

(F. Bockrath, Humboldt - Universität Berlin)

Körperfremdheit

In der über die Grenzen Deutschlands hinaus bedeutsam gewordenen 'Dialektik der Aufklärung' von Horkheimer und Adorno behaupten die Autoren: „Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird.“¹ Im Sinne dieser kategorischen Aussage ist also von einer einseitigen Aufhebung der - von Plessner noch als konkret vermittelt gefaßten - Erfahrung des Leib-Seins und Körper-Habens auszugehen.² Zumal die „neuere Kultur“, so Horkheimer und Adorno weiter, „kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann“, insofern er vom Geist, als „dem Inbegriff der Macht und des Kommandos“, beherrscht und kontrolliert wird. Die leibliche Existenz des Menschen, die unwiderruflich verloren ist, tritt im fortschreitenden Prozeß der Zivilisation nurmehr als „Haßliebe“ gegen den Körper in Erscheinung, der als Verbotenes, Verdinglichtes und Entfremdetes zu begehren ist.³

Diese Diagnose über die Erniedrigung des Menschen zum bloßen *corpus*, das heißt zum unbeseelten Gegenstand, die zugleich die Kehrseite der Befreiung des europäischen Individuums bezeichnet, thematisiert den Körper ausdrücklich unter der Kategorie der Fremdheit beziehungsweise der Entfremdung. Und es gibt inzwischen eine große Zahl insbesondere soziologisch orientierter Studien, die sich in ähnlicher Weise mit diesem Thema beschäftigen. Doch neben dieser notwendigen Kritik der Körperfremdheit, die gegen jede Romantisierung des Leibes von vornherein sich wendet, interessiert uns vor allem die Perspektive ihrer möglichen Weiterführung. Denn festzuhalten bleibt, daß die Strategien der körperlichen Disziplinierung etwa in der Pädagogik, der Medizin, der Ökonomie oder auch im Sport gerade dort gescheitert sind, wo die Trennung von Körper und Seele, oder mit Descartes: von *res extensa* und *res cogitans*, am radikalsten vertreten wird.⁴ Selbst wenn der gelehrige, analysierte, instrumentalisierte und abgerichtete Körper ein Zeugnis seiner Unterwerfung abgibt und Descartes' einseitige Auflösung des Dualismus nachhaltig zu bestätigen scheint, rufen gerade die Versuche, ihn als totes Ding zu begreifen und gänzlich stillzustellen, ihn um so eindringlicher in Erinnerung.⁵ Diese Erinnerung mag kaum ausreichen, um den Körper in den Leib zurückzuverwandeln. Sie hält jedoch die Dialektik zwischen beiden aufrecht, so daß es sich lohnt, auch die andere Seite des Verhältnisses genauer in den Blick zu nehmen.

¹Horkheimer / Adorno 1972, S. 248.

²Vgl. dazu insbesondere Plessner 1981 und 1982.

³Horkheimer / Adorno 1972, S. 247.

⁴Vgl. beispielsweise die Arbeiten von Foucault 1986 - 1990 und 1994; Virilio 1996 und Zur Lippe 1974. Für die sportwissenschaftliche Diskussion vgl. u.a. König 1989. In diesen Arbeiten wird allerdings die Disziplinierung des Körpers als gelungen charakterisiert, insofern die Ansprüche der Vernunft in einem kritischen Sinne als totalitär entlarvt werden. Wenn an dieser Stelle von einem Scheitern der Disziplinierungsstrategien gesprochen wird, so nicht, um die Entwertung und Verwertung des Leibes zu verharmlosen, sondern im Gegenteil, um auf das anthropologische Spannungsverhältnis von Körper und Leib hinzuweisen und für die weitere Diskussion fruchtbar zu machen.

⁵Descartes selbst war sich der „unmittelbaren Gefahren“ für den angestrebten Sieg des Vernunftwillens durchaus bewußt. Vgl. etwa Descartes 1965, S. 10 - 13.

1. Der Leib als das Andere der Vernunft

Insbesondere mit Nietzsche tritt ein neuer Modus der Vernunftkritik in Erscheinung, in dem versucht wird, die philosophische Leibvergessenheit zu revidieren. Dies überrascht nicht, wenn man bedenkt, daß die Philosophie in ihrer langen Geschichte - von wenigen, vor allem vorsokratischen Ausnahmen einmal abgesehen -, den Menschen primär als Vernunft- beziehungsweise Bewußtseinswesen begreift, wodurch er schon per definitionem in eine besondere Stellung gegenüber der Natur gesetzt wird. Nachdem auch die sogenannte Naturphilosophie, die noch ein Bewußtsein über die Vermittlung des Menschen mit der Natur besaß, mit der zunehmenden Verselbständigung der naturwissenschaftlichen Disziplinen an Bedeutung verlor, bedurfte es wohl einer radikalen Kehrtwendung, um den *bios theoretikos* an die von ihm mitverübte Verdrängung leiblicher Erfahrungen zu erinnern.⁶ Nietzsches Versuch einer Neubestimmung des Menschen, seine Kritik an den humanitären Idealen der Vernunft als Ausdruck einer „schlaffen Instinktentartung“, ist geradezu als mahnender Hinweis auf den nach seiner Ansicht „vergessenen Ursprung“ der menschlichen Existenz zu verstehen.⁷ Und auch heute, nachdem die Evolutionstheorie, die Psychoanalyse, die evolutionäre Erkenntnistheorie sowie die sogenannten Biowissenschaften uns ausführlich über die Naturbestimmtheit des Menschen aufgeklärt haben, fällt es immer noch schwer, das „Andere der Vernunft“⁸ als das Eigene zu erkennen.

Doch worin besteht nun dieses Andere der Vernunft, das zugleich als Eigenes uns aufgetragen ist? Ursprünglich war „das Andere“ in der Theologie beheimatet, wo es auf einen Gott verwies und damit den Menschen in ein geordnetes Verhältnis setzte. Heute jedoch, wo dieses Verhältnis seine sakrale Aura verloren hat, steht es eher für das, was dem Alleinvertretungsanspruch der Vernunft sich entzieht. Als das Unbewußte, Unterdrückte und Verdrängte hält es unter der Überschrift des Exotischen, Fremden, Chaotischen oder Wahnsinnigen programmatisch Einzug auch in den Fächern, die traditionell eher der allgemeinen, gesetzgeberischen Kraft des rationalen Denkens sowie der postulierten Autonomie des Subjekts vertrauen.⁹ In diesem Zusammenhang fällt auf, daß durch die eingeleitete Selbstbegrenzung der Vernunft, die vor dem Dilemma steht, auf sich selbst verwiesen zu sein, um ihre eigenen Ansprüche zu erkennen, zumindest der Blick für neue Themen und Problemfelder geöffnet wurde. Bezogen auf unsere Fragestellung bedeutet dies, daß der menschliche Leib als das Andere der Vernunft erkannt wurde - und zwar nicht nur als theoretisches Konstrukt oder, wie Böhme sagt, als „widerstreitendes An - Sich“, sondern als erfahrbare Natur.¹⁰ Folgt man dieser Ansicht, so wird sehr schnell deutlich, worin die mögliche Erweiterung vor allem gegenüber den Ansätzen besteht, in denen ausschließlich vom toten

⁶Der Prozeß der Abtrennung der Naturphilosophie von den Naturwissenschaften setzt Böhme zufolge bei Newton ein und findet in Kants Schrift über die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ von 1786 einen Abschluß, insofern dort eine eigenständige Naturerkenntnis qua Wissenschaft ausdrücklich hervorgehoben wird. Vgl. dazu Böhme 1992, S. 29 f.

⁷Vgl. dazu insbesondere Zarathustras Vorrede in Nietzsche 1983, S. 279 - 304.

⁸So der gleichlautende Titel des Buches von Böhme und Böhme 1983.

⁹Während subjektbezogenen Disziplinen wie beispielsweise Kunst, Literatur und Psychoanalyse dieser Schritt naturgemäß leichter fiel, da er ihrem Gegenstand entsprach, ist in anderen Fächern noch ein deutlicher Rückstand erkennbar. Das Selbstverständnis des Menschen als Vernunftwesen im Sinne der europäischen Rationalitätsvorstellung dominiert trotz aller (selbst-)kritischen Einwände noch immer die überwiegende Zahl der geführten Diskurse. Und je stärker die Verstandeserkenntnis als alleiniger Maßstab verteidigt wird, desto weniger gerät dabei der Verlust in den Blick, der sich einstellt, wenn andere Erkenntnismöglichkeiten wie zum Beispiel die Sympathie- oder Empathiefähigkeit von vornherein ausgeschlossen werden. Vgl. dazu Feyerabend 1979, 85.

¹⁰Vgl. Böhme 1992, S. 77.

Körper noch die Rede ist. Indem der Leib als eigene Natur begriffen wird, ist er erst in seiner spezifischen Differenz gegenüber den abstrakten Ansprüchen des ordnenden Logos faßbar.

2. Der Leib als die Natur, die wir selbst sind

Es bleibt jedoch die Frage, worin die spezifische Differenz beziehungsweise das Nichtidentische des Leibes als das Andere der Vernunft sich zeigt. Die Antwort hierauf bleibt ambivalent. Denn einerseits ist der menschliche Leib etwas Gegebenes oder Vorgegebenes und gehört damit zu den selbstverständlichen Erfahrungen des Menschen. Andererseits liegt in der Selbsterfahrung des eigenen Leibes bereits die Möglichkeit der Fremderfahrung, insofern der Leib des anderen beziehungsweise der eigene Leib als fremder betrachtet wird. Die hierin zum Ausdruck kommende Differenz zwischen dem Sein und dem Haben des Leibes, die nach Plessner die „exzentrische Position“¹¹ des Menschen bezeichnet, ist jedoch nicht als absolute Unterscheidung zu verstehen. Schließlich ist leicht nachweisbar, daß auch der vorgegebene, scheinbar selbstverständliche Leib immer schon als geschichtlich gewordener zu begreifen ist.¹² Folglich müssen auch die vermeintlich ursprünglichen und direkten Leiberfahrungen als abgeleitete und vermittelte begriffen werden. Allerdings gilt ebenfalls - und darin liegt vielleicht das Besondere, Differenten und damit auch philosophisch Bedeutsame des menschlichen Leibes -, daß er eben nicht nur ein Ensemble der gesellschaftlichen, sondern immer auch der natürlichen Verhältnisse ist. Und so einfach diese Feststellung auf den ersten Blick erscheinen mag, eröffnet sie den sogenannten Leibphilosophien doch ein relativ neues, keineswegs marginales Feld, das hier zumindest in groben Zügen skizziert werden soll.¹³

Im Unterschied zu der cartesianischen Bestimmung des Menschen als Doppelwesen aus Körper und Geist - wobei letzterer auch durch Begriffe wie Bewußtsein (Kant), Seele (Platon), Wille (Schopenhauer) oder Gemüt (J. Böhme) ersetzbar ist, ohne die grundsätzliche Zweiteilung aufzuheben -, entwirft der Phänomenologe Hermann Schmitz eine Philosophie, die „vom Leibe her“ den Menschen, seine Geschichte und seine Kultur zu begreifen versucht. Der menschliche Leib ist nach dieser Auffassung weder ein bloß signalaufnehmendes noch ein gedankenverarbeitendes Instrument, sondern Schmitz begreift die unterschiedlichen Formen der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis als dynamische Vorgänge einer „leiblichen Kommunikation“.¹⁴ Bei der Vermittlung zwischen Ich und Welt steht das leibliche Spüren im Mittelpunkt des Interesses. Denn anders als beim perzeptiven Körperschema, wo etwa das Sehen und Tasten immer schon gegenständlich gefaßt ist, bezeichnet das

¹¹In seiner Untersuchung über die Grenzen des menschlichen Verhaltens am Beispiel des Lachens und Weinens schreibt Plessner: „Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin ist) - auch wenn er von seiner irgendwie 'darin' seienden unsterblichen Seele überzeugt ist - und *hat* diesen Leib als diesen Körper. Die Möglichkeit, für die physische Existenz derart verschiedene verbale Wendungen zu gebrauchen, wurzelt in dem doppeldeutigen Charakter dieser Existenz selbst. Er hat sie, und er ist sie.“ Plessner 1982, S. 238.

¹²Vgl. dazu etwa die Ausführungen von Elias (1997) über die Veränderungen der menschlichen Selbstverhältnisse im Prozeß der Zivilisation.

¹³Zu den phänomenologisch orientierten Leibphilosophien, die sich ausführlich mit Fragen des lebensweltlich bestimmten Handelns, der leiblichen Existenz und des leiblichen Spürens beschäftigen zählen unter anderem die Arbeiten von Plessner (1981; 1982), Sartre (1962), Merleau - Ponty (1966; 1976) und Schmitz (1965; 1992).

¹⁴Vgl. Schmitz 1992, S. 13.

leibliche Spüren einen primär auf das Selbst gerichteten, zum Selbstbewußtsein erst noch sich entwickelnden Vorgang.¹⁵

Während insbesondere optische und taktile Wahrnehmungen an räumlich ausgedehnte und flächig begrenzte Körperformen gebunden sind, bleibt das Spüren auf eine merkwürdige Art ungegenständlich und mitunter sogar körperlos. Schmitz verdeutlicht dies am Beispiel der Phantomglieder, die spürbar sind, obwohl sie die Grenzen des sicht- und tastbaren Körpers überschreiten.¹⁶ Charakteristisch für den gespürten Leib - im Unterschied zu den einzelnen Körperwahrnehmungen - ist demzufolge das Fehlen stetiger räumlicher Zusammenhänge-erfahrungen. Leibliche Empfindungen wie zum Beispiel Mattigkeit, Frische oder Wohlbefinden sind gerade nicht auf einzelne Körperregionen eingeschränkt, sondern auf den ganzen Leib bezogen. Schmitz spricht in diesem Zusammenhang sogar von der „unteilbaren Ausdehnung“ sowie der „absoluten Örtlichkeit“ des Leibes, dessen körperüberschreitenden Grenzen als ein „Gewoge verschwommener Inseln“ bezeichnet werden.¹⁷

Folgt man diesen Umschreibungen, so entsteht zunächst ein eher unscharfes Bild - zumal im Vergleich mit perzeptiven Körperkonzepten, die genaue Lokalisierungen und Rückschlüsse auf kausale Zusammenhänge - etwa beim Auftreten von Schmerzen - ermöglichen. Doch dieser Einwand, der bereits vom Habensmodus des Körpers ausgeht, betrifft nicht die Grundstimmungen des leiblichen Befindens, die nach Schmitz als „leibliche Dispositionen“ nicht nur auf individuelle Schicksale eingeschränkt sind.¹⁸ Um ihre phänomenologische Bedeutung genauer bestimmen zu können, entwickelt er ein sogenanntes „Alphabet der Leiblichkeit“, mit dessen Hilfe unterschiedliche leibliche Regungen gleichsam nachbuchstabiert werden können.¹⁹ Die für das Zustandekommen leiblicher Kommunikation insgesamt wichtigen Charakteristika der Räumlichkeit und des Rhythmus sollen hier zumindest kurz angesprochen werden.

Das grundlegende, in vielfältigen Formen sich zeigende Merkmal der leiblichen Kommunikation ist nach Schmitz das dynamische Verhältnis von Enge und Weite.²⁰ Ein heftiger Schreck, Schmerz oder Angst führen zu einer Spannung und Engung des leiblichen Spürens, ohne jedoch seine Intensität einzuschränken. Erst die möglichen Reaktionen lassen erkennen, wie groß die eigene Betroffenheit beziehungsweise das Gewährwerden seiner selbst ausfällt. Dabei ist unerheblich, in welcher Weise der Betroffene tatsächlich reagiert. Wichtig ist jedoch, daß über das eigene Befinden deutlich wird, in welcher Umgebung man sich befindet.²¹ Gleiches gilt auch für positive Empfindungen, die Schmitz als

¹⁵Dazu ein Beispiel: „*Mir* fällt das Atmen schwer. Das *Mir* (resp. Selbst, F.B.) enthält eine implizite Reflektiertheit. Implizit, weil sie weder schon ein Ich, das reflektiert, noch ein Mich als Gegenstand, worauf reflektiert wird, voraussetzt. Das *Mir* der Betroffenheit ist der Ursprung jener Reflexion, die dann zu einem expliziten Selbstbewußtsein werden kann.“ Böhme 1992, 83.

¹⁶Vgl. z.B. Schmitz 1992, S. 12. Das menschliche Hören steht gerade aufgrund seiner ebenfalls ungegenständlichen Art in einer besonderen Beziehung zum leiblichen Spüren. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß neben den 'normalen' Wahrnehmungsformen insbesondere pathologische Erscheinungen geeignet zu sein scheinen, Leibphänomene zu bezeichnen. Merleau - Ponty führt dazu aus: „Es kann sich nicht darum handeln, dem Normalen einfach zuzuschreiben, was dem Kranken fehlt und dieser wiederzuerlangen sucht. Die Krankheit ist, so wie die Kindheit oder der Zustand des 'Primitiven', eine vollständige Existenzform ...“ Merleau - Ponty 1966, S. 133.

¹⁷Vgl. u.a. Schmitz 1992, 12.

¹⁸Vgl. dazu auch die Ausführungen zu kollektiven Formationen, künstlerischen Stilen und epochalen Schicksalen in Schmitz 1965.

¹⁹Vgl. dazu Schmitz 1965, S. 19 - 35 sowie Schmitz 1985, S. 82 - 84.

²⁰Vgl. ebda. sowie Schmitz 1992, S. 12 und 44 f.

²¹Zu dieser doppelten Bedeutung der Befindlichkeit vgl. auch Böhme 1992, S. 84.

Weitung oder Schwellung des leiblichen Spürens begreift. Sexuelle Assoziationen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle; allerdings sind die vielfältigen ekstatischen Empfindungen hierauf nicht reduzierbar.²² So erfolgt beispielsweise der spontane, ausgelassene Jubel nach einem erzielten Treffer im Sport kaum in sexuell bestimmter Absicht oder mit dem Ziel, eine bestimmte Strecke hüpfend und armeschwenkend zu durchmessen, sondern ist als emphatischer Ausdruck positiver Betroffenheit leicht erkennbar. Wichtig für das Verständnis des Zusammenhanges von Engung und Weitung sind jedoch nicht Beispiele dieser Art, die nur der Veranschaulichung dienen. Entscheidend ist vielmehr, daß Schmitz beide Empfindungen, die den unterschiedlichen Äußerungsformen zugrunde liegen, als antagonistisch und miteinander konkurrierend begreift. In diesem Sinne ist es durchaus möglich, daß eine Seite dominiert und etwa bis zur körperlichen Erstarrung oder aber vollständigen Gelöstheit führt, beziehungsweise daß ein Ausgleich zwischen beiden Seiten, wie zum Beispiel beim Atmen, erreicht werden kann.

Bezogen auf unsere Frage nach der Räumlichkeit dieser Grundempfindungen erläutert Schmitz: „Zwischen Enge und Weite tritt im Kategoriensystem der Leiblichkeit vermittelnd die leibliche Richtung, die aus der Enge in die Weite führt, aber nicht umgekehrt aus der Weite in die Enge ausstrahlt ... Jede Weitung ist auch Richtung, aber nicht umgekehrt.“²³ Die leibliche Richtung beziehungsweise die richtungsräumliche Orientierung, von der Schmitz hier spricht, ist nicht zu verwechseln mit der ortsräumlichen Orientierung in einem System relativer Orte. Letztere bleibt gebunden an ein perzeptives Körperschema, demzufolge etwa die Ausführung neu zu erlernender Bewegungen dadurch erfolgt, daß sie einer permanenten Kontrolle und Korrektur unterworfen werden. Ähnlich wie in dem Essay „Über das Marionettentheater“ von Kleist die bisher mühelos ausgeführten Bewegungen ihre Anmut einbüßen, wenn sie vor einem Spiegel eingeübt und imitiert werden, weil sie einem perzeptiven Körperschema unterworfen werden und dadurch ihre Selbstverständlichkeit verlieren, scheint die richtungsräumliche Orientierung ein leibliches Spüren oder „Wissen“ vorauszusetzen, das keiner Korrektur bedarf. Es ist qua Leib gegeben und wird im Bewegungsvollzug immer wieder neu aktualisiert. Aus diesem Grund ist es nach Schmitz auch nicht möglich, über die Bewegungen des Körpers zu den leiblichen Ursachen selbst zu gelangen, da leibliche Empfindungen und körperliche Bewegungen nicht identisch sind.²⁴ Und auch beim Bewegungslernen wird zunächst nur das perzeptive Körperschema angesprochen, das heißt es kommt zu einer Ausweitung und Verbesserung des jeweiligen Bewegungsrepertoires. Das leibliche Empfinden selbst ist hingegen nicht trainierbar oder steigerungsfähig, sondern allenfalls in

²²Kritisch bleibt anzumerken, daß Schmitz in den von ihm angeführten Beispielen zur Verdeutlichung des leiblichen Empfindens der Weitung mitunter eine eher einseitige Sichtweise präsentiert: „Die eindringlichste Wollust gehört aber sicherlich der geschlechtlichen Extase zu, wo dem stoßenden Vordringen übermächtiger, an rhythmisch abfangender Hemmung sich zum Gipfel emporsteigender Schwellung nach dem Durchbruch (Ejakulation) ein weiches Versinken und Verströmen in Weite, ev. in den Schlaf, folgt.“ Schmitz 1992, S. 46.

²³Schmitz 1992, S. 46 f.

²⁴Zur näheren Bezeichnung dieses „leiblichen Wissens“ beziehungsweise des „motorischen Körperschemas“ (in Abgrenzung zum perzeptiven Körperschema) verwendet Schmitz eine metaphorische Redeweise. So weist er darauf hin, das motorische Körperschema gleiche „einer komplizierten Partitur, die bei Eigenbewegung von einem wechselnden Orchester ausgeführt wird; der Dirigent bleibt dabei unerreichbar, weil er die Einsätze über unumkehrbare leibliche Richtungen gibt, nicht über umkehrbare Verbindungsbahnen, an denen eine räumliche Orientierung durch Lagen und Abstände zwischen relativen Orten abgelesen werden könnte.“ Schmitz 1992, S. 47.

unterschiedlicher Weise geoffenbart. Wohl nicht zuletzt deshalb warnt Schmitz sogar ausdrücklich davor, „einer leiblichen Richtung wie einer geometrischen die gerade Linie zuzumuten.“²⁵

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten stellt sich auch die Frage nach dem leiblichen Rhythmusempfinden neu. Am Beispiel der Musik veranschaulicht Schmitz, wie Rhythmen als Bewegungsvorstellungen auch unabhängig von ihrer körperlichen Ausführung wahrgenommen beziehungsweise am eigenen Leib gespürt werden können. „Fast die gesamte Musik besteht nicht in Tonfolgen, sondern in einem Spiel von Bewegungssuggestionen im Medium der Töne, woraus ihre Macht, Bewegungen zu suggerieren, resultiert.“²⁶ Wichtig an dieser Aussage ist der Hinweis, daß die besondere Form einer akustischen Tonfolge, das heißt mit anderen Worten: ihr Bewegungsverlauf, etwas suggeriert oder ausdrückt, das über die strenge Anordnung der Töne selbst hinausweist. Dieses „Mehr“, das durch das leibliche Spüren als Rhythmus wahrgenommen wird, bezeichnet gerade den spezifischen Ausdruckscharakter einer Musik.

Ludwig Klages hat ähnliches für das Phänomen der Eigenbewegungen festgestellt. Im Unterschied etwa zur Bewegung einer rollenden Kugel zeichnen sich Eigenbewegungen dadurch aus, daß sie willkürlich hervorgebracht und beeinflusst werden können.²⁷ Entscheidend ist nun, daß man eine Eigenbewegung als solche erst an ihrem jeweiligen Ausdruckscharakter erkennt. Würde man nur ihre geometrische Form beschreiben und analysieren, bliebe ihre besondere Eigenart verschlossen. Auch hier stellt sich also die Frage nach dem „Mehr“ einer Bewegung, das Klages zufolge - ähnlich wie beim leiblichen Rhythmusempfinden - erst im eigenen, spürbaren Mitvollzug sich offenbart. Mit Böhme ließe sich verallgemeinernd ergänzen, daß „die Wahrnehmung von Ausdruck auf einer inneren Verwandtschaft des Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen beruht.“²⁸ Diese Aussage mag als ein Hinweis auf die besondere Wirkung von Rhythmen und Eigenbewegungen gewertet werden, die bereits beim bloßen Hören oder Sehen empfunden werden kann. In unserem Zusammenhang ist jedoch vor allem wichtig, daß sie zugleich ein Gewährwerden unserer selbst beziehungsweise unserer eigenen Natürlichkeit ermöglicht.

3. Emanzipation von der Natur oder natürliche Emanzipation?

Man kann den cartesianische Dualismus ablehnen, indem man die gesellschaftliche Entwertung des Leib - Seins kritisiert, oder aber, wie hier geschehen, indem man auf die naturhafte Bedeutung leiblicher Vollzüge für unser Selbstverständnis verweist. In beiden Fällen bleibt jedoch anzuerkennen, daß der Mensch sich zu sich selbst durchaus so verhalten kann, daß sein Leib ihm wie ein fremder Gegenstand erscheint. Das Selbst als „reine Substanz“, befreit von „irgendwelchen Accidentien“²⁹, als *res cogitans*

²⁵Vgl. Schmitz 1992, S. 48. Indem Bewegungen eine leiblich spürbare Gestalt zum Ausdruck bringen, weisen sie, wie am Beispiel der Gebärden besonders deutlich wird, über ihre sichtbare Ausführung weit hinaus. Über die Verbesserung ihrer Ausführung ließe sich im Sinne von Schmitz zumindest ein Steigerung des eigenen Ausdrucksvermögens erreichen. Ein ähnlicher Effekt ist auch beim Hörvermögen beobachtbar. Ein schwieriges Musikstück erschließt sich in der Regel ebenfalls erst nach wiederholtem, intensiven Zuhören. Doch auch hier gilt, daß das leibliche Empfinden zunächst nur in veränderlicher Weise ansprechbar ist. Ob es sich dadurch auch selbst verändert, bleibt zumindest fraglich. Die möglichen Veränderungen betreffen nach der hier vertretenen Auffassung den Zugang zum leiblichen Spüren, d.h. im Sinne von Schmitz, die jeweilige Art der leiblichen Kommunikation, die mehr oder weniger „offen“ ausfallen kann.

²⁶Schmitz 1992, S. 13.

²⁷Vgl. Klages 1970, S. 45.

²⁸Böhme 1992, S. 154.

²⁹Vgl. Descartes 1972, S. 17.

also, fällt heute nicht mehr in den Bereich wirklichkeitsfremder philosophischer Spekulationen. Die Emanzipation von der Natur ist bereits so weit vorangeschritten, daß alle natürlichen Körper zumindest unter dem Verdacht stehen, bloße „Chimären“³⁰ zu sein. Zumal in den Naturwissenschaften zählt vor allem die Gewißheit des abstrakten „Ich denke“, das als Grund und Voraussetzung der inneren wie der äußeren Natur längst anerkannt ist. Und was für die strenge wissenschaftliche Methodik gilt, erscheint als normal auch für die Emanzipation des einzelnen: das Selbst - Natur - Sein fällt in eine vielfältige Dialektik von Sein und Haben auseinander. Selbstbewußtwerdung und Selbstvergessenheit, so könnte man zugespitzt formulieren, bleiben notwendig aufeinander verwiesen.

Diese Dialektik läßt nicht schon dadurch sich aufheben, daß man in normativ oder pädagogisch bestimmter Absicht dazu auffordert, seines eigenen Leib - Seins sich zu vergewissern, um je nach Umstand und Anlaß ein Sicheinlassen auf die eigene Natur zu gewährleisten. Schließlich bleiben auch die in diesem Sinne bereitgestellten Arrangements etwa in der Schule, im Urlaub oder in speziellen Seminaren, gemessen am allgemeinen Maßstab gesellschaftlicher Erfordernisse, künstlich. Diese Künstlichkeit oder Scheinhaftigkeit enthüllt sich spätestens dann, wenn man erkennt, daß der erlebnisorientierte Sportunterricht, der Abenteuerurlaub oder das Massageseminar nur eine korrektive Funktion im Verhältnis zu den ansonsten als normal aufgefaßten Ansprüchen des Alltags erfüllen. Auch ein partielles Einlassen auf die Natur, und sei es die eigene, schützt nicht vor der allgemeineren Erfahrung ihrer gesellschaftlich vermittelten Entfremdung.³¹

Möglicherweise liegt jedoch gerade in dem Wissen um diese Widersprüchlichkeit auch eine Chance. Da jede Emanzipation oder Selbstkonstituierung die Erfahrung der - mit Plessners Worten - eigenen exzentrischen Position beinhaltet, erscheint es unverzichtbar, die Dialektik von Leib - Sein und Körper - Haben als notwendig für die eigene Entwicklung zu begreifen.³² Denn ebenso wie der menschliche Leib bei der Herausbildung einer autonomen Person als bloßes Instrument veräußerlicht und vergessen werden kann, bleibt auch diese Form der Entfremdung auf die andere Seite des Selbst - zumindest im negativen Sinne - verwiesen: die Fremdheit des Körpers erinnert auch an die Vertrautheit des eigenen Leibes. Wenn es gelingt, diese Erinnerung gleichsam zu wenden und in die Gegenwart zu verlängern, indem der Eigensinn des Leibes als die veräußerlichte eigene Natur begriffen wird, eröffnet sich die Aussicht, die vergessene oder verdrängte Seite des Selbst zu entdecken, ohne sie als bedrohlich wahrzunehmen. Möglicherweise fällt es nach dem Durchgang durch die selbsterfahrene Dialektik der

³⁰Vgl. ebda.

³¹Die in der sportwissenschaftlichen Literatur vertretenen Ansichten zum Leib- und Bewegungsverhältnis des Menschen verkennen insbesondere dieses Moment der Künstlichkeit. Auf diese Weise entsteht ein mitunter einseitig und idealtypisch gefärbtes Leibverständnis, das die Möglichkeiten authentischer Selbsterfahrungen herausstellt, ohne ihre Vermittlung unter den Bedingungen der Fremderfahrung zu berücksichtigen. Anstatt wie Grupe (1984) über „den Menschen“ und „den Sport und seinen pädagogischen Möglichkeiten und Zielsetzungen“ zu reflektieren, ist es nach der hier vertretenen Auffassung für ein aufgeklärtes Leibverständnis unverzichtbar, die konkreten Voraussetzungen und Begrenzungen des eigenen Ansatzes in den Blick zu nehmen, um den falschen Eindruck zu vermeiden, die Leib-, Reform-, Subjekt- oder Erlebnisorientierungen im Sportunterricht ermöglichten wahrhaftige oder sogar ganzheitliche Erfahrungen, die im übrigen bereits zivilisatorisch überformt seien. Schon der Hinweis auf die Künstlichkeit und Scheinhaftigkeit dieser Erfahrungen macht deutlich, daß gerade unter den Bedingungen der personalen Emanzipation die exzentrische Position des Nichtselbstseins zur Entwicklung des Selbstseins notwendigerweise dazugehört. Anstatt beispielsweise „Wohlbefinden“, „Natürlichkeit“ und „Lockerheit“ (vgl. dazu Grupe 1984, S. 107 - 145) als wichtige Zielsetzungen des Sportunterrichts einseitig zu betonen, erscheint es deshalb wichtig, ihr jeweiliges Gegenteil als mögliche Erfahrungsqualitäten der anderen Seite des Leib - Seins ebenso zu berücksichtigen und, wenn es schon sein muß, mitzubewerten.

³²Vgl. Anm. 31.

eigenen Naturhaftigkeit am Beispiel konkreter Differenzerfahrungen etwas leichter, uns auf die Selbsttätigkeit der Natur, die ja auch die eigene ist, einzulassen. Statt des Versuches einer einseitigen Emanzipation von der Natur eröffnete sich hierdurch vielleicht sogar die Perspektive einer „natürlichen Emanzipation“. - Denn es könnte ja sein, wie Kleist zu bedenken gibt, „daß das Paradies hinten offen ist.“

Literatur:

BÖHME, G.: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M. 1992.

BÖHME, H. / BÖHME, G.: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt a. M. 1983.

DESCARTES, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. (1641) Hamburg 1972.

DESCARTES, R.: Die Prinzipien der Philosophie. (1644) Hamburg 1965.

ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. (1939) In: Ders.: Gesammelte Schriften. 19 Bde., Bd. 3.1 und 3.2. Frankfurt a. M. 1997.

FEYERABEND, P.: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M. 1979.

FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit. 3 Bde. Frankfurt a. M. 1986 - 1990.

FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1994.

GRUPE, O.: Grundlagen der Sportpädagogik. Körperlichkeit, Bewegung und Erfahrung im Sport. Schorndorf 1984.

HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1972.

KLAGES, L.: Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck. Bonn 1970.

KÖNIG, E.: Körper - Wissen - Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers. Berlin 1989.

MERLEAU - PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966.

MERLEAU - PONTY, M.: Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976.

NIETZSCHE, F.: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. (1885). In: Stenzel, G. (Hg.): Friedrich Nietzsche. Werke in vier Bänden. Bd. 1. Salzburg 1983.

PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. (1928) In: Ders.: Gesammelte Schriften. 10 Bde., Bd. IV. Frankfurt a. M. 1981.

PLESSNER, H.: Ausdruck und menschliche Natur. In: Ders.: Gesammelte Schriften. 10 Bde., Bd. VII. Frankfurt a. M. 1982.

SARTRE, J. P.: Das Sein und das Nichts. Hamburg 1962.

SCHMITZ, H.: Der Leib. In: Ders.: System der Philosophie. 5 Bde., Bd. II, 1. Teil. Bonn 1965.

SCHMITZ, H.: Phänomenologie der Leiblichkeit. In: Petzold, H. (Hg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. Paderborn 1985, S. 71 - 106.

SCHMITZ, H.: Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik. Paderborn 1992.

ZUR LIPPE, R.: Naturbeherrschung am Menschen. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1974.