnehmenden. Infolgedessen ist das Wahrgenommene nicht mehr der Zweck, in dem meine Wahrnehmung sich verliert, sondern ein Mittel, um bestimmte Qualitäten im Wahrnehmenden hervorzu- bringen: Wenn ich einen Sonnenuntergang betrachte, dann tue ich das nicht, weil er schön ist, sondern weil er bestimmte Gefühle in mir auslöst; ich verliebe mich in einen Menschen, nicht weil er liebenswert ist, sondern weil ich den Zustand der Verliebtheit genießen will. So ist auch das Essen nicht mehr ein Zweck meines Lebens, sondern ein Mittel des Überlebens: Ich esse nicht, weil das Essen lecker ist, sondern um mein eigenes Überleben zu sichern.

Wenn die reflexive Wahrnehmung also an den Anfang gesetzt wird, dann ist das Resultat ein ebenso egozentrisches wie instrumentalistisches Weltverhältnis: So verschiebt die Reflexion das Angenehme vom Bereich des Objektiven in den Bereich des Subjektiven, wodurch die Phänomene zu bloßen Mitteln werden, um eigenleibliche Zustände hervorzurufen. Unter diesem Blickwinkel ist es dann auch rätselhaft, warum bestimmte Wahrnehmungsobjekte, die eigentlich ganz und gar neutral gegeben sind, solche Gefühle

des Angenehmen oder Unangenehmen auslösen können. Eine solche Auffassung wird allerdings, wie sich zeigen lässt, den jeweiligen Phänomenen ganz und gar nicht gerecht: Die pathische Wahrnehmung ist zunächst unreflektiert und objektbezogen – und daher sind das Angenehme und das Unangenehme Qualitäten des Wahrgenommenen. Und folglich kommt es darauf an, den Sinn der pathischen Wahrnehmung auf der präreflexiven Ebene aufzuklären. Das bedeutet, dass wir die Inhalte des Lebens genießen, bevor derjenige, um dessen Überleben es hier gehen könnte, überhaupt selbst schon erfahren ist. Hierauf hat auch schon der französische Phänomenologe Emmanuel Levinas aufmerksam gemacht:

„Wir atmen, um zu atmen, essen und trinken, um zu essen und zu trinken, behausen uns, um uns zu behausen, studieren, um unsere Neugier zu befriedigen, gehen spazieren, um spazieren zu gehen. Das alles ist nicht, *um* zu leben. Das alles ist Leben.“²⁵

Ist es aber zulässig hier von Unmittelbarkeit zu sprechen? Unterliegt man damit nicht einem naiven Realismus und dem dazugehörigen Mythos des Gegebenen?²⁶ Angesichts dieses Einwands ist es erforderlich, den phänomenalen Sachverhalt noch einmal genauer zu fassen: Genau genommen ist diese „Unmittelbarkeit“ natürlich durch die bereits erwähnte Verletzlichkeit und Bedürftigkeit unseres Leibes *vermittelt*. Aber das ändert nichts daran, dass jede Wahrnehmung sich primär auf die Dinge hin orientiert, bevor sie sich reflexiv auf sich selbst richtet. Wenn also von der Unmittelbarkeit der präreflexiven Wahrnehmung berechtigterweise die Rede ist, so ist damit gemeint, dass die *Objektorientierung* einer jeden reflexiven *Subjektorientierung* vorausgeht. Natürlich wäre das Objekt nicht schmerzhaft, wenn ich nicht schmerzempfindlich wäre, trotzdem sind in einem phänomenalen Sinne angenehme und unangenehme Qualitäten unmittelbar, weil sie auch erscheinen, ohne dass explizit auch jene leiblichen Bedürfnisse zum Thema meines Bewusstseins werden müssen. Die präreflexive pathische Wahrnehmung richtet sich auf das Angenehme oder Unangenehme des Objekts selbst als einen Zweck – das Objekt ist lecker oder ekelhaft – und nicht auf die leiblichen Bedürfnisse, die es befriedigt oder gefährdet: Genau deswegen erscheint das präreflexiv wahrgenommene Objekt „zunächst“ eben als ein Zweck und keineswegs als ein Mittel zur Befriedigung meiner leiblichen Bedürfnisse.

In der *reflexiven pathischen Wahrnehmung* taucht aber schließlich mein Leib selbst als ein Phänomen auf, und zwar ist er mir als mein Leib gegeben, insofern er die Einwirkungen eines Wahrgenommenen erleidet. Gerade durch solche wahrgenommenen Widerfahrnisse, die nicht aus der Leibsphäre selbst, sondern aus der Welt kommen, stellt sich heraus, dass auch der Leib ein Teil der Welt ist und nicht ohne den Körper gedacht werden kann. Daher muss auch schon der Leib mehr als nur das Korrelat des Spürens sein: Indem ich erlebe, dass ein wahrgenommenes Objekt nicht nur *körperliche* Veränderungen – z. B. Risse in der Haut –, sondern auch *leibliche* Veränderungen – nämlich Schmerzen – hervorruft, ist mir mein Leib zugleich als Teil der Welt gegeben. Wäre nur mein Körper den Auswirkungen der realen Welt ausgesetzt, dann könnten zwar meine Beine brechen, aber dies wäre ohne jegliche Auswirkung auf die reflexiv pathischen Wahrnehmungen, in denen mein Leib gegeben ist. Mein Körper wäre in diesem Fall ein reines Erkenntnisobjekt, und mein Leib verbliebe wie bei Henry und Schmitz in der reinen Immanenz. Wenn jedoch die Einwirkungen des Wahrgenommenen dazu führen, dass nicht nur mein Körper Schäden, sondern auch mein Leib Schmerzen aufweist, dann muss ebenfalls der Leib der Welt und dem Kausalverkehr der weltlichen Dinge unterworfen sein.

Das lässt sich sehr gut an einer konkreten Phänomenbeschreibung veranschaulichen: Mein Körper ist mir als Leib gegeben, weil der Stein, der auf das körperliche Ding „Hand“ fällt, Schmerzen hervorruft. Wenn der Körper leiden kann, dann muss er leiblich sein. Gleichzeitig ist mir aber auch mein Leib als Körper gegeben, weil der Schmerz von realen Ereignissen in der Welt, also z. B. von einem anderen Körper wie dem Stein verursacht wird. Wäre mein Körper nicht leiblich, dann würde es nicht wehtun, wenn ein anderer Körper auf ihn fällt. Wäre aber umgekehrt der Leib nicht körperlich, dann könnte gar kein anderer Körper auf ihn fallen. Mein Leib ist also Körper, weil ich mit einer Nadel hineinstechen kann; und der Körper ist Leib, weil dieses Hineinstechen weh tut. Wenn die Welt auf mich einwirkt, dann wird erstens deutlich, dass mein Körper ein Ding ist, auf das andere Dinge einwirken. Und zweitens zeigt sich, dass diese Einwirkungen nicht nur körperliche, sondern auch leibliche Veränderungen hervorrufen, insofern sie angenehm oder unangenehm sind. In diesen Beispielen erweist sich das Verhältnis zwischen Leib und Körper nicht als eine Kluft wie bei Schmitz, sondern vielmehr als eine unauflösbare Verschränkung, in der eins unentwegt ins andere hineinspielt. Der Leib, insofern ihm etwas widerfährt, realisiert eine andere Dimension des Leib-Welt-Verhältnisses als der Leib, insofern er Dinge erkennt oder mit ihnen praktisch umgeht. Er ist weder *nur* das Medium der sinnlichen Welterfahrung noch *nur* das Werkzeug praktischer Interventionen, sondern immer auch als ein Medium des Weltausgesetztheits ein Objekt, dem weltliche Einwirkungen zustoßen, die es als angenehm oder unangenehm erlebt. Der Leib ist hier einerseits *passiv*, andererseits *erlebt* er diese Passivität auf eine unhintergebar wertbezogene Weise, insofern diese Einwirkungen als explizite Erlebnisgehalte eben angenehm oder unangenehm sind. Sicher vollzieht sich hier etwas, das man mit Böhme als ein leibliches Sich-Spüren bezeichnen könnte – aber dieses leibliche Sich-Spüren macht nicht einfach beim eigenen Leib halt: Es lässt sich vielmehr ganz im Gegenteil von einer Dimension der Wahrnehmungswelt sprechen, die es nur *gibt*, weil ich leiblich spüre. Und was ich hier spüre, ist darum nicht nur mein widerfahrender Leib, sondern auch die Dinge, so wie sie diesem Leib widerfahren.

Um auch terminologisch deutlich zu machen, welches leibliche Weltverhältnis hier gesucht ist, erweist sich die Begrifflichkeit in Helmuth Plessners Leibphilosophie als hilfreicher Ausgangspunkt: Während das „Körper-sein“ oder „Leib-sein“ den Körper bezeichnet, insofern er das Medium der Welterfahrung ist, charakterisiert das „Körper-haben“ den Körper, insofern er Werkzeug des Handelns oder selbst Objekt des Erkennens ist. Er ist nicht nur etwas, das mir den Umgang mit den Dingen ermöglicht, sondern selbst auch etwas, mit dem ich umgehen bzw. dessen Gebrauch ich lernen muss (Laufen lernen usw.). Mit dem „*Vom-Körper-Gehabtwerden*“ oder genauer: dem „*Als-Körper-vonder-Welt-Gehabtwerden*“ soll in Abgrenzung vom Leib-sein und Körper-haben jene grundlegende Struktur des Leib-Welt-Verhältnisses hervorgehoben

25

Emmanuel Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, Karl Alber Verlag, Freiburg – München 1997, S. 52. Siehe hierzu auch Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Karl Alber Verlag, Freiburg – München 1993, S. 190: „Die Biologie lehrt die Verlängerung der Nahrung bis hin zur Existenz – das Bedürfnis ist naiv.“

26

Seit der wegweisenden Kritik, die Wilfrid Sellars am Empirismus geübt hat, versteht man unter dem Mythos des Gegebenen jede philosophische Position, die eine sozusagen „rohe“, d. h. prä-konstitutive oder auch präinterpretative Schicht der Wahrnehmung voraussetzt. Vgl. Wilfrid Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Mentis, Paderborn 2002.

werden, in der der Leib angenehme oder unangenehme Einwirkungen von der Welt erleidet. Hier fällt das *Erscheinen der Dinge* mit einer *Einwirkung auf mich* zusammen, d. h. ihre Qualitäten werden nach Böhme als Ekstasen erlebt, insofern sie auf mich übergreifen. Der Begriff des Gehabtwerdens, der eine wesentliche Hauptform des Leib-Welt-Verhältnisses charakterisiert, soll dem Umstand Rechnung tragen, dass die Wahrnehmungsobjekte dem wahrnehmenden Subjekt nicht nur als Gegenständlichkeiten erscheinen, sondern sich gleichermaßen auch auf seine *Zuständlichkeit* auswirken – und gerade hierdurch wiederum eine bestimmte Dimension der *Gegenständlichkeit* erst erschließen.

Vor allem wird schließlich deutlich: Nicht nur mein Leib, sondern auch mein Körper ist als ein Phänomen gegeben. Die Einsicht, dass ich ein Teil der Welt bin, ist nicht die Grenze des Erlebens, sondern selbst in phänomenalen Gegebenheiten verwurzelt. Vermittels des leiblichen Widerfahrnisses der Wahrnehmung erfahre ich die Verschränkung von Leiblichkeit und Körperlichkeit, d. h. es ist mir phänomenal gegeben, dass mein Leib nicht nur eine Sphäre des eigenleiblichen Spürens oder der Selbstaffektion, sondern vielmehr ein Teil der Welt ist, der ihrem Kausalverkehr ausgesetzt ist. Für jene banale Erfahrung, dass mein Leib weltlich ist, weil es weh tut, wenn mich ein Ding stößt, ist jedoch schlichtweg kein Platz in der Leibkonzeption von Henry und Schmitz, weil beide Philosophen den Leib strikt von jeglicher Weltlichkeit und Körperlichkeit abschirmen.

Am Ende der hier vorgelegten Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung sollen nun noch einmal, um Missverständnisse zu vermeiden, *eigenleibliches Spüren*, *präreflexive pathische* und *reflexive pathische Wahrnehmung* in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden. In der *präreflexiven pathischen Wahrnehmung* sind angenehme oder unangenehme Dinge gegeben, während das *eigenleibliche Spüren* ein reiner Selbstbezug ist, in dem ich lediglich angenehme oder unangenehme Zustände meines Leibes erfahre. Im Unterschied dazu taucht in der *reflexiven pathischen Wahrnehmung* nicht nur ein Ding auf, das mir auf angenehme oder unangenehme Weise widerfährt, sondern zugleich auch mein Leib, dem dieses Ding widerfährt. Anders als bei der präreflexiven pathischen Wahrnehmung ist mir nun explizit *auch mein Leib* und im Unterschied zum eigenleiblichen Spüren aber auch *nicht nur mein Leib* gegeben, insofern der Weltbezug keineswegs aufgekündigt ist, d. h. auch die reflexive pathische Wahrnehmung nimmt immer noch widerfahrende Dinge wahr.

Also steht die reflexive pathische Wahrnehmung genau zwischen der präreflexiven pathischen Wahrnehmung, die *zwar leiblich intendiert*, aber *nicht den Leib intendiert*, und dem eigenleiblichen Spüren, dem überhaupt kein außerleibliches Objekt gegeben ist. Sicher hat die Akzentuierung des eigenleiblichen Spürens bei introspektiven Wahrnehmungen – Bauchschmerzen, Hungergefühl, Kribbeln im Fuß usw. – ihre Berechtigung. Wenn eine jede leibliche Zuständlichkeit jedoch auf diese Weise verstanden wird, dann führt ein solcher Ansatz zu phänomenaler Blindheit, weil damit vorab all jene Widerfahrnisse ausgeklammert werden, die von der Welt her auf das Subjekt hereinbrechen. Während im eigenleiblichen Spüren keine Welt und im präreflexiven pathischen Wahrnehmen kein Leib gegeben ist, sind von einer Phänomenologie der reflexiven pathischen Wahrnehmung, in der der Leib in der Konfrontation mit einem Wahrnehmungsobjekt zur Erscheinung kommt, entscheidende Auskünfte über das fundamentale Leib-Welt-Verhältnis zu erwarten.

Jens Bonnemann

Patičko opažanje ili osjećanje vlastitog tijela?

Alternativa Novoj fenomenologiji

Sažetak

U tradicionalnoj kao i u aktualnoj filozofskoj diskusiji opažanje se obično razmatra kao osjetilna spoznaja. Previđa se da nešto opaziti također znači i pretrpjeti djelovanje onog opaženog koje se doživljava kao ugodno ili neugodno. Nasuprot tome, Nova fenomenologija želi ispoštovati upravo tu previđenu patičku dimenziju, tako što u centar pažnje stavlja afektivnu pogodnost subjekta. Ali dok se u većini pristupa koji se bave filozofijom opažanja gubi iz vida da je iskustvo objekta ugodno ili neugodno, Nova fenomenologija tematizira taj događajni karakter; međutim, primarno ga poima samo kao puko osjećanje vlastitog tijela. Drugim riječima, ono što se događa s tijelom biva odsječeno od bilo kakvog odnosa prema svijetu, kako u epistemički orijentiranoj filozofiji opažanja tako i u tjelesno orijentiranoj Novoj fenomenologiji. Kao tome suprotstavljen projekat u ovoj studiji bit će predstavljena fenomenologija koja ono ugodno i neugodno opažanja tako opisuje, kako je ono prvenstveno dano u predrefleksivnom odnosu prema svijetu. Na taj način može se fenomenološki pokazati u kojoj mjeri iskustvo svijeta nije samo tjelesno, nego i obratno, u kojoj je mjeri iskustvo sebstva i tijela posredovano odnosom prema svijetu.

Ključne riječi

tijelo, opažanje, zbivanje, osjećanje vlastitog tijela, odnos prema svijetu, fenomenologija

Jens Bonnemann

Pathic Perception or Sensing of One's Own Body?

An Alternative to New Phenomenology

Abstract

In both traditional and contemporary philosophical discussion perception is usually considered to be a sensory knowing. Thus, it is overlooked that to perceive something also means to suffer the effect of what is being perceived, which is being experienced as pleasant or unpleasant. Contrary, New phenomenology attempts to value precisely this overlooked pathic dimension by placing subject's affective struckness into the centre of attention. While most of the approaches dealing with the philosophy of perception ignore the fact that the experience of object can be pleasant or unpleasant, New phenomenology examines this eventful characteristic, however, it is primarily understood as merely sensing one's own body. In other words, what is happening with body becomes severed from any relation towards the world, both in epistemically-oriented philosophy of perception and body-oriented New phenomenology. This study presents an opposing project in which pleasant or unpleasant perception is examined from the perspective of pre-reflexive relation towards the world. In such a way we can demonstrate to what degree the experience of the world is not just bodily but vice versa also, that is, to what degree the experience of the self and body is mediated by the relation to the world.

Keywords

body, perception, happening, sensing one's own body, relation to world, phenomenology

Jens Bonnemann

Perception pathique ou sentiment de notre propre corps ?

Une alternative à la Nouvelle Phénoménologie

Résumé

Autant dans la discussion philosophique traditionnelle que dans la discussion philosophique contemporaine, la perception se conçoit d'ordinaire comme une connaissance sensorielle. Ainsi, est négligé le fait que percevoir quelque chose signifie également subir l'action du perçu, qui est vécu comme quelque chose d'agréable ou de désagréable. À l'opposé, la Nouvelle Phénoménologie souhaite précisément respecter cette dimension pathique négligée, de telle manière qu'elle place au centre de l'attention cette affectation du sujet. Alors que la plupart des approches qui traitent de la philosophie de la perception perdent de vue que l'expérience de l'objet est agréable ou désagréable, la Nouvelle Phénoménologie thématise ce caractère événementielle en le concevant, toutefois, en premier lieu uniquement comme un simple sentiment de notre propre corps. En d'autres mots, ce qui se passe avec le corps est coupé de n'importe quelle autre relation avec le monde, autant au sein de la philosophie de la perception d'orientation épistémique que dans la Nouvelle Phénoménologie d'orientation charnelle. En opposition à cela, dans cette étude sera présentée une phénoménologie qui décrit l'agréable ou le désagréable de la perception, ainsi qu'elle est essentiellement donnée dans la relation pré-réflexive avec le monde. De cette manière, il est possible de montrer phénoménologiquement dans quelle mesure l'expérience du monde n'est pas seulement corporelle, mais également, à l'inverse, dans quelle mesure l'expérience du soi et du corps est médiatisée à travers la relation envers le monde.

Mots-clés

corps, perception, événement, sentiment de notre propre corps, relation envers le monde, phénoménologie