



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Ansätze zur Degeneration der leiblichen
Intersubjektivität im virtuellen Raum“

verfasst von / submitted by

Baumgartner Linda

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 333 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch
UF Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl, Privatdoz.

Plagiatserklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, Oktober 2019

Danksagung

An erster Stelle möchte ich mich bei Herrn Dr. Michael Staudigl bedanken, der meine Diplomarbeit betreut und mir inspirierende Impulse, anregende Hinweise sowie hilfreiche Empfehlungen gegeben hat.

Ebenfalls möchte ich mich bei Thomas und Florian Fink bedanken, die mir einen Schreibtisch und ein Bett zur Verfügung gestellt haben, damit ich ungestört lesen und schlafen konnte.

Außerdem möchte ich mich bei Andrea Kreuter, Karl Schwamberger, Bernhard Zeilinger, Ludwig Thalheimer und Simon Stürz für die interessanten Gespräche, Korrekturen und Überprüfungen bedanken.

Tausend Dank an den Wald und an meine Herzmenschen: an Oma Anna [für Holz & Schokolade]. an Liselotte Pulverschmarrn [für Feuer. Blut & Flügel]. an Herrn Anton Gallmetzer [für Humor. Intelligenz & Honiglikör]. an Fledermaus S. [für Nähe in der Ferne]. an Athena [für Verbundenheit & Architektur]. an Monsieur [für Tiefe & Licht]. an Piratin [für Ästhetik & Wärme]. an Max [für Wein & Lavendel]. an Seemann C. [für Kompass und Poesie].

Ein besonderer Dank gilt meiner Ephelide: Dankeschön für alles [Haut. Herz & Worte].

Der größte Dank gebührt meiner schönen Mama, ohne sie hätte sich gar nichts bewegt.

Wien, Oktober 2019

Abstract

Der Prozess der Digitalisierung bewirkt einen Umbruch im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis. Die tiefgreifenden Veränderungen, die aus dem technologischen Wandel resultieren, sind für phänomenologische und ethische Fragestellungen von zentraler Bedeutung. Ziel dieser Arbeit ist, zu erörtern, welche Verluste sich im Zuge der Degeneration der leiblichen Intersubjektivität im virtuellen Raum abzeichnen. Die Untersuchungen basieren auf phänomenologischen Konzepten, die dem Leib sowohl bei der Konstruktion der Identität als auch bei der Generierung der Intersubjektivität ein grundlegendes Fundament und eine wesentliche Funktion zuschreiben. Bestimmend sind dabei die Annahmen, dass in der leiblichen Begegnung zwischen Subjekten ein elementares ethisches Moment aufbricht und dass der Leib im virtuellen Raum verschwindet und durch semiotische Kommunikationsmedien ersetzt wird. Die Ausführungen konzentrieren sich somit auf zwei Formen von Intersubjektivität: Auf den Leib als mediales Substrat der Intersubjektivität in einer natürlichen Umwelt und auf semiotische Kommunikationsmedien in virtuellen Räumen. Entscheidend ist dabei, durch welche Mechanismen sich eine digitale Intersubjektivität konstituiert und welche ethische Konsequenz aus der Entleiblichung der Intersubjektivität emergiert. Reflektiert werden folglich klassische Intersubjektivitätskonzepte und die Legitimation einer Ethik, die auf einer intentionalen Leiblichkeit gründet.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	1
II. Die Genese des Leibbegriffs	4
1. Der Leib im klassischen Griechenland	4
2. Der Leib bei Thomas von Aquin	7
3. Das Leib-Seele-Problem bei René Descartes	9
4. Der Leib als die große Vernunft bei Friedrich Nietzsche	11
III. Die Semantik des Leibes in der Phänomenologie	14
1. Edmund Husserl: Leibkonzept	16
2. Maurice Merleau-Ponty: Leibkonzept	24
IV. Leibliche Intersubjektivität	36
1. Emmanuel Lévinas: Leibkonzept	38
1.1. Leib und ontologische Identität	40
1.2. Leib und ethische Subjektivität	44
V. Ethik der getrennten Leiblichkeit	47
1. Leib und Antlitz	47
2. Leib und Moralität	51
3. Leib und Totalität	54
VI. Digitale Intersubjektivität	58
1. Die Grammatik des Digitalen	59
2. Digitalisierung	60
3. Digitalität	65
3.1. Der virtuelle Raum	65
3.2. Das Medium	69
4. Die Expansion des Körpers und die Degeneration des sinnlichen Leibes	75
5. Das technische Bild: Ein semiotisches Kommunikationsmedium	78
6. Leibliche versus digitale Intersubjektivität	82
VII. Conclusio	86
VIII. Literaturverzeichnis	91

I. Einleitung

Spätestens seit den neunziger Jahren evoziert der Diskurs des Digitalen spannungsreiche Debatten: Während Apokalyptiker die Transformation des Menschen zu humanoiden Robotern verkünden und Kritiker die technologische Singularität durch die künstliche Intelligenz prognostizieren, sehen Netzutopisten gerade in der virtuellen Polis, im digitalen Kosmos, eine Möglichkeit zur Befreiung des Individuums und der Gesellschaft. Die Autorität und der Einfluss von kybernetischen Maschinen verweisen primär auf einen tiefgreifenden Umbruch im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis und eröffnen daher u.a. phänomenologischen und ethischen Disziplinen neue Diskursräume.

Im Jahr 2019 veröffentlicht das US-amerikanische Unternehmen Facebook die aktuellen Userzahlen sozialer Netzwerke: Demnach nutzen 2,7 Milliarden Menschen *Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp* oder *Messenger*, 2 Milliarden davon täglich.¹ Mediale Phänomene der Netzkultur dominieren folglich die alltägliche Lebenswelt einer breiten Masse der Gesellschaft. Soziale Netzwerke schaffen als virtuelle Räume Wirkungsfelder, die unbekannte Identitätskonstruktionen und neue Formen von Intersubjektivität generieren. Diese Tendenz rückt die Frage nach der Gestaltung von zwischenmenschlichen Beziehungen in einer Kultur der Digitalität² in den Mittelpunkt.

Vor diesem Hintergrund diskutiert diese Diplomarbeit die Degeneration der leiblichen Intersubjektivität im virtuellen Raum auf Basis phänomenologischer Leibkonzepte.

Der Akzent liegt in den folgenden Betrachtungen auf dem menschlichen Leib, der als Urszene und apriorisches Medium der Welterfahrung den Grundbaustein für Intersubjektivität bildet. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass die Einbeziehung des Leibes eine wesentliche Rolle spielt, wenn es um die Konstitution von Intersubjektivität geht, die einen ethischen Anspruch expliziert. Richtungsweisend ist dabei die Behauptung, dass sich die Korrespondenzfunktion des menschlichen Leibes im virtuellen Raum auflöst und durch semiotische Kommunikationsmedien ersetzt wird. Das Interesse der Arbeit konzentriert sich somit auf die Relevanz einer leiblichen Intersubjektivität, auf die faktische und leibliche Begegnung zwischen Subjekten und reflektiert im Zuge dessen, welche Implikationen aus einer digitalen

¹ Vgl. Roth, Philipp: „Nutzerzahlen: Facebook, Instagram, Messenger und WhatsApp, Highlights, Umsätze, uvm.“, in: Internetseite *AllFacebook.de. Social Media für Unternehmen*. URL: <https://allfacebook.de/toll/state-of-facebook>, Abruf am 15.08.2019.

² Vgl. Stadler, Felix: *Kultur der Digitalität*. Berlin: Suhrkamp 2016.

Intersubjektivität emergieren und welche ethische Konsequenz sich aus der leiblichen Abwesenheit des Anderen abzeichnet.

A) Leitfaden

Im ersten Kapitel skizziere ich historische Entwicklungen, welche die unterschiedlichen Auffassungen und Denkansätze in Bezug auf das Leib-Seele-Problem hervorgebracht haben. Im Vordergrund stehen dabei philosophische Ansätze, die den Leibbegriff divers definieren. Ich verweise dabei auf Platons Substanzdualismus, Thomas von Aquins Theorie der Körper-Seele-Einheit, René Descartes Leib-Seele-Dichotomie und schließlich auf Friedrich Nietzsches Konzeption des Leibes als die große Vernunft.

Ausgehend von dem cartesianischen Dualismus stelle ich im zweiten Kapitel die phänomenologischen Leibkonzepte der Philosophen Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty vor. Ich untersuche dabei die Bedeutung des Leibes in Bezug auf die Modifikation des Selbstbewusstseins und der Intentionalität und erläutere welchen Stellenwert der Leib in der der Intersubjektivität, der Zwischenleiblichkeit einnimmt.

Wie eine leibliche Intersubjektivität zu denken ist, diskutiere ich im Kapitel 3. Ins Zentrum des Interesses rücken die philosophischen Analysen des Ethikers Emmanuel Lévinas. Dabei arbeite ich heraus, dass der Leib ein Fundament bildet, das sowohl bei der Konstituierung der ontologischen Identität als auch bei der Entwicklung einer ethischen Subjektivität unentbehrlich ist.

Im vierten Kapitel untersuche ich, welche Funktion eine leibliche Intersubjektivität in einem ethischen Diskurs beansprucht. Zwei Thesen sind dabei relevant: Im Von-Angesicht-zu-Angesicht erscheint die Ambiguität des Antlitzes, das eine ethische Situation provoziert, aus der sich ein moralisches Bewusstsein entwickeln kann [1]. Die asymmetrische Verbindung des Von-Angesichts-zu-Angesichts kennzeichnet die Negation der Totalität [2].

Mit den Dimensionen einer digitalen Intersubjektivität beschäftigt sich das fünfte Kapitel. Dabei stehen folgende Begriffe im Fokus: Digitalität und Digitalisierung, der virtuelle Raum und das Medium. Auf dieser Grundlage behaupte ich, dass der Leib im virtuellen Raum degeneriert und durch semiotische Kommunikationsmedien substituiert wird. Als Repräsentant für das Antlitz im virtuellen Raum thematisiere ich die Generierung und Funktionsmechanismen eines technischen Bildes.

Die gewonnenen Erkenntnisse der Argumentation dienen in einem abschließenden Vergleich dazu, die Begriffe „Materialität, Leiblichkeit und Antlitz“ versus „Virtualität, Digitalität und technisches Bild“ im Hinblick auf die Regression einer leiblichen Intersubjektivität zu hinterfragen.

B) Methodik

Die Methode, die dem Vorgehen dieser theoretischen Untersuchung zugrunde liegt, ist eine hermeneutisch-kritische: Vorerst wird die philosophiegeschichtliche Entwicklung des Leibbegriffs nachgezeichnet und ihre logische Verbindung zu phänomenologischen Leibkonzepten sichtbar gemacht. Dies erfolgt über Begriffsarbeit (Was ist der Leib?) sowie über die Darstellung von Leibkonzepten ausgewählter Phänomenologen (Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty). Der Aufbau des Hauptteils folgt einer logischen Argumentationsstruktur: Die zentrale These steht zu Beginn des Abschnittes und wird in den weiteren Ausführungen begründet und belegt. Ausgehend von den phänomenologischen Thesen, die dem Leib eine bedeutende Autorität zuschreiben, wird der Begriff „leibliche Intersubjektivität“ näher beleuchtet: Dazu werden die Termini „Leib“ und „Antlitz“ auf ihre Bedeutungsstrukturen hin untersucht und in einen ethischen Kontext eingebettet. Von diesen phänomenologischen Ansätzen ausgehend, wird eine Verbindungslinie zu dem Ausdruck „Digitale Intersubjektivität“ gezogen. Dieser große Themenkomplex beschränkt sich zunächst auf die Eingrenzung und Klärung von zentralen Begriffen (Was ist Digitalisierung, was Digitalität? Was ist der virtuelle Raum? Was ist ein Medium?). Auf dieser Grundlage wird nach der „Degeneration der leiblichen Intersubjektivität“ gefragt und untersucht, durch welche Medien Subjekte im virtuellen Raum in Beziehung treten. Anknüpfend wird das „Antlitz“ mit einem „technischen Bild“ verglichen. Abschließend wird veranschaulicht, dass die leibliche Intersubjektivität eine tragende Säule in ethischen Beziehungen ist und durch die Degeneration im Digitalen ihr wesentliches Fundament verliert.

II. Die Genese des Leibbegriffs

Die Bezeichnung „Leib“ von mhd. *lip* „leben“ wird erstmals im 8. Jahrhundert erwähnt und erfährt in der Geschichte des menschlichen Denkens unterschiedliche semantische Ausprägungen: Im theologischen Kontext wird unter dem Ausdruck „Leib“ der „beseelte Körper“ verstanden, im Zeitalter der Aufklärung wird er weitgehend suspendiert und durch den Körperbegriff ersetzt, im 20. Jahrhundert wird er wieder in den philosophischen Diskurs eingegliedert und revitalisiert. Der Begriff unterliegt einem Prozess, der „etwas Wachsendes, Kämpfendes, Sich- Vermehrendes und Wieder-Absterbendes“³ beinhaltet. So begegnet uns der „Leib“ in verästelter Wortbildung, u.a. als Astralleib, Ätherleib, unsichtbarer Leib, syderischer Leib, artikulierter Leib, geistiger Leib, atomarer Leib, mystischer Leib etc.⁴ Diese Wendungen und Assoziation verweisen einerseits auf die Tragweite des Begriffs „Leib“, andererseits zeigen sie die Grenzen einer erschöpfenden Determinierung auf.

Um die Bezeichnung „Leib“ in ihrer vielschichtigen Bedeutung einzugrenzen, werden hier in einem ersten Schritt wichtige Phasen der Entwicklung skizziert: Mit den Reflexionen im klassischen Griechenland, insbesondere mit Platons Substanzdualismus, beginnen die systematischen Überlegungen zur Natur und zum Wesen des Menschen. Beruhend auf der aristotelischen Tradition wird der Leibbegriff bei dem Kirchenvater Thomas von Aquin verfolgt. Die rationalistische Wende vom 18. und 19. Jahrhundert kennzeichnet einen prägnanten Einschnitt: Mit der Descartschen Auffassung vom Leib-Seele-Problem beginnt eine philosophische Denkbewegung, die den Leib entscheidend verdrängt. Durch eine erneute Konzentration auf den Leibbegriff, u.a. durch Friedrich Nietzsche, wird schließlich dem zeitgenössischen und phänomenologischen Denken der Weg bereitet.

1. Der Leib im klassischen Griechenland

Die Seelen nahm der Äther auf, die Körper aber die Erde.

[Inscription des athenischen Staates zu Ehren der Gefallenen bei der Schlacht von Poteidaia]

Die Entstehung des europäischen Denkens über die Beschaffenheit des Menschen hat ihre Wurzeln im alten Griechenland. Die Vorstellungen und frühen Zeugnisse der Griechen bilden das Fundament, auf dem das abendländische geistige Gebäude gründet. Die Annäherung an die homerische Welt erweist sich als Versuch in anderen Grundsätzen zu denken, denn der

³ Klass, Tobias Nikolaus: „Friedrich Nietzsche – Denken am Leitfaden des Leibes“, in: Alloa / Bedorf / Grüny / Klass [Hg.]: *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 169.

⁴ Vgl. Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. URL: www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html, Abruf am 03.02.2019.

archaischen Zeit fehlt einerseits ein Bewusstsein für den einzelnen Menschen, andererseits verwenden die antiken Autoren ein Vokabular, das sich von der modernen Terminologie unterscheidet und sich somit einem herkömmlichen und vertrauten Verständnis entzieht.

In Bezug auf die Begriffe „Körper“ und „Seele“ ergeben sich in diesem Sinn unterschiedliche Wortbildungen: Im 5. Jahrhundert bezeichnen die Griechen das, was wir Körper nennen als „*σῶμα* - soma“. Allerdings ist festzuhalten, dass Homer mit „*σῶμα* - soma“ nie den lebendigen Leib meint, sondern die Leiche, den Kadaver, die irdische Hülle.⁵ Der griechische Astronom und Mathematiker Aristarkos von Samos betont, dass *δέμας* der lebendige Körper bei Homer sei. Das Adverb drückt die Worte „an Bau“, „an Gestalt“ aus, allerdings bleibt es auf einige sprachliche Äußerungen begrenzt, da es nur im Akkusativ, das heißt in Form seiner Beziehung grammatikalisch gültig ist. Daher braucht der Ausdruck *δέμας* Adjektive, beispielsweise klein oder groß, um auftreten zu können.⁶ Homer verwendet auch den Ausdruck „*chros*“, der die Haut, als sichtbare Oberfläche, als Schale und äußerste Grenze des Menschen, bezeichnet. Neben anderen Synonymen für das Wort Körper führt Homer die griechischen Begriffe „*μέλεα* - Glieder, wenn sie durch Muskeln“ und „*γῶμα* - Glieder, die durch Gelenke bewegt werden“ ein.⁷ Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass nach historischer Analyse von Bruno Snell der homerische Körper nicht als Einheit verstanden wird, bei dem alle Teile integriert sind, sondern als Zusammensetzung der einzelnen Teile zu begreifen ist. Die alten Griechen deuten den einheitlich-organischen Körper folglich als Summe von Gliedern.

Ähnlich ist es mit dem Begriff der „Seele“, der bei Homer in dieser Form noch nicht auftritt, sondern durch andere Bezeichnungen beschrieben wird. Das Wort „Seele“ wird mit „*psyche*“, „*thymos*“ - verursacht die Regungen und „*Noes*“ - bringt die Vorstellungen, zum Ausdruck gebracht. Wenn der Mensch stirbt, so der Glaube, verlässt die Seele den Körper, sie wird durch den Mund ausgehaucht oder entweicht der Wunde, fliegt zum Hades und führt dort ein Schattendasein.⁸

Seit Platon gibt es erstmals eine umfassende und ausgereifte Deutung der menschlichen Existenz *sub specie eternitas*. Platons Entwurf der Zwei-Welten-Lehre erweist sich als ontologische Reform: Der Ursprung der Zwei-Welten-Lehre gründet in der Frage nach den Begriffen „Definition“ vs. „Sinnesdinge“. Nach Platon sind Sinnesdinge dem ständigen Wandel

⁵ Vgl. Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claassen und Coverts 1946, S. 19.

⁶ Vgl. ebd., S. 19.

⁷ Vgl. ebd., S. 22.

⁸ Vgl. ebd., S. 22.

unterworfen, bei Definitionen hingegen handelt es sich um Ideen, die nur für sich existieren und folglich unveränderlich bleiben. Dieser Denkansatz wird im Rahmen einer naturphilosophischen Hypothese im Dialog „Phaedo“ weitergeführt, in dem Plato zwischen zwei Klassen von Seiendem unterscheidet: Zum einen nennt er Raumzeitliches, darunter fallen Dinge, die zusammengesetzt, zerstörbar, veränderlich und sichtbar sind.⁹ Das Raumzeitliche umfasst den Bereich der Wahrnehmung und Körperlichkeit und wird der Welt des Werdens zugeordnet. Zum anderen nimmt er Ideen an, die allein dem Denken zugänglich sind, die nicht zusammengesetzt, unzerstörbar, selbstidentisch, eingestaltig und unsichtbar bleiben.¹⁰

Die radikale Unterscheidung zwischen Sein und Wandel bildet die Kategorien der Immaterialität und Materialität, die eine getrennte Weltanschauung begünstigen und die Annahmen einer dualistischen und dichotomischen Wirklichkeitsbetrachtung verschärfen.

Daraus ergibt sich die Frage, wie das Sein und der Wandel sich im Menschen manifestieren. Platon führt die Begriffe „Leib“ und „Seele“ ein und begründet somit den grundlegenden Substanzdualismus. In Platons Seeleneinteilung, die er in der „Politeia“ entfaltet, unterscheidet er zwischen einer Einzelseele und einer Weltenseele. Der Grundgedanke ist, dass die Einzelseele den Körper und die Weltenseele den Kosmos belebt. Der These zufolge ist die Seele das Prinzip des Lebens und des Bewegungsursprungs¹¹. Festzuhalten ist, dass Ursprung nur sein kann, was selbst nicht gegründet ist, deshalb ist die ontologische Beschaffenheit der Seele durch selbst-bewegt sein¹² charakterisiert. Durch diese Eigentümlichkeit partizipiert die Seele an der Kategorie des Intelligiblen und erhält den Wesenszug der Unsterblichkeit. Das Attribut Unsterblichkeit wird durch eine Prä- und Postexistenz der Seele argumentiert: Die Seele im Zustand der Präexistenz ist durch die Erinnerung „*anamnesis*“ gekennzeichnet, in der Postexistenz durchwandert sie verschiedene Leiber/Körper.

Platon bekräftigt, dass der Körper der Kerker und das Grab der Seele¹³ sei. Mit dem Tod des Menschen trennt sich die Seele vom Körper, der dem Raumzeitlichen unterworfen ist, als leblose Hülle verbleibt und gemäß dem biologischen Prozess langsam verwest und verschwindet.

⁹ Vgl. Graeser, Andreas: *Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike* 2. Wolfgang Röd [Hg.]. München: C.H. Beck 1993, S.130 ff.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 135.

¹¹ Vgl. ebd., S. 173.

¹² Ebd., S. 173.

¹³ Vgl. Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Kluft zwischen Sinnlichem und Intelligiblem, der Kontrast zwischen Materiellem und Immateriellem als Topos in das gesamte abendländische Denken hineinwirkt: Im Sinne Platons ist der Mensch ein Lebewesen gebunden an einen naturhaften und plastischen Körper, der dem Zerfall unterworfen ist. Andererseits nimmt er auch am Logos teil, an einer intelligiblen Welt, die ihn mit einer Seele ausstattet, die unsterblich ist.

2. Der Leib bei Thomas von Aquin

Offenbar ist der Mensch nicht einzig die Seele, sondern das Seinsgefüge aus Seele und Leibe.

[Thomas von Aquin]

Das Verhältnis von Leib und Seele wird in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie zum zentralen Untersuchungsproblem. Damit verbunden sind Fragen zur „Unsterblichkeit der Seele“ oder Glaubenssätze zur „Auferstehung der Toten“. Der Kirchenvater Augustinus von Hippo nimmt den platonischen Dualismus in sein Lehrgebäude auf: Wie Platon geht er davon aus, dass der vergängliche Körper, als „schmutzige Materie“, als „Sitz der Sünde“ in den Bereich der Animalität fällt, während die Seele als „rationale Substanz“ als „helles Licht“ am Logos teilhat. Diese Vorstellung dient als theologische Vorgabe, die das „spezifisch“ Christliche determiniert.¹⁴

Der Scholastiker Thomas von Aquin nimmt im Leib-Seele Diskurs eine Schlüsselfunktion ein. Er stellt sich gegen das dualistische Denkmuster des Augustinismus, das besagt, dass die Seele das einzige bewegende Grundprinzip ist, das sich in einem vergänglichen Fleisch vollzieht und eine materielle Körperhülle belebt. Vielmehr betont Thomas von Aquin, dass das Wesen des Menschen in der unauflöslichen Integrität von Leib und Seele bestehe und die Erkenntnis sich im Abbild, in der Einzigartigkeit des Menschen zeige.¹⁵

In der theologischen Auslegung orientiert sich Thomas von Aquin an den philosophischen Grundlinien des Aristoteles. Nach aristotelischer Explikation gehört die Seele zur Substanz-Kategorie, die aus den zwei Prinzipien Materie „*hyle*“ und Form „*morphe*“ besteht. Die Substanz ist wandelbar und setzt sich aus Wirklichkeit „*actus*“ und Möglichkeit „*potentia*“ zusammen. Die Seele modelliert den Leib zum Vollzugsorgan ihrer Funktion und der Tätigkeit

¹⁴ Vgl. Pieper, Josef: *Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag 1958, S. 19.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 24.

ihrer verschiedenen Vermögen, „daher ist die Seele Form-Bewegungs-Zweckursache des Leibes.“¹⁶

Darüber hinaus akzentuiert Aristoteles, dass der Mensch nicht eine getrennte Substanz, sondern eine Substanz prinzipiell durch ihre Unteilbarkeit charakterisiert sei.¹⁷

Anders als Aristoteles, der mit seinen Untersuchungen über die Seele eine philosophische Vorlage für eine Erkenntnistheorie entwirft, verfolgt Thomas von Aquin ein theologisches Interesse: Sein Augenmerk richtet sich auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit. Ausgangspunkt seiner systematischen Überlegung ist die Schöpfungsabsicht Gottes bzw. seine Intention der menschlichen Kreation: „Der Mensch ist von Gott in der Einheit von Leib und Seele geschaffen und nur in dieser Einheit existiert der Mensch.“¹⁸ Die Ordnung des Menschen ist folglich eine Kompositum aus Leib und Seele, vorgegeben durch die Schöpfung und definiert durch die Unität: Alle Organe, Sinne, Blutbahnen, die Vernunft und der Verdauungsapparat sowie das Empfindungsvermögen und die Handlungsfähigkeit, alle intellektuellen Dispositionen und sinnlichen Anlagen haben Zweck und Funktion im Menschengebilde:

Die menschliche Seele besitzt eine solche Fülle verschiedener Vermögen, weil sie im Grenzgebiet der geistigen und körperhaften Wesen wohnt: in ihr vereinigen sich daher die Kräfte beider Seinsbereiche.¹⁹

Ein wesentlicher Gedanke, der bei Thomas von Aquin eine Konstante bleibt, ist, dass der Mensch im Dienste einer übergeordneten Größe steht und dem Willen eines Schöpfergottes unterliegt. Das Individuum empfängt seine Erkenntnis nur in der Hingabe an Gott.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der in den theologischen Ausführungen von Thomas von Aquin zum Tragen kommt, ist die Todesthematik. In diesem Zusammenhang steht der Offenbarungsgedanke, der durch die überwältigende und revolutionäre Äußerung „Und das Wort ist Fleisch geworden“ des Evangelisten Johannes den Wesenskern des Christentums trifft: Das göttliche Wort äußert sich in der Fleischwerdung und somit Menschwerdung von Jesus Christus. Der Mensch wird in diesem Sinne vor allem durch seinen sichtbaren Körper charakterisiert, der Lust, Last, Liebe und Leiden verspürt. Diese Vorstellung widersetzt sich einer platonischen Auffassung: Fleisch werden, um Mensch zu werden²⁰ ist nach einem

¹⁶ Ebd., S. 11.

¹⁷ Vgl. Heinzemann, Richard: „Anima unica forma corporis: Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch*. München: Karl Alber 1986, S. 250.

¹⁸ Ebd., S. 249.

¹⁹ Pieper, Josef: *Thomas von Aquin*. S. 52.

²⁰ Ebd., S. 52.

griechischen Verständnis undenkbar. Der Glaube an die Inkarnation Christi ist revolutionär: „Dies ist der Grund, warum das Wort ein endliches Fleisch wie das unsrige angenommen hat, weil dieses die Beute der Sünde und des Todes geworden ist.“²¹ Der Tod des Menschen verweist in diesem Kontext auf den Tod des ganzen Menschen, die Formulierung „die Auferstehung der Toten“ bedeutet in diesem Sinn, die Auferstehung des ganzen Menschen, der durch die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele erst als Mensch definiert wird.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Thomas von Aquins Formel „*anima unica forma corporis*“ die geistig-leibliche Einheit des Menschen betont und als Abkehr vom platonischen Dualismus zu lesen ist. Durch die Inkarnation Christi stirbt der Mensch als Einheit und ersteht als Einheit wieder auf.

3. Das Leib-Seele-Problem bei René Descartes

Der Rationalist René Descartes vollzieht im 17. Jahrhundert einen Bruch mit der aristotelischen Seelentheorie: Er lehnt die Einheitlichkeit des Menschen sowie den Hylemorphismus dezidiert ab. Descartes befürwortet einen materialistischen Standpunkt und vertritt die Annahme, dass alle Lebensvorgänge mechanisch erklärbar sind. Phänomene der natürlichen Welt könnten demnach allein aus der Gestalt, Konfiguration und Bewegung der beteiligten Körper expliziert werden.²²

Als Verfechter des Substanzdualismus nimmt René Descartes an, dass jeder Mensch neben dem Körper auch eine immaterielle Seele besitzt, die unabhängig existiert. Was versteht Descartes unter einem Körper? Der Körper ist Materie bzw. eine geometrische Disposition: „Die Natur des Körpers besteht nur darin, daß er ein in Länge, Breite und Tiefe ausgedehntes Ding ist.“²³ Das wesentliche Attribut des Körpers ist daher die Ausdehnung *res extensa*. Descartes unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Attribut und Modi der Ausdehnung. Attribute sind wesentliche und somit notwendige Dispositionen des Körpers, ohne die ein Gegenstand nicht existieren kann. Unter einem Modus, im Sinne von „*modus essendi*“ - das Wie sein eines Körpers - versteht er etwas, was ein Körper nur *kontingenterweise* aufzeigt. Das bedeutet, dass der Modus die genaue Ausdehnung eines Körpers bestimmt.

²¹ Henry, Michel: *Inkarnation: Eine Philosophie des Fleisches*. Übers. von Rolf Kühn. Freiburg/München: Alber 2002, S. 368.

²² Vgl. Beckermann, Ansgar: *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*. Paderborn: Wilhelm Fink 2008, S. 17.

²³ Perler, Dominik: *René Descartes*, in: Beck'sche Reihe; 542: Denker. München: C. H. Beck 1998, S. 105.

Will man einen Körper konkretisieren, so muss man nach Descartes zwei Arten von Eigenschaften unterscheiden: Basale Eigenschaften, geometrische und kinematische Merkmale resultieren aus dem wesentlichen Attribut der Ausdehnung, gemeint sind Modi eines Körpers. Dispositionale Eigenschaften hingegen hat ein Körper aufgrund seiner besonderen Materiestructur, gemeint damit ist die Verursachung einer Sinneseigenschaft in einer wahrnehmenden Person. Hervorzuheben ist, dass Sinneseigenschaften bei Descartes nicht in einem Körper existieren bzw. nicht Gegenstand einer physikalischen Untersuchung sind, sondern nur in einer wahrnehmenden Person wirken.

Diesbezüglich stellt sich die Frage, wie Bewegung entsteht. Descartes Bewegungsanalysen beruhen auf einem theologischen Fundament, denn die primäre Ursache für Bewegung ist Gott. Jede Veränderung der Materie setzt eine Bewegung voraus. Nach Descartes bewegen sich Gegenstände nicht aufgrund einer intrinsischen Kraft, eines inneren Vermögens, sondern Bewegung ist auf eine extrinsische Ursache zurückzuführen, auf Gott. Daraus ergibt sich, dass auch bei Körpern keine Handlung im strengen Sinne möglich ist, Bewegung wird lediglich durch eine Verschiebung von Materieteilen erzeugt.

Obwohl Descartes einen materialistischen Standpunkt vertritt, will er an der Existenz einer Seele festhalten. Daraus folgt, dass die Seele des Menschen aus einer immateriellen Substanz bestehen muss. Descartes formuliert im Zuge dessen, dass die wesentliche Eigenschaft der Seele das Denken/das Bewusstsein *res cogitans* ist.²⁴

Nicht der denkende Mensch, sondern die Seele ist das wirkliche Sein des Menschen, sie nimmt wahr, assoziiert und erinnert sich. Descartes versucht in seinen Meditationen durch ein metaphysisches und naturphilosophisches Argument zu beweisen, dass Denken keine körperliche Erscheinung ist bzw., dass das Mentale eine ontologisch eigenständige Kategorie darstellt.

Vor allem das metaphysische Argument verdeutlicht, dass Descartes für die Unabhängigkeit der Seele plädiert bzw. die Seele vom Körper real verschieden ist und auch ohne ihn existieren kann. In der zweiten Meditation beweist Descartes, dass er an seiner Existenz nicht zweifeln kann: Er kommt zu dem Schluss, dass sein Wesen darin besteht, „ein denkendes Ding zu sein.“²⁵ In der geistig-denkenden Substanz entfaltet sich das Ich. Mit diesem Ansatz gibt Descartes dem Denken *res cogitans* gewissermaßen den Vorzug und deklariert den Körper als Vollzugsorgan.

²⁴ Ebd., S. 169.

²⁵ Beckermann, Ansgar: *Das Leib-Seele-Problem*. S. 33.

In dem metaphysischen Argument radikalisiert Descartes seine These und kommt zur Konklusion, dass Körper und Seele real verschieden seien und das Ich auch ohne den Körper leben könne.²⁶ Demzufolge plädiert er für die Unabhängigkeit der Seele und betont, dass Körper und Geist eines Menschen nicht voneinander getrennt, allerdings trennbar sind: Der Körper besteht aus Teilen, die sich verändern und auflösen, die Seele hingegen ist reine Substanz, die nicht ausgelöscht werden kann.

Descartes Dualismusthese ist also durch eine Asymmetrie zwischen den beiden Substanzen Seele und Körper gekennzeichnet. Das Attribut der körperlichen Substanz ist die Ausdehnung *res extensa*. Das Attribut der geistigen Substanz ist das Denken *res cogitans*. Die Substanzen sind real voneinander unterschieden. Der Mensch ist die Zusammensetzung aus körperlicher und geistiger Substanz. Die einzige unabhängige Substanz ist Gott.

4. Der Leib als die große Vernunft bei Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche, ein großer Kritiker der abendländischen Denktradition, nimmt eine neue und entscheidende Position in Bezug auf die europäische Körperkonzeption ein. Er greift die dominierende philosophische Haltung an, die der Vernunft eine sublimen Stellung und Autorität zuschreibt. Seine Analyse richtet sich gegen Theorien, die dem Leib feindlich begegnen, ihn vergessen, entwürdigen und ausmerzen: Theorien, die eine Welt konstituieren, ohne den Leib zu berücksichtigen. Bei Nietzsche wird der Leib gedacht, als „Bedingung der Möglichkeit aller Genese, vor sinnhaftem Weltbezug, vor aller theoretischen Idealisierung und Begriffsbildung.“²⁷ Nietzsche macht den Leib zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Untersuchungen und fordert, die Vorstellungen von Leib und Geist umzuwerten.

Der Begriff Leib wird bei Nietzsche nicht nur durch anthropologische oder philosophische Komponenten begründet, sondern er bezieht die Erkenntnisse der Physiologie stark in seine Definition mit ein. Der Leib bildet bei Nietzsche noch keine ontologische Kategorie, sein Interesse oder sein Zugang ist vorerst methodologischer Natur, da der Leib das viel reichere Phänomen ist, welches deutlichere Beobachtungen zulässt und sich wegen dieses Reichtums zeige.²⁸ Folglich ist das System des Leibes in seinen Untersuchungen konkreter, vielfältiger und zugänglicher als die abstrakten und ungreifbaren Phänomene „Geist“, „Seele“ und „Bewusstsein“. Nietzsche postuliert, dass „der Leib ein erstaunlicherer Gedanke als die alte

²⁶ Ebd., S. 33.

²⁷ Klass, Tobias Nikolaus: *Friedrich Nietzsche - Denken am Leitfaden des Leibes*. S. 176.

²⁸ Ebd., S. 168.

Seele“²⁹ sei. Daraus lässt sich schließen, dass nicht das „ego cogito“ die Evidenz begründet, sondern die Leibgewissheit, welche die Geschichte des organischen Lebens und Werdens vergegenwärtigt. Der Leib trägt und beherbergt den Geist: Das Bewusstsein ist dabei eine kleine Sphäre im Gegensatz zu dem komplexen System des Leibes, das ununterbrochen arbeitet, vernetzt und „funktioniert“. Im Werk „Also sprach Zarathustra“ schreibt Friedrich Nietzsche an die „Verächter des Leibes“:

Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt.³⁰

Die Vernunft liegt nicht außerhalb des Leibes, sondern ist eine Eigenschaft von Leiblichkeit selbst: Der Leib ist ein vernünftiges Gebilde, das eine Vielheit darstellt. Das Potential der großen Vernunft bzw. des Leibes ist, dass er mit mechanischen Mustern ausgestattet ist, welche grundlegende Überlebensfunktionen des Menschen steuern. Damit der Mensch von einem Bewusstsein bzw. von Autonomie sprechen kann, muss ein Elementarbau und Automatismus existieren, der seine Körper- und Lebensfunktionen reguliert. Wenn er beispielsweise Schmerzen verspürt, dann kann dies als Warnsignal gelesen werden: Die große Vernunft des Leibes signalisiert einen Schmerz, um das Dasein auf eine Gefahr hinzuweisen. Daher ist die große Vernunft eine Ordnung bzw. die innere Logik der Körperlichkeit selbst. In seiner Aufwertung der Leiblichkeit schreibt Nietzsche:

Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.³¹

Unter der kleinen Vernunft versteht Nietzsche den Geist, das Denken, das mentale Bewusstsein, das im Leiborganismus integriert ist und als Werkzeug, als Navigations- und Interpretationssystem fungiert. Die große Vernunft braucht die kleine Vernunft zur Durchsetzung ihrer verborgenen Ziele: Das Denken ist dabei der „Faden eines Gewebes“, das Selektieren und Aussortieren eines Gedankens ereignet sich im wechselseitigen Spiel zwischen Leib und Bewusstsein. Durch diesen Prozess entsteht die Fähigkeit zur Reflexion. Nietzsche negiert die Annahme, dass das Bewusstsein den Instinkten diametral gegenübersteht, vielmehr

²⁹ Vgl. Ebd., S. 168.

³⁰ Nietzsche, Friedrich: „Also sprach Zarathustra“, in: Karl Schlechta [Hg.]: *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden*. 7. Auflage. München: Carl Hanser Verlag 1966, S. 300.

³¹ Ebd., S. 300.

betont er, dass unser Denken, unsere intellektuelle Tätigkeit vom Leib getragen und durch das Bewusstsein mitbestimmt wird.³²

Nietzsche hebt hervor, dass die kleine Vernunft nicht nur ein Werkzeug der großen Vernunft ist bzw. nur durch ein funktionales Verhältnis bestimmt wird, sondern auch eine spielerische bzw. ästhetische Beziehung besteht: Der Leib ist eine Quelle des Bildens, Formens und Schaffens, er befindet sich permanent im spielerischen Erfinden neuer Ausdrucksweisen. Das Verhältnis der großen Vernunft zur kleinen Vernunft ist ein instinktives Streben, das ein optimales Entfaltungspotenzial anvisiert.³³ Im Hinblick auf die Einheit des Ichs äußert sich Nietzsche folgenderweise:

Ich sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst - dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.³⁴

Menschliche Handlungen resultieren demnach nicht aus einem selbstbewussten und autonomen „Ich“, sondern aus Beweggründen des Körpers. Das Geistige fungiert als „Zeichensprache des Leibes“. Die Integrität ist nicht im Ich zu finden, sondern „in der erhaltenden, aneignenden, ausscheidenden, überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus.“³⁵ Der Leib steht im Zusammenhang mit dem Willenscharakter des Menschen: Seine Selbstorganisation wird zur „großen Vernunft“ zum „Selbst“ deklariert. Diese Vorstellung bricht mit der idealistischen Herrschaft eines Ichs und versteht das Ich-Bewusstsein lediglich als Indikator einer leiblichen Verfassung.

Die Dichotomie Leib-Seele wird bei Nietzsche ad absurdum geführt. Nietzsche glaubt nicht an eine objektiv, rein geistige Sphäre des Denkens, die losgelöst von jeglichen Trieben und Interessen existiert. Das Denken kann keineswegs separiert von den Instinkten sein, denn nur aufgrund einer mehr oder weniger funktionierenden Instinktbasis kann der Mensch kritisch sein bzw. überhaupt denken. In Bezug auf die Existenz einer Seele äußert Nietzsche sich folgendermaßen:

Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Etwas am Leib.³⁶

³² Vgl. Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien: Böhlau 1980, S. 25.

³³ Vgl. Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral“, in: *Nietzsche in drei Bänden*, S. 848 ff.

³⁴ Nietzsche, Friedrich: *Zarathustra*. S. 300.

³⁵ Klass, Tobias Nikolaus: *Friedrich Nietzsche - Denken am Leitfaden des Leibes*. S. 165.

³⁶ Nietzsche, Friedrich: *Zarathustra*. S. 300.

Die Seele ist demnach nichts Übersinnliches, sondern ausschließlich ein Moment am Körper, ein Attribut des Leibes. Nietzsche negiert also einen Substanzdualismus und betont ein Gesamtgebilde, in dem sich vor allem die Vernunft des Leibes zeigt.

Auch in Bezug auf die Intersubjektivität geht Nietzsche in erster Linie von einer ihr zugrundeliegenden Zwischenleiblichkeit aus:

Eine durch und durch agonal geprägte, stets prekäre Praxis, die unterhalb der Dialektik der Anerkennung oder auch der Blicke agiert und deren Ziel nie nur das Gegebene, sondern stets auch den einzelnen übersteigt.³⁷

Obwohl Nietzsche noch keine kohärente Leibphilosophie entwirft, verweist er mit der Umkehrung der bestehenden Hierarchien auf eine neue Perspektive: Nicht der Geist, das Bewusstsein, die Seele ist vorrangig, sondern das Fundament des Denkens, Sprechens und Handelns ist der Leib. Durch diese Umwertung der Leib-Seele-Verhältnisse eröffnet er neue Denkräume, die vor allem bei den zukünftigen Phänomenologen ausgeleuchtet werden.

III. Die Semantik des Leibes in der Phänomenologie

Ausgehend vom cartesianischen Substanzdualismus beginnt im 18. Jahrhundert ein erneutes Nachsinnen über die Abgrenzung von Körper und Leib und deren Beziehung zur Seele bzw. zum Geist. Bereits Kant entwickelt einen differenzierten Organismusbegriff, der eine Unterscheidung zwischen organisierten Wesen, die über bildende Kraft verfügen, und bloßen Maschinen, die sich bewegen, vollzieht. Er hebt hervor, dass das Subjekt vorerst durch den „apriorischen Status des Leibes“ existiert. Auch der deutsche Idealist Schelling legt in seinen philosophischen Systementwürfen zur Natur eine Unterscheidung fest: zwischen dem Körper als physikalischem und chemischem Objekt und dem Leib, der sich vor allem in seiner Korrelation zum Psychischen äußert. Der Leib wird demnach nicht hinsichtlich seiner anatomischen Beschaffenheit betrachtet, sondern unter anthropologischen und psychologischen Gesichtspunkten untersucht. Schelling postuliert, dass sich die Fähigkeiten und Möglichkeiten des Geistes nur dann entfalten, wenn sie auf die Identität von Leib und Seele referieren, das Selbstbewusstsein entsteht somit durch die Stofflichkeit des Leibes.³⁸ Auch in der experimentellen Physiologie des 18. Jahrhunderts wird die Verbindung zwischen

³⁷ Klass, Tobias Nikolaus: *Friedrich Nietzsche - Denken am Leitfaden des Leibes*. S. 177.

³⁸ Vgl. Marc Rölli: „Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert - Zwischen Leib und Körper“, in: Alloa / Grüny / Klass [Hg.]: *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 152 ff.

physiologischen und psychologischen Ausprägungen Untersuchungsgegenstand der empirischen Forschung. Inspiriert von den neuen Erkenntnissen aus der Physiologie und der Philosophie von Arthur Schopenhauer, der den Leib als „Willensorgan“ bestimmt, entwickelt Nietzsche seine Theorie vom Leib „als die große Vernunft“.

Im 20. Jahrhundert wenden sich Philosophen und Wissenschaftler, angeregt durch umfangreiche und zerstreute Gedanken über den Leib-Seele-Dualismus, dem „Kern“ der Ontologie zu: Demnach ist ein „Kennzeichen der Untersuchungen der ersten Jahrhunderthälfte [...] die Annahme einer merkwürdigen Beziehung zwischen dem Bewusstsein und seinem Körper.“³⁹ Ein großes Anliegen ist also, an dem cartesianischen Denken bzw. an der instrumentellen Rationalität und an der Doktrin des Positivismus Kritik zu üben, das Hauptaugenmerk wieder auf den Menschen in einem ganzheitlichen Sinne zu legen, der durch die Erfahrung lebt und dadurch Wirklichkeit konstituiert.

Vor allem Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie, gibt der Leibtheorie neue Konturen, die später vor allem von den französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty und Emmanuel Lévinas, aber auch Paul Ricoeur und den Existenzialisten verschärft und erweitert werden. Ein Grundgedanke, der sich durch eine phänomenologische Leibvorstellung zieht ist, dass der Leib nicht als materieller oder anatomischer Funktionsmechanismus angenommen wird, sondern im Zusammenhang mit der menschlichen Erfahrung steht.⁴⁰

Die folgenden Ausführungen stellen in einem ersten Schritt das Leibkonzept von Edmund Husserl in seinen Grundzügen vor: Einerseits wird der Leib in Bezug auf die Modifikation des Bewusstseins fokussiert, andererseits wird im Zuge dessen die Funktion des Leibes in der Intersubjektivität beleuchtet. Begeistert durch Husserls Analysen stellt nun Maurice Merleau-Ponty den Leib in das Zentrum seines philosophischen Denkens: In einem zweiten Schritt soll folglich Merleau-Pontys Leibtheorie ansatzweise skizziert werden. Zunächst wird der Leib und das Zur-Welt-Sein in Zusammenhang gebracht, dann auf das Gesetz der Ambiguität und auf den Fleischbegriff eingegangen. Schließlich soll der Ausdruck „Zwischenleiblichkeit“ im Ansatz erörtert werden.

³⁹ Merleau-Ponty, Maurice zitiert nach: Bermes, Christian, in: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. Hamburg: Junius 2004, S. 15.

⁴⁰ Vgl. Alloa, Emmanuel: *Leiblichkeit*. S. 3 ff.

1. Edmund Husserl: Leibkonzept

Terminologisch unterscheidet Husserl zwischen dem lat. Begriff *corpus*, „Körper“, und dem mittelhochdeutschen Ausdruck *lip*, „Leben, bzw. lebendige Erfahrung.“ Für Husserl ist der Leib keine theologische oder anthropologische Bestimmung, die vorrangig den Leib als „beseelte Materie“ bezeichnet: Der Leib konstituiert sich in erster Linie durch das Erleben, erst durch den Leib hat das Subjekt überhaupt einen Bezug zum Leben.

Beim Leib handelt es sich um ein Organ, das niemals weggelegt werden kann.⁴¹ Husserl postuliert, dass es etwas Ureigenes, eine sogenannte Urnorm, gibt, die er als fungierendes Leibbewusstsein bezeichnet:

Unter den eigentlich gefassten Körpern dieser Natur, finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloß Körper ist, sondern Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne [...] ⁴²

Der Leib erhält in Husserls phänomenologischen Überlegungen eine bedeutende Affirmation: er wird zur „Urimpression“, zur „Originarität, zur „Selbstgegebenheit“ und somit zur Rechtsquelle der Erkenntnis erhoben.

A) Leib und Bewusstsein

Husserls phänomenologische Analysen wurzeln zunächst in einem fundamentalen Anliegen: in der kritischen Reflexion der positiven Naturwissenschaften und deren universalem Geltungsanspruch. Sein Vorsatz zielt auf die Rückbesinnung der Philosophie auf ihre wissenschaftliche Eigentümlichkeit bzw. auf die Etablierung einer wissenschaftlichen Methode der Prinzipienfindung. Husserl bezieht sich häufig auf die cartesianischen Deklarationen: In Bezug auf den Leib-Seele-Dualismus bzw. auf Descartes Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* kritisiert Husserl, dass er relativ bzw. reduktionistisch sei und dem Paradigma des Physikalismus folge.⁴³ Für Descartes bestimmt sich das Ego folglich als „*mens sive animus, sive intellectus*“. Husserls Interesse ist vorerst nicht damit verbunden, die Dichotomie der Substanzen Leib-Seele zu zerschlagen, seine Maxime lautet: „Zu den Sachen selbst!“⁴⁴ Seine Bestrebungen kehren zunächst zu den Grundlagen der Epistemologie zurück, mit dem Ziel, die

⁴¹ Vgl. ebd., S. 12.

⁴² Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner 2012, S. 96.

⁴³ Vgl. Alloa, Emmanuel. *Leiblichkeit*. S. 8.

⁴⁴ Vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. [Hg.] Elisabeth Stöcker. Hamburg: Meiner 2009, S. 10.

subtilen Schichten des Erkenntnisprozesses freizulegen sowie das Fundament der leibhaften Einstellung und Anschauungen zu entdecken:

Es ist wie in der Einheit eines lebendigen Organismus, den man wohl von außen betrachten und zergliedern, aber verstehen nur kann, wenn man auf seine verborgenen Wurzeln zurückgeht und das in ihnen und von ihnen aufwärts strebende, von innen her gestaltende Leben in allen Leistungen systematisch verfolgt.⁴⁵

Für Husserl ist der Erkenntnisursprung in der Wahrnehmung des inneren Bewusstseins zu finden. Die Aufgabe besteht darin, die verschiedenen Erscheinungs- und Erfahrungsweisen von Gegenständen zu analysieren und die Verstehensstrukturen zu untersuchen: Es geht also darum, zu begründen:

Wie es denn zu verstehen sei, dass das „an sich“ der Objektivität zur „Vorstellung“, ja in der Erkenntnis zur „Erfassung“ komme, also am Ende doch wieder objektiv werde und dies bedeutet also die Frage, wie die Idealität des Allgemeinen Begriffs oder Gesetztes in den Fluß der realen psychischen Erlebnisse eingehen und zum Erkenntnisbesitz des Denkenden werden kann.⁴⁶

Laut Husserl besteht das Erscheinen von Gegenständen nur darin, sich einem in einer bestimmten Situation befindlichen Subjekt darzubieten. Berücksichtigt man jedoch den Anspruch einer objektiven Erkenntnis, d.h. das Erkannte soll nicht nur „für mich“, sondern „an sich“ bestehen, so befindet man sich in einem dialektischen Spannungsverhältnis von Objektivität und Sachnähe. Für Husserl ist klar, dass ein *solus ipse* nicht fähig ist, eine objektive Welt zu rechtfertigen, allerdings betont er, dass die Einbeziehung der „Ersten-Person-Perspektive“ eine fundamentale Voraussetzung sei, um Bedingungen der Wahrheit, der Erkenntnis, des Sinns zu verstehen.⁴⁷ Für Husserl ist das transzendente Ego apodiktisch evident: Das „ich bin“ ist unangefochten der Ursprung der Erkenntnis.

Die Welt erscheint laut Husserl im Bewusstsein. Dabei versteht er darunter weder empirische Erklärungsmuster, welche die Neurologie oder Sinnesphysiologie liefern, noch die Reduktion auf ein biologisches Substrat. Vielmehr erfasst er das Bewusstsein als kognitive Dimension und bezieht sich ausdrücklich auf die Erfahrung einer „Ersten-Person-Perspektive“. In Anlehnung an Franz Brentano legt Husserl den Fokus in der Wesensstruktur des Bewusstseins vor allem

⁴⁵ Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Elisabeth Stöcker [Hg.]. Hamburg: Meiner 2012, S. 122.

⁴⁶ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. S. 12 ff.

⁴⁷ Vgl. Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. S. 13 ff.

auf eine Gruppe von Erlebnissen, die Bewusstsein von etwas, d.h., die durch ein Gerichtetsein von einem Gegenstand bestimmt sind. Diesen charakteristischen Zug bezeichnet er als Intentionalität:

Allgemein gehört es zum Wesen jedes aktuellen Cogito, Bewusstsein von etwas zu sein [...] Alle Erlebnisse, die diese Wesenseigenschaft gemein haben, heißen auch intentionale Erlebnisse.⁴⁸

Husserl unterscheidet in diesem Kontext zwischen dem „intentionalen Akt“, darunter versteht er die konstitutiven Elemente, die für die Denkleistung ausschlaggebend sind, und dem intentionalen Bewusstseins Erlebnis: Die mannigfaltigen Bewusstseinsformen, wie Wahrnehmen, Denken und Urteilen sind durch ihr Intendieren von Gegenständen bestimmt, d.h. das Bewusstsein ist nie nur „bei sich“, sondern „außer sich“ und zeichnet sich prinzipiell durch ein „Verandertes“, „Unabgeschlossenes“ und „Offenes“ aus. Bedeutend ist vor allem, dass nach Husserl die Intentionalität keine externe Beziehung darstellt, sondern eine dem Bewusstsein innewohnende Eigenschaft ist: Das Einzige, was wirklich bestehen muss, ist das intentionale Erlebnis, das sich durch das Gerichtetsein auf einen Gegenstand artikuliert. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass die grundlegende Struktur des Bewusstseins die Intentionalität ist. Das Bewusstsein markiert den Ort, wo unterschiedliche Erscheinungen systematisch gebündelt werden. Von zentraler Bedeutung ist, dass das Bewusstsein leiblich ist.

B) Der Leib als konstitutive Voraussetzung für die Wahrnehmung von Gegenständen

Der Leib ist die konstitutive Voraussetzung für die mögliche Erscheinung von Gegenständen: „Jede Wahrnehmung ist durch die Intention charakterisiert, ihren Gegenstand als in leibhafter Selbstheit zu erfassen.“⁴⁹

Husserl geht es um die Erfüllung von Evidenzen, d.h. um die „ursprüngliche“ und „optimale“ Einsichtigkeit eines Gegenstandes, mit dem Ziel apodiktische Urteile zu erlangen. Die Grundbedingung, damit ein Gegenstand überhaupt erscheinen kann, ist, dass er jemandem erscheint. In einem Raum braucht es zunächst ein Subjekt, das einen leiblichen Standpunkt einnimmt: Erst durch das leibliche, inkarnierte Subjekt können räumliche Objekte konstituiert werden. Nach Husserl ist jede originär gegebene Anschauung eine unbeirrbar Quelle der Erkenntnis, da die Vollzüge in leibhafter Wirklichkeit präsentiert werden. Daraus lässt sich

⁴⁸ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Meiner 2009, S. 65.

⁴⁹ Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. S. 365.

schließen, dass die leibliche Verankerung des Subjekts der Träger des Wahrnehmungsbewusstseins ist, der erste Grundbaustein der Erkenntnis in der „originären“ bzw. leibhaften und unmittelbaren Gegebenheit liegt.

C) Der Leib und die Kinästhesen: Der Leib als Wahrnehmungsorgan

Die konstitutive Grundstruktur für jede Wahrnehmung erfolgt durch das kinästhetische Bewusstsein.

Der Leib ist der Ausgangspunkt der perzeptuellen Wahrnehmung von Gegenständen, er verkörpert den „Nullpunkt der Erscheinung“ und veranschaulicht das „indexikalische Hier“ einer jeden Erfahrung:

Der Leib nun hat für sich die einzigartige Auszeichnung, dass er den Nullpunkt all dieser Orientierung in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte mag es auch kein wirklich Gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein „dort“ wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, weil denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen.⁵⁰

Der Referenzpunkt des wahrnehmenden Subjekts ist sein Leib. Hervorzuheben ist, dass der Leib nicht nur ein stabiles und starres Zentrum ist, das den Ausgangspunkt einer Orientierung darstellt, sondern sich bewegen kann und somit die Konstitution der perzeptuellen Wahrnehmung maßgeblich beeinflusst und transformiert:

Ich nehme mit den Händen kinästhetisch tastend, mit den Augen ebenso sehend usw. wahr und kann jederzeit so wahrnehmen, wobei diese Kinästhesen der Organe im „Ich tue“ verlaufen und meinem „ich kann“ unterstehen, ferner kann ich, diese Kinästhesen ins Spiel setzend, stoßen, schieben usw. und dadurch unmittelbar und dann mittelbar handeln.⁵¹

Das Wahrnehmen ist immer mit dem Bewusstsein des Sich-Bewegens verbunden, diesen Prozess fasst Husserl unter dem Begriff der Kinästhesen.

Durch die Möglichkeit der leiblichen Bewegung kann das Subjekt sich auf den Raum beziehen: Es kann nach vorne, hinten, rechts und links eindringen, nach oben und nach unten schauen etc. Verursacht durch die leibliche Bewegung, hat das Subjekt Wahrnehmungsmöglichkeiten, die

⁵⁰ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Buch II. Hamburg: Meiner 2009, S. 159.

⁵¹ Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. S. 96.

durch eine Ortsverschiebung den Blickwinkel ändern. Der Leib entfaltet sich folglich als Wahrnehmungsorgan und weist darüber hinaus eine Form leiblichen Selbstempfindens auf. Die Sinneseindrücke befinden sich demnach in einer Abfolge, die erst durch die kinästhetische Bewegung hervorgebracht wird: Aufgrund der leiblichen Bewegung entstehen neue Eindrücke und Sichtweisen, die mitunter auch verschiedene Qualitäten des Selbstempfindens mit sich bringen. Das Leibbewusstsein, d.h. das Bewusstsein des Körpers als Wahrnehmungsorgan, erwirbt das Subjekt aus Überschneidungen unterschiedlicher kinästhetischer Erfahrungsfelder: Die Möglichkeit von Erfahrung überhaupt ist immer mit einem leiblichen Bewusstsein verbunden. Die Kinästhesen bilden somit die „ursprünglich-letzten Gegebenheiten“.

D) Die Doppelempfindung des Leibes

Der Leib ist durch die Möglichkeit einer reziproken Doppelempfindung gekennzeichnet, die dem Ego eine binäre Erfahrung als Subjekt und Objekt ermöglicht.

Wenn es um die Wahrnehmung und Erfahrung von äußeren Gegenständen geht, spielt der Leib eine wesentliche Rolle. Kann der Leib, in seiner materiellen Gestalt nicht auch als objektiver Gegenstand angesehen werden? Husserl unterstreicht, dass grundsätzlich zwischen zwei Leibformen unterschieden werden müsse: zwischen dem unthematischen, vorreflexiven, lebendigen Leibbewusstsein, das die räumliche Erfahrung und die Wahrnehmung von Gegenständen ermöglicht, und der thematischen Erfahrung des Leibes als einem Objekt.⁵² Ursprünglich erfährt das Subjekt seinen Leib nicht als Objekt, den es in der Außenwelt wahrnimmt: Durch die Möglichkeit der Bewegung und Handlung verwurzelt das Subjekt den Leib im „Tun“, im „Können“ und im Sein“. Wenn das Subjekt beispielsweise seine Finger betrachtet, seine Hautfalten untersucht oder seine Beine ansieht, dann handelt es sich um die Konstitution des Leibes als Objekt bzw. um eine Selbstobjektivation:

Es ist auch hier zu beachten, dass bei aller dinglichen Erfahrung der Leib miterfahren ist als fungierender Leib [...] und dass er, wo er selbst als Leib erfahren ist, eben doppelt und in eins als erfahrenes Ding und als fungierender Leib erfahren ist.⁵³

Diese Möglichkeit der Selbstobjektivation verweist wieder auf die Doppelseitigkeit des Leibes: Durch die Willensstruktur und Dimension des Empfindens ist der Leib als etwas Inneres gegeben, als Innenleib. Durch seinen visuell und taktil erscheinenden Körper ist er jedoch auch

⁵² Vgl. Zahavi, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: W. Fink 2007, S. 63.

⁵³ Husserl, Edmund: „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität“. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1982.in: Iso Kern [Hg.]: *Husserliana*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, S. 57.

als etwas Äußeres sichtbar, als Außenleib. Darüber hinaus ist ebenfalls zwischen dem Prozess des Empfindens und dem Empfundenen zu unterscheiden, wobei ersteres die Kinästhesen betrifft, die eine Form leiblichen Selbstbewusstseins darstellen, und letzteres sogenannte hyletische Empfindungen bzw. Aspektdaten sind, die mit den kinästhetischen Empfindungen zusammenhängen. Der Leib unterscheidet sich somit grundlegend von gewöhnlichen Objekten.

Jede Berührung durchzieht eine Doppeldeutigkeit, der Leib ist sowohl „Dingkörper“ als auch „Empfindungsträger“. Wenn ein Subjekt seinen eigenen Leib berührt, beispielsweise seine Hand, dann ruft das eine doppelte Empfindung hervor: Das aktive Segment ist das Berühren, das passive das Berührtwerden:

Dabei haben wir das Merkwürdige der Doppelempfindung in der Selbstberührung, worin das Eigentümliche liegt, dass zwei Daten desselben Feldes sich in der eigenen Weise der >Berührung< decken können, während sie in der Kontinuität der Feldlokalität getrennt sind.⁵⁴

Gerade die Möglichkeit der reziproken Doppelempfindung, die Husserl auch als leibliche Reflexion bezeichnet, erlaubt dem Subjekt die binäre Erfahrung des Leibes. Durch dieses Experiment wird ersichtlich, dass das Subjekt durch die Erfahrung seines eigenen Leibes die Gelegenheit bekommt, die Grenzen seiner eigenen „Außenseite“ wahrzunehmen. Gerade die einzigartige Auszeichnung des Leibes als Subjekt/Objekt, als „Selbstheit“ und „Andersheit“ gibt dem Ego die Möglichkeit, andere Egos, als leiblich zu erfahren. Ausgehend von diesen Untersuchungen stellt Husserl sich die Frage, welche Rolle der Begriff „Leib“ bei der Theorie einer transzendentalen Intersubjektivität spielt, bzw. wie sich die Begegnung von leiblichen Subjekten gestaltet.

E) Der Leib und die Intersubjektivität

Wir erfahren den Anderen immer in seiner leiblichen Gestalt, in einer Art „Appräsentation“, d.h. in der Weise des *Mitgegwärtigmachens*.⁵⁵

Mit dem Motiv der „Alterität“, das in erster Linie das komplexe Bestimmungsverhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen meint, eröffnet Husserl einen epochalen Komplex: das Feld der Intersubjektivität. Husserl formuliert den leitenden Gedanken seiner Intersubjektivitätstheorie folgendermaßen:

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Husserl; Edmund: *Cartesianische Meditationen*. S. 113.

Die konkret volle transzendente Subjektivität ist das von Innen her, rein transzendental einige und nur so konkrete All der offenen Ichgemeinschaft. Die transzendente Intersubjektivität ist der absolute, der allein eigenständige Seinsboden, aus dem alles Objektive, das All des objektiv real seienden, aber auch jede objektive Idealwelt, seinen Sinn und seine Geltung schöpft.⁵⁶

Husserl geht davon aus, dass der subjektive Erfahrungshorizont immer in einen Universalhorizont eingeflochten ist, d.h., die menschliche Wahrnehmung und Erfahrung ist grundsätzlich für „alle“ Subjekte bzw. Egos zugänglich: Die Subjekte erweisen sich folglich als unerlässliche und konstituierende Glieder einer gemeinsamen Welt.

Husserl erhebt den Anspruch, dass Intersubjektivität das Indiz für Wahrheit, Wirklichkeit und Objektivität sei.⁵⁷ In diesem Zusammenhang stellen sich die Fragen, wie sich Intersubjektivität im intentionalen Bewusstsein etabliert und durch welche Mechanismen ein anderes Ego gegeben ist, bzw. durch welche Leistungen ein anderes Subjekt zugänglich wird.

Um sich an das Phänomen der Intersubjektivität heranzutasten, führt Husserl zunächst eine „thematische Epoché“ durch, mit dem Ziel, die primordiale Sphäre des Eigenen freizulegen, in der das Subjekt originale Erfahrungen machen kann. Die Primordialsphäre bzw. Eigenheitssphäre wird zum grundlegenden Erfahrungsbereich des transzendentalen Egos: Alles, was über die Eigenheitssphäre hinausragt, präsentiert sich als Unbekanntes und „Ich-Fremdes“. Die Primordialsphäre wird somit zum Ausgangspunkt, von dem aus der Nexus zu anderen Egos aufgenommen wird.

Durch das kinästhetische Bewusstsein hat das Ego zunächst ein Bewusstsein von seinem Leib als Wahrnehmungsorgan. Darüber hinaus besitzt das Ego die Fähigkeit, einen anderen Leib wahrzunehmen und ihm ein ebensolches Leibbewusstsein zuzuschreiben:

Den ersten bestimmten Gehalt muß offenbar das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen und seines spezifisch leiblichen Gehabens bilden: das Verstehen der Glieder <als> tastend oder auch stoßend fungierende Hände, als gehend fungierende Füße, als sehend fungierende Augen usw.⁵⁸

⁵⁶ Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie*. Martinus Nijhoff. Niederlande.1968, S. 344.

⁵⁷ Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. S. 89 ff.

⁵⁸ Ebd., S. 119.

Nach Husserl nimmt das Subjekt den Anderen zunächst in seiner leiblichen Erscheinung wahr durch eine Appräsentation bzw. durch das Moment des „Mitgegenwärtigmachens“, d.h., der Leib des Anderen ist auch in seiner materiellen Gestalt anwesend.

Das Fundament ist der Ähnlichkeitscharakter, durch den das leibliche Ego den Anderen vorrangig als leibliches Alter ego identifiziert. Die Gegebenheit des Egos und des Alter egos ist eine sogenannte Mehrheitsbildung, eine wie Husserl sie terminologisch benennen würde, „Paarung“. Sie stellt eine besondere Form der passiven Synthesis als „Assoziation“ dar. Durch die Paarungsassoziation erkennt das Subjekt, dass der wahrgenommene Körper seinem eigenen gleicht, dass er durch dasselbe kinästhetische System funktioniert und sich durch ein Leibbewusstsein auszeichnet.

Im Fokus der Überlegungen stehen, dass erstens aufgrund der Appräsentation der Andere für das Subjekt ein intentionales Bewusstsein mit eigenen Sinnkonstitutionen aufweist, d.h., der Andere wird als eigenständiges Ego anerkannt, und dass zweitens durch die Appräsentation eine reziproke Beziehung stattfindet: Das Ego wird durch die Übertragung von einem Bewusstsein apperzipiert und als anderes Ego appräsentiert:

Dringe ich, mich in ihn einverstehend, in seinen Eigenheitshorizont tiefer ein, so werde ich bald darauf stoßen, daß, wie sein Körper-Leib in meinem, so mein Leib sich in seinem Wahrnehmungsfeld befindet und daß er im allgemeinen mich ohne weiteres so als für ihn Anderen erfährt, wie ich ihn als meinen Anderen erfahre.⁵⁹

Der Subjekt/Objekt Statuts des Leibes stellt ein weiteres Spezifikum dar, wenn es darum geht, einen anderen Leib als fremde Subjektivität anzuerkennen: „Wenn meine linke Hand meine rechte berührt, erfahre ich mich in einer Weise, in der mich ein anderer erfahren würde, als auch die Weise, in der ich selbst einen anderen erfahren würde, vorwegnimmt.“⁶⁰

Wie bereits angeführt, versteht das Subjekt die Leiblichkeit des Anderen, beispielsweise die Anordnung seiner Gliedmaßen, durch die Vorgänge der Appräsentation und Paarung. Diese Grundlage führt schließlich zur vielschichtigen Struktur der Einfühlung: Husserl beschreibt sie als „höhere psychische Sphäre“, die sich wiederum leiblich, beispielsweise im Gesichtsausdruck artikuliert: Ein gelungenes Einverständnis in den Anderen eröffne dabei gegenseitige Assoziationen und neue Verständnismöglichkeiten.⁶¹ Grundsätzlich dabei ist, dass

⁵⁹ Ebd., S. 129.

⁶⁰ Husserl, Edmund zitiert von: Zahavi, Dan, in: *Husserls Phänomenologie*. Übers. von. B. Obsieger. Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 109.

⁶¹ Vgl. Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. S. 111.

die Erfahrung des Anderen nicht auf einen bloßen Analogieschluss reduziert werden kann, sondern eine echte, tatsächliche Erfahrung darstellt, die sich immer zwischen Ähnlichkeit und Differenz bewegt. Gerade die Unzulänglichkeit und Transzendenz des Anderen erlauben dem Ego, die Begrenzung und das Fremde zu erfahren: Andere Empfindungen kann ich nicht empfinden, nur einfühlen. Könnte ich es empfinden, dann wäre sein Leib mein Leib, und es hätte die Sonderung zwischen Ich und Du keinen Sinn.“⁶²

Abschließend sei erwähnt, dass Husserl die Erfahrung des Leibes zum Grundstamm aller übrigen Erfahrungen deklariert und „dass jede konkrete Fremderfahrung eine leibliche Erfahrung des verleiblichten Anderen ist, weshalb Intersubjektivität als konkrete Beziehung zwischen Subjekten eine Beziehung zwischen Leibern ist.“⁶³ Der Leib des Anderen als fremder Leib ist nach Husserl das erste intersubjektive Moment und die Auffassung vom Anderen als Leib setzt den ersten Baustein zur Konstitution einer gemeinsamen, objektiven Welt: In einem erweiterten Kontext bedeutet dies, dass die leibliche Intersubjektivität die Sozialität einer Monadengemeinschaft voraussetzt.

2. Maurice Merleau-Ponty: Leibkonzept

Die Welt ist gewebt aus dem Angrenzen aller Körper, zwischen denen die Luft, das Licht, der Klang, die Gerüche und alle anderen Modulationen der Materie das ebenso feine wie straffe Gewebe des Universums spinnen. [Jean-Luc Nancy]

Auch Maurice Merleau-Ponty [1908-1961], der Verfechter einer Philosophie des Leibes⁶⁴, schöpft die Motive und Fragen seines Denkens aus dem Kontext seiner Zeit. Im 20. Jahrhundert erfährt die Einheit der Philosophie eine Aufsplitterung in verschiedene Teilbereiche, die eine Reflexion der Gegenstandsgebiete und Methoden erfordert. Zwei philosophische Säulen dominieren den Zeitgeist: die szientistische und die idealistische Weltanschauung, aus denen Maurice Merleau-Ponty in seinen kritischen Überlegungen seine Leibtheorie entfaltet.

Pontys Philosophie nährt sich aus der Fusion unterschiedlicher philosophischer, literarischer und wissenschaftlicher Denkansätze. Besonders Kants Transzendentalphilosophie, welche die

⁶² Flatscher, Matthias: „Grenzen der Empathie“, in: Breyer, Tiemo. [Hg.]: *Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München: Fink 2013, S. 6.

⁶³ Zahavi, Dan: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer 1996, S. 29.

⁶⁴ In der deutschen Sprache gibt es zwei Begriffe für den menschlichen bzw. organischen Körper. Der Phänomenologe Edmund Husserl führt die Unterscheidung zwischen „fungierendem Leib“ und „Körperding“ in die Fachsprache ein. Die französischen Phänomenologen kennen nur den Ausdruck *corp* „Körper“. Um den Leib hervorzuheben, wählen sie die Begriffe *corpe propre*, *corp phénoménal*, bzw. *corp vivant*. Maurice Merleau-Ponty ersetzt in seinem Spätwerk den Leibterminus durch den Fleischbegriff *chair*.

Akzentuierung der Subjektivität und die damit verbundene Erkenntnismöglichkeit konstatiert, sowie Komponenten der hegelschen Philosophie und Züge des Marxismus prägen das Denken Pontys: Er teilt die kantische Maxime, dass die Erfahrung die Grundvoraussetzung für Erkenntnis sei,⁶⁵ und betont, dass mit Hegel die Untersuchung des Irrationalen und seine Integration in eine expandierte Vernunft⁶⁶ einsetze. Pontys Interesse konzentriert sich somit auf den Bereich der Erfahrung: Etwas „wird erfahren“, impliziert, dass etwas in Bewegung, offen und beliebig bleibt und folglich die Spuren feinnerviger und dynamischer Ausprägungen hinterlässt, deren Konturen permanent verwischt werden.

Von der Phänomenologie übernimmt Ponty die Methode der transzendentalen Reduktion. Sein Bestreben liegt weniger in der Modifizierung oder Begründung eines neuen Verfahrens, er greift eine Schicht tiefer und unterstreicht die Frage nach der Selbstvergewisserung dieser Grundlagen. Husserls Leitspruch „Zu den Sachen selbst“ bleibt auch bei Ponty ein zentraler Ansatzpunkt: Auch er fordert somit das Zurückgehen auf die Keime des Denkens, bzw. liegt seine Absicht darin, die Akte des Sinnierens zu enthüllen und zu verfolgen, um „den Dingen selbst aus der Tiefe ihres Schweigens zum Ausdruck zu verhelfen.“⁶⁷ Im Vordergrund seiner Phänomenologie steht das Wort „wie“, das auch mit dem Synonym „sowohl als auch“ übersetzt werden kann. Diese Phänomenologie bewegt sich demnach in einem Spannungsverhältnis und begründet sich aus einem „Zwischenreich“. Nicht die Definition, sondern die Genese steht im Vordergrund. Thematisch wird in diesem Zusammenhang das Leben selbst bzw. die faktische Erfahrung, die durch die phänomenologische Reduktion erkundet werden soll. Ponty hebt allerdings hervor, dass die wichtigste Lehre der Reduktion, die Unmöglichkeit der vollständigen Reduktion sei.⁶⁸ Pontys Ambitionen bestehen darin „die grundlegende fungierende Intentionalität, in der die natürliche, vorprädikative Einheit der Welt und unseres Lebens gründet, herausheben.“⁶⁹ Ponty will folglich untersuchen, wie das Wahrnehmen wirklich beschaffen ist und wie die faktische Existenz des Menschen zum Ausdruck kommt. Bedeutend wird in diesem Sinne auch das Terrain der zeitgenössischen Psychologie: Sowohl entwicklungspsychologische Ansätze, behavioristische Theorien, die den Menschen als Resultat von Reiz und Stimulus begreifen, als auch gestaltpsychologische, psychoanalytische

⁶⁵ Vgl. Bermes, Christian: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg: Junius Verlag 2004, S. 49.

⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 20.

⁶⁷ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Claude Lefort [Hg.]. Übers. von. Giuliani, Regula/Waldenfels, Bernhard. 3. Auflage. München: Fink 2004, S. 18.

⁶⁸ Vgl. Merleau-Ponty, Maurice zitiert nach: Bermes, Christian, in: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. S. 57.

⁶⁹ Ebd., S. 58.

und physiologische Betrachtungsweisen erhalten Einzug in Pontys kritische Analysen. Diese radikalen und universalen Denksysteme schaffen das Prinzip der Dualismen, das Ponty in seinen Grundzügen dekonstruiert. Pontys Anhaltspunkte sind dabei immer extreme Gegensatzpaare: die Linie vom Innen zum Außen, von der Höhe der Transzendenz zur Tiefe der Immanenz, von der Weite der Freiheit zur Restriktion der Notwendigkeit. Im Vordergrund steht in einem erweiterten Kontext der Diskurs der dominanten Denksysteme des Empirismus und Intellektualismus.

Der empiristische Standpunkt geht davon aus, dass die Natur auf bestimmten Regeln und Elementen aufgebaut ist, nach logischen Mustern funktioniert und auf den Menschen einwirkt. Die Wirklichkeit ist demnach mathematisierbar, sie wird durch einen logischen Wert bestimmt. Ponty illustriert diesen Gedankengang an einem Beispiel: Nachdem eine Landschaft vermessen worden ist, bezeichnet man sie als Geographie. Die Landschaft definiert sich allerdings nicht nur durch eine Maßeinheit, sondern bietet ein reiches Spektrum an Differenzierungsmöglichkeiten. Ponty orientiert sich an folgende Fragen: Was kann eine Landschaft sein vor der Geographie, vor dieser sekundären Weltgliederung? Was kann ein Gegenstand, die Natur, der Leib sein, vor seiner definiten Begriffsbezeichnung?

Ponty kritisiert unter anderem, dass das Bewusstsein nach einem positivistischen Verständnis mit den Objekten äquivalent wird. Diese Behauptung reicht allerdings nicht aus, um das komplexe Verhältnis zwischen Subjekt, Leben und dessen Erfahrung zu erklären. Darüber hinaus wird bei einem empiristischen Verfahren, die subjektive Perspektive des Menschen ausgemerzt und verallgemeinert. Nach Husserl und Ponty ist die „Erste-Person-Perspektive“ allerdings eine Grundvoraussetzung für Erkenntnis. Ponty wendet ein, dass der deduktive Erkenntnisweg „ein Denken im Überflug, ein Denken des Gegenstandes im Allgemeinen“⁷⁰ sei, der den Ursprung, das faktische Leben in seinen Entfaltungen, unberücksichtigt lässt.

Die objektive Übertragung einer Erkenntnis verfremdet die Welt und unterbindet die Dynamik der Wirklichkeit:

Und doch ist schon die absolute Setzung eines einzigen Gegenstandes der Tod des Bewusstseins, da sie, wie eine Lösung durch die Einführung eines einzigen Kristalles sich gänzlich kristallisiert, alle Erfahrung erstarren lässt.⁷¹

⁷⁰ Merleau-Ponty, Maurice zitiert nach: Bermes, Christian, in: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. S. 43.

⁷¹ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von. Rudolph Boehm. Berlin: de Gruyter 1966, S. 96.

Die fundamentalen Leistungen des Bewusstseinslebens erfolgen durch die Perzeption, die eine Wahrnehmung in „*statu nascendi*“, das heißt, „im Werden“, einschließt. Das Bewusstsein entwickelt sich demnach in einer aktiven und vitalen Auseinandersetzung mit dem Organismus und der Welt.

Das radikale Pendant zum Empirismus ist die Philosophie des Intellektualismus. Der intellektualistische Standpunkt vertritt die Annahme, dass Wirklichkeit ein Bewusstseinskonstrukt ist. Das Primat ist das reine Bewusstsein, welches als einziges konstituierendes Moment von Gegenständen aufgefasst wird.

Um nicht der puren Empirie, die auf den Objektivismus insistiert und dem Intellektualismus, der das reine Bewusstsein postuliert, zu verfallen, bewegt sich Pontys Denken durch diese vermessenen und antagonistischen Felder hindurch und legt das Augenmerk auf die vorprädikative Vorstellung bzw. auf eine vorthematische Lebenswelt, in der der Mensch in einem permanenten Diskurs handelt, unterschiedliche Konstitutionen aufnimmt und modifiziert sowie neue Strukturen ausbildet.

In dieser Hinsicht bleibt besonders der cartesianische Dualismus ein fundamentaler Ausgangspunkt. Ponty zeigt auf, dass die Spaltung des Menschen in zwei unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche, nämlich *res extensa* und *res cogitans*, obsolet ist, und stellt in den Vordergrund, wie diese zwei „Seinsbereiche“ miteinander konvergieren.

Um in die fundamentale Problematik des Leibes einzusteigen, analysiert Ponty zunächst die Erscheinung des Phantomglieds: Einem Menschen wird ein Arm oder ein Bein amputiert, allerdings hat er weiterhin das Gefühl, die verlorenen Glieder zu besitzen bzw. zu spüren. Der Mangel zeigt sich nicht nur darin, dass der betroffenen Person ein Körperteil fehlt, sondern auch darin, dass seine Lebensmöglichkeiten beschnitten werden.

Ponty postuliert, dass es sich bei dieser Begebenheit nicht nur um mechanisch ablaufende Körperprozesse handelt, dass die Funktion des leiblichen Systems nicht auf physische Reiz-Reaktionsmuster bzw. auf mechanistische Vorgänge reduziert werden kann. Die Erklärung liegt in der Verdichtung von physiologischen und psychologischen Momenten:

Was es uns ermöglicht, „physiologisches“ und „psychologisches“ in einander in Bezug zu setzen, ist also dies, daß eines und das andere, integriert in die Existenz, nicht mehr

unterscheidet als Bereich des „An-sich“ und Bereich des „Für-sich“, vielmehr auf den intentionalen Pol einer Welt hin orientiert sind.⁷²

Der Leib bzw. die Existenz nimmt demnach eine Vermittlungsrolle ein zwischen mechanisch-biologischen Entwicklungen und psychisch-reflexiven Bewusstseinsprozessen. Ponty bezieht sich unter anderem auf die Analysen des Neurologen und Psychiaters Kurt Goldstein, der von einer Selbstorganisation des Organismus ausgeht, von der Vorstellung, dass das Areal der Sinne und die Bewegungen des Nervensystems als Ganzes agieren. Der menschliche Apparat ist ein Strukturzusammenhang, in dem ein Defekt immer die Gesamtbedingungen verändert. Demnach ist die Erscheinung des Phantomglieds Resultat einer Störung, welche die gesamte Existenz tangiert. Daraus lässt sich schließen, dass die Reduktion des Leibes auf eine empiristische Außensicht, auf ein Objekt, ebenso wenig funktioniert wie die auf eine rationalistische Innensicht, auf ein reines Bewusstsein.

A) Die Einheit als Attribut des Leibes

Wie bereits angeführt, kommt es in der Phänomenologie zu einer Revision der Unterscheidung der zwei Substanzen „Leib“ und „Seele“: Die Mechanismen der Körperfunktionen und die Ordnung der Vernunft sind nicht voneinander getrennt. Bereits Husserl wird als Intellektueller rezipiert, „der den Narzißmus des Bewusstseins so weit treibt, daß es gleichsam das Spiegelbild berührt und Welt und Subjektivität ineins als geschiedene Denkmöglichkeiten auflöst.“⁷³ Ponty ist bemüht, die Grundierungen von Husserls Leibsskizzen zu erhellen und neue Hybride einzuzeichnen, die das „Ungedachte“, die „Schatten der Reflexion“ zum Vorschein bringen. Ausgangspunkt ist dabei die Leiberfahrung, die sich jenseits der Scheidung von Denken und Ausgedehntem vollzieht:

Die Verschmelzung von Leib und Seele im Akt, die Sublimierung des biologischen Daseins zur persönlichen Existenz und der natürlichen Welt zur Naturwelt empfängt ihre Möglichkeit wie ihre Gebrechlichkeit aus der Zeitstruktur unserer Erfahrung.⁷⁴

Durch die „leibliche Selbstvorgegebenheit“ zerfließen Innerlichkeit und Äußerlichkeit zu einem untrennbaren Ganzen:

⁷² Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 104.

⁷³ Meyer-Drawe, Käte: „Der Leib - 'Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding'“, in: Jamme, Christoph/Pöggeler Otto [Hg.]: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 298-99.

⁷⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 109.

Die Einheit von Leib und Seele ist nicht eine willkürlich angeordnete äußerliche Verbindung zwischen Subjekt und Objekt, sie vollzieht sich vielmehr von Augenblick zu Augenblick in der Existenz selbst.⁷⁵

Der Leib ist somit ein einheitliches System, das durch die gelebte Erfahrung ein Gleichgewicht sucht und Bedeutungen daraus schöpft.

B) Der Leib und das Zur-Welt-Sein

Der Leib ist der augenblickliche Schnitt durch das Bewusstsein. [Henri Bergson]

Der Leib ist das Bindeglied zwischen Subjekt und Welt:

Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-Seins, und einen Leib zu haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben zu identifizieren und darin beständig sich zu engagieren.⁷⁶

Der Leib wird vor dem Hintergrund des Zur-Welt-Seins [être au monde] charakterisiert. Das Zur-Welt-Sein des Leibes wird bei Ponty durch den Begriff des Körperschemas [schéma corporel] verständlich: Es expliziert sowohl die Einheit der gelebten Leiblichkeit als auch die Einheit des Wahrgenommenen.⁷⁷ Das Körperschema artikuliert sich als Strukturierung der Leiblichkeit:

Mein ganzer Körper [ist] für mich kein Gerüst räumlich zusammengestellter Organe. Ich habe ihn inne in einem unmittelbaren Besitz, und die Lage eines jeden meiner Glieder weiß ich durch ein sie all umfassendes Körperschema.⁷⁸

Das Körperschema ist somit ein „apriorisches Gebilde“, das durch seine innere Logik die Körperteile in ein Ganzes integriert. In Bezug auf die perzeptiven Fähigkeiten legt Ponty das Körperschema nicht auf eine Position im Raum aus, vielmehr polarisiert er es auf eine „Situationsräumlichkeit“ hin, d.h., dass der Leib auf bestimmte Situationen in seiner Umwelt reagiert:

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

⁷⁵ Ebd., S.114.

⁷⁶ Ebd., S. 106.

⁷⁷ Vgl. Kristensen, Stefan: „Maurice Merleau-Ponty I - Körperschema und leibliche Intersubjektivität, in: Alloa / Bedorf / Grüny / Klass [Hg.]: *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 23 ff.

⁷⁸ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 123.

Seins verkörpert, sind Weisen der präobjektiven Sicht, die wir als das Zur-Welt-Sein bezeichnen.⁷⁹

Der Leib ist die Verankerung und Angelpunkt der Welt:

Auf meinen Leib angewandt, bezeichnet das Wort „hier“ nicht eine im Verhältnis zu anderen Positionen oder zu äußeren Koordinaten bestimmte, sondern vielmehr die erste Koordinate überhaupt, die Verankerung des aktiven Leibes im Gegenstand, die Situation des Körpers seinen Aufgaben gegenüber.⁸⁰

Ein weiteres Merkmal ist die Permanenz des Leibes: Das Subjekt kann sich von seinem Leib nicht lösen, befreien oder entfernen, er wandert mit ihm „wie ein Schatten“, ist stets der Umriss der Wahrnehmungsfläche und wird somit zu Beziehungsmitte und Zentrum der Handlungen.

Die Bewegung bildet die Einheit des Leibes, sie gestaltet, gliedert und organisiert den Raum. Durch die kinästhetische Empfindung ist der Leib lebendig und „seinsenthüllend“. Die leibliche Bewegung umfasst die einheitlichen Kategorien der Motorik, der Sinne und des Intellekts. Der Denkkakt wird somit auch als Bewegung verstanden. Durch die Vernetzung dieser Zweige bewegen sich die wahrnehmenden Subjekte in einer Welt, die von Möglichkeiten durchsetzt ist.

Der Leib ist nicht die Summe nebeneinandergesetzter Organe, sondern ein synergisches System, dessen sämtliche Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-Seins.⁸¹

Die Unität des Leibes passiert durch die Tätigkeit, d.h. die Kohäsion der Leiblichkeit geht von einem Betätigungsfeld aus. Der Leib ist das Organ der Wahrnehmungsperspektiven, der subjektive Gesichtspunkt ist dabei keine einseitige Deformation der Objekte, sondern verleiht dem Subjekt die Möglichkeit mit der Welt zu verkehren. Der Leib ist nicht in all seinen Fähigkeiten zu fixieren, sondern bringt sich im Zuge seines Tuns zum Ausdruck. Wenn das Subjekt der Welt zugewandt ist, dann begegnet es Gegenständen oder anderen Subjekten, die sprechen, handeln etc. Der Leib signalisiert dem Subjekt, dass seine Projekte Schranken aufweisen. Durch diese Hemmung kommt etwas „Endliches“ zum Vorschein, das identifiziert und lokalisiert werden kann und im Zuge dessen auf eine Orientierung verweist. Erkenntnis

⁷⁹ Ebd., S. 104.

⁸⁰ Ebd., S. 126.

⁸¹ Merleau-Ponty, Maurice zitiert nach: Kristensen, Stefan, in: Maurice Merleau-Ponty I – Körperschema und leibliche Intersubjektivität. S. 27.

wird in diesem Sinne möglich, weil der Leib die Perspektive begrenzt. Allerdings ist in diesem Zusammenhang Folgendes zu betonen:

Leiblichkeit [ist] nicht bloß eine faktische Vorfindlichkeit, d.h. Begrenzung der eigenen Entwürfe, sondern sie besagt positiv: Intentionalität, Transzendenz in statu nascendi, d.h. eine begrenzte Offenheit für die Welt und den Anderen.⁸²

Demnach ist der Leib in seiner Vermittlung die Öffnung zur Welt. Die Welt selbst wird aus dem Gesichtspunkt des Zur-Welt-Seins beschrieben, sie ist nicht ein Konglomerat von materiellen Gegenständen, sondern ereignet sich im intentionalen Geschehen:

Die schlichten Akte des Sehens oder Bewegens sind Akte des Ausdrückens, die einen Sinn nicht einfach der Welt vorschreiben, auch sich nicht sinnlich von der Welt beherrschen lassen: vielmehr werden dem Sein im Wahrnehmen und Bewegen „Reliefs, Entfernungen und Abstände, kurz, ein Sinn eingezeichnet.“⁸³

Das Subjekt handelt nicht nach einer berechenbaren Logik oder starren Kausalität, es ist mit einer Welt verflochten, die schon strukturiert ist. Die fungierende Intentionalität setzt die Anwesenheit einer Welt voraus. Der verhaltende Leib entwirft sich zu Welt hin und verleibt sich permanent neue Muster und Normen ein.

Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass der Leib der Vollzugsort der fungierenden Intentionalität und Medium des Zur-Welt-Seins ist.

C) Das Fleisch als verleiblichte Existenz

Das Fleisch ist nicht Kontingenz oder Chaos, sondern Textur, die zu sich kommt und mit sich übereinkommt. [Maurice Merleau-Ponty]

Der verhaltene und tätige Leib zeichnet sich durch das Zur-Welt-Sein aus, er erscheint in „*statu nascendi*“. Das Zur-Welt-Sein markiert darüber hinaus eine dritte Ebene, die sich zwischen Physiologischem und Psychologischem befindet, Ponty nennt sie Existenz. Das wahrnehmende Subjekt begreift sich durch die Existenz und das Zur-Welt-Sein, vermittelt durch den Leib. Die gesamte Existenz drückt sich im Leib aus, nicht als äußeres Epiphänomen, sondern sie verwirklicht sich im Leib selbst:

⁸² Waldenfels, Bernhard: „Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty“, in: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 40.

⁸³ Bermes, Christian: *Maurice Merleau Ponty zur Einführung*. S. 134.

Das Zur-Welt-Sein aber auch die Existenz sind nicht unabhängig vom Leib, die Existenz ist im Leib inkarniert, derart, dass sie sich im leiblichen Verhalten ausdrückt und dort auch ihre anonymen Spuren als sedimentierte Existenz hinterlässt.⁸⁴

Weder die Existenz noch der Leib können als genuines Segment des Menschsein anerkannt werden, vielmehr sind sie die wechselseitige Voraussetzung für das Andere, da „der Leib geronnene oder verallgemeinerte Existenz, die Existenz unaufhörliche Verleiblichung ist.“⁸⁵

Um sich von den Existenzialisten und traditionellen Phänomenologen abzugrenzen, die den Leib- und Existenzbegriff besetzen, führt Maurice Merleau-Ponty in den 50er Jahren die Theorie des Fleisches ein, die eine Weiterentwicklung seiner strukturalistischen Leibentwürfe kennzeichnet und die weitschweifigen und abgenutzten Leibbegriffe ontologisch bündelt.

Das Fleisch [la chair] von lat. *caro* wird synonym mit dem Ausdruck „*corp animé*“ gebraucht. Es ist weder organische Materie, noch geistige Substanz, sondern vergleichbar mit den alten Essenzen Erde, Wasser, Luft und Feuer. Wie die Elemente durch ihre Prinzipien unterschiedliche Aggregatzustände hervorbringen, so ist das Fleisch der „Urstoff des Seins“, der das Subjekt und Objekt formt.

Das Fleisch ist keine sinnliche Masse, in der sich Polaritäten vereinigen, sondern es ist eine Tiefe unter der Außenhaut. Es handelt sich um etwas Unsichtbares, das sich andeutet, durchschimmert und als Medium fungiert:

Zwischen den vorgeblichen Farben und dem vorgeblich Sichtbaren würde man auf das Gewebe stoßen, das sie unterfüttert, sie trägt, sie nährt und selbst nicht Ding ist, sondern Möglichkeit, Latenz und Fleisch der Dinge.⁸⁶

Somit bezeichnet das Fleisch „eine Matrix von Phänomenalität, eine Prägnanz von Möglichkeiten.“⁸⁷

Ponty radikalisiert Husserls Diktum, dass die leibliche oder fleische Grundstruktur, die Voraussetzung für die Wahrnehmung bzw. Konstitution von Gegenständen sei, und dass die originäre Sichtweise das Merkmal einer ausdrücklichen Erkenntnis ist, denn „das Fleisch

⁸⁴ Ebd., S. 87.

⁸⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 119.

⁸⁶ Vgl. Alloa, Emmanuel: „Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz“, in: Alloa/Bedorf/Grüny/Klass [Hg.]: *Leiblichkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 50.

⁸⁷ Ebd., S. 50.

[chair] des Sinnlichen, jene dichte Körnigkeit, die das Erkunden beendet, jenes Optimum, das es abschließt, spiegeln meine eigene Inkarnation wider und bilden ihr Gegenstück.“⁸⁸

Das Fleisch ist keine Kategorie, die ausschließlich den subjektiven Menschen betrifft, sondern es umgreift die fungierende Welt. Der Leib ist aus demselben Fleisch bzw. Stoff gemacht wie die Welt, die wiederum fleischlich verfasst ist. Der Leib markiert einen Umschlagpunkt: Einerseits interagieren Welt und Fleisch miteinander, d.h. es gibt eine Resonanz, andererseits greifen sie ineinander, d.h. es gibt eine Reversibilität:

Die Dichte des Leibes wetteifert nicht mit der Dichte der Welt, sondern es ist im Gegenteil das einzige Mittel, das ich habe, um mitten unter die Dinge zu gelangen, indem ich mich Welt und sie Fleisch werden lasse.⁸⁹

Somit lässt sich schließen, dass der Ursprungsort von Welt, Subjekt und Objekt ist.

D) Der Leib und das Prinzip der Ambiguität

Der Leib steht unter dem Gesetz der Ambiguität, er zeichnet sich dadurch aus, dass er sowohl sinnliches Objekt als auch sinnstiftendes Subjekt ist.⁹⁰

Der Begriff der Ambiguität von lat. *ambiguitas*, „Zweideutigkeit“, „Doppelsinnigkeit“, „Vieldeutigkeit“ ist ein elementarer Teil in Pontys Leibtheorie. Durch die Explikation der Ambiguität ist Ponty bemüht, die transzendentalen Motive des Leibes herauszuschälen: Die Spuren manifestieren sich im „Sowohl als auch“: Der Geist ist nicht von der Materie getrennt, das Innen ist nicht vom Außen separiert, der Ausdruck manifestiert sich sowohl im Sinn als auch in der Sinnlichkeit. Ponty stellt der ontologischen Eindeutigkeit die Zweideutigkeit entgegen:

Das anonyme Wesen unseres Leibes ist unaufhörlich in eins: Freiheit und Knechtschaft. So können wir zusammenfassen. Die Zweideutigkeit des Zur-Welt-Seins selbst drückt sich in der des Leibes aus, die ihrerseits sich versteht aus der Zweideutigkeit der Zeit.⁹¹

Der Leib ist dem Ego in dyadischer Hinsicht gegeben, er „ist eine doppelte Realität, eine Umschlagstelle von geistiger Kausalität in Naturkausalität“⁹², ein „Umschlagpunkt“ zwischen kausalem und konditionalem Vorgang.“⁹³ Das Bewusstsein des Leibes ist weder reines Denken,

⁸⁸ Merleau-Ponty, Maurice zitiert nach: Bernes Christian, in: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. S. 155.

⁸⁹ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. S. 178.

⁹⁰ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. S. 37 ff.

⁹¹ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S.110.

⁹² Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. S. 46.

⁹³ Meyer-Drawe, Käte: *Der Leib - 'Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding'*. S. 296.

innere Vorstellung, noch allein äußerer Gegenstand: der Leib ist ein „Körperding“, das spürt und empfindet, dass Welt und sich selbst erlebt, das fähig ist, sich zu bewegen und tätig zu sein. Eine changierende Ambiguität gestaltet den Leib, der als lebendige Einheit zu begreifen ist und in der Korrelation mit der Welt steht. In diesem Sinne ist der Leib sowohl Subjekt als auch Objekt.

Der Leib als Körperding [corps objektiv, physical] lässt sich von außen beobachten, behandeln und betasten. Der phänomenale Leib [corps propre, vivant, phénoménal, fonctionell] ist der Knotenpunkt lebendiger Erfahrungen, er ist die „Selbstvorfindlichkeit“ und trägt zwei Schichten in sich: Im habituellen Leib verkörpern sich die vorgängigen und erworbenen Erfahrungen des Zur-Welt-Seins. Der aktuelle Leib greift auf das Wissen, das sich im habituellen Leib abgelagert hat, zurück:

Ich nehme wahr mit meinem Leib, mit meinen Sinnen, wobei mein Leib und meine Sinne nichts anderes sind als eben dieses habituelle Wissen von der Welt, diese implizite oder sedimentierte Wissenschaft.⁹⁴

Ein weiteres Merkmal ist die Doppelempfindung: wenn eine Hand die andere berührt, so spricht Husserl von einer „leiblichen Reflexion“, Ponty bezeichnet das Phänomen auch als „gleitende Identifizierung“. Die Bewegungen werden auch von Innen gespürt, nicht bloß von Außen eruiert. Die Doppelempfindung verweist somit in erster Linie auf einen Selbstbezug. Der Leib entfaltet sich in einem doppelten Sinn: Er ist sowohl in der Welt als auch zur Welt: Das Subjekt befindet sich in einem Raum, konstituiert ihn aber zugleich. Käte Meyer-Drawe äußert sich dazu folgendermaßen:

Leiblichkeit bleibt eine Provokation in der Architektur des Erkennens, weil sie die Sortierung nach Subjekt und Objekt, nach innen und außen, nach aktiv und passiv sabotiert, weil sie immer auf beiden Seiten des Geschehens ist.⁹⁵

Der Leib meldet sich also aus einer Zerrissenheit: einerseits trägt er das Subjekt, andererseits belastet er es.

⁹⁴ Merleau-Ponty Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 275.

⁹⁵ Meyer-Drawe, Käte: *Der Leib - 'Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding'*. S. 297.

E) Die Zwischenleiblichkeit

Mein Leben muss einen Sinn haben, den ich nicht konstituiere, es muss im strengen Sinne Intersubjektivität sein, ein jeder von uns muss in eins anonym im Sinne von absoluter Individualität und anonym im Sinne absoluter Generalität sein. [Maurice Merleau-Ponty]

Der Leib ist die Fessel zur Welt und zur Mitwelt, er ist mundane und soziale Vertrautheit und zugleich Ort der Verwundbarkeit.⁹⁶

Ausgehend von der Konzeption des Fleisches bildet Ponty den Begriff der „Zwischenleiblichkeit“ [intercorporité]. Unter „Zwischenleiblichkeit“ versteht er einen Prozess, in dem sich der Leib durch die Interaktion mit dem Leib des Anderen neu konstituiert.

Das Subjekt erfährt sich selbst durch diverse Schichten des Leibes. Das leibliche Subjekt nimmt den Anderen in seiner Leiblichkeit wahr und „findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt.“⁹⁷ In der Begegnung findet eine grundsätzliche Wiedererkennung der menschlichen Konstitution statt, d.h., der fremde Leib ist ein einheitliches Gebilde, das dieselben Funktionsmechanismen aufweist wie der eigene Leib, Voraussetzung dafür ist der gemeinsame Wahrnehmungsort Welt:

Sollen die empirisch existierenden anderen Menschen für mich andere Menschen sein können, so muß ich über etwas verfügen, auf Grund dessen ich sie zu erkennen vermag, müssen also die Strukturen des Für-Andere-Seins bereits Dimensionen des „Für-sich-seins“ sein.⁹⁸

Der Leib des Anderen ist daher in seinen Gesten, Umgangsformen und in seiner Körperlichkeit vernehm- und fühlbar sowie „vertraut“:

Leiblichkeit verweist daher stets zugleich auf eine intime Realität und auf eine Öffentlichkeit, insofern unseren Bewegungen und Haltungen stets eine gesellschaftliche Dimension innewohnt.⁹⁹

Die Bewegungen respektive das Körperschema zeigen auf eine grundlegende Stellung: Einerseits ist es der Konnex zum anderen, wodurch sich das Selbst konstituiert, andererseits bringt es das Gesetz der Reflexivität hervor, das den Bezug zum anderen markiert und mit einem Prozess der Sinnbildung einhergeht:

⁹⁶ Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. S. 34 ff.

⁹⁷ Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 405.

⁹⁸ Ebd., S. 508.

⁹⁹ Kristensen, Stefan: *Körperschema und leibliche Intersubjektivität*. S. 36.

Die Reversibilität des Sichtbaren und des Berührbaren öffnet [...] einem zwischenleiblichen Sein, einem präsumptiven Bereich des Sichtbaren und des Berührbaren, der sich weiter ausdehnt als die Dinge, die ich gegenwärtig berühre oder sehe.¹⁰⁰

Die Beziehung zwischen Subjekten illustriert Ponty in Form eines Geflechts, das er mit dem Fachbegriff *Chiasmus* [nach der Gestalt des griechischen Buchstaben *X*, „*Chi*“, latinisiert von altgriechisch *chiasmós* „überkreuzt“.] besetzt. Der Begriff bezeichnet ursprünglich eine rhetorische Figur, welche die syntaktische Überkreuzung bzw. die spiegelartige Stellung von ganzen Satzteilen oder einzelnen Wörter beschreibt. Ponty hebt vor allem die Dialektik dieser Figur hervor, welche die wechselseitige Beziehung zwischen Differenz und Einheit betont. Das leibliche Subjekt begegnet dem Anderen in einer „Kreuzstellung“, „in einer Beziehung des Übergriffs, Ausgriffs und Austauschs“¹⁰¹

In dieser „Kreuzstellung“ bricht eine dyadische und reversible Bedeutung auf: Das Subjekt hat die Begabung zu sehen, was mit dem Sichtbarsein einhergeht, es hat die Möglichkeit des Tastens, was mit dem Tastbarsein korreliert. Das Subjekt kann einen anderen Menschen verletzen und gleichzeitig verletzbar sein: der Mensch ist in seiner Leiblichkeit ein wahrnehmendes und wahrnehmbares, ein sinnliches und sinnstiftendes Wesen. Der Zugang zum Anderen geschieht durch die binäre Struktur der Leiblichkeit, im Charakter der Ambiguität liegt die Erklärung des transitorischen Austauschs der Leiber: Es ist das „Einrollen des Sichtbaren in den sehenden Leib, des Berührbaren in den Berührenden.“¹⁰²

Das zwischenleibliche Verhalten ermöglicht einen Zugang zum anderen und markiert zugleich seine Abwesenheit. Das Subjekt ist sich selbst nie vollkommen durchsichtig, die Welt selbst hat eine dynamische Struktur, ist eine „offene Totalität“, in der Subjekte sich kreuzen.

IV. Leibliche Intersubjektivität

Unter dem Begriff Intersubjektivität, von lat. *inter*, „zwischen“, und *subiectum*, „das Daruntergeworfene“, ist zunächst die Beziehung, das Verhältnis, die Relation zwischen Personen, Egos, Akteuren zu verstehen.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. S. 187.

¹⁰¹ Bermes, Christian: *Merleau-Ponty zur Einführung*. S. 157.

¹⁰² Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. S. 185.

Phänomenologische Betrachtungen der Intersubjektivität untersuchen zunächst die Bedingungen, durch welche andere Subjekte erfahrbar werden bzw. konstatieren, welche Mechanismen notwendig sind, um überhaupt von einer Beziehung oder Begegnung mit anderen Subjekten sprechen zu können. Die bisherigen Ausführungen über die Phänomenologen Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty haben gezeigt, dass ein Ergründen der Intersubjektivität ein Verständnis der leiblichen Subjektivität voraussetzt, „weil der eigene Leib das Vorgefühl des anderen, die „Einfühlung“ das Echo meiner leiblichen Verfassung ist.“¹⁰³ Darüber hinaus verlangt die Introspektion der Intersubjektivität ein gemeinsames Erfahrungsfeld. Durch die Similarität der leiblichen Struktur bilden der Eigenleib und der Fremdleib eine Zwischenleiblichkeit [incorporité], die sich auf eine gemeinsame Welt bezieht. Die Exploration der Intersubjektivität beginnt folglich im Dialog zwischen Subjekt und Welt: „Intersubjektivität gibt es und entfaltet sich nur im gegenseitigen Verhältnis von weltbezogenen Subjekten.“¹⁰⁴ Ein weiterer wichtiger Aspekt, den vor allem Merleau-Ponty in seinen Analysen zur Fremderfahrung akzentuiert, ist, dass es innerhalb des Selbstverhältnisses eine Fremderfahrung gibt, ein „Außer-sich-Sein“. Das Ego ist sich nicht vollständig durchlässig, sondern erlebt unbekannte und geheimnisvolle Züge seiner selbst. Durch die Tatsache der Selbstentfremdung kann das Ego den anderen als Fremden erfahren.

Um das Gebiet der phänomenologischen Intersubjektivitätstheorien einzugrenzen, wird im Folgenden noch verstärkter auf die faktische Beziehung zwischen leiblichen Subjekten eingegangen. Die leibliche Intersubjektivität wird in den folgenden Ausführungen nicht als eine Kategorie des Wissens aufgefasst, sondern als Prozess einer sozialen Kommunikation¹⁰⁵, die eine ethische Verbindung stiftet. Der Ausdruck „Kommunikation“ ist in diesem Zusammenhang nicht an die verbale Übertragung von Informationen gebunden, sondern an den Ausdruck der Leiblichkeit, die eine Erfahrungsschicht hervorkehrt, die vor allen versprachlichten und reflexiven Bezügen besteht.

Die zentrale These lautet, dass die leibliche Intersubjektivität die Grundlage der ethischen Beziehung bildet. Um den Sinngehalt der Annahme zu untersuchen, werden die Betrachtungen des Phänomenologen Emmanuel Lévinas herangezogen. Für Lévinas bedeutet Phänomenologie die „Erforschung der menschlichen oder zwischenmenschlichen Intrige als Gewebe letzter

¹⁰³ Merleau-Ponty, Maurice: „Der Philosoph und sein Schatten“, in: *Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Hamburg: Meiner 1984, S. 61.

¹⁰⁴ Zahavi, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Wilhelm Fink 2007, S. 89.

¹⁰⁵ Alloa, Emmanuel: *Leiblichkeit*. S. 74.

Erkennbarkeit.“¹⁰⁶ In einem ersten Schritt soll veranschaulicht werden, dass der Leib eine maßgebliche Rolle bei der Konstitution der ontologischen Identität spielt. Lévinas kritisiert an der traditionellen Intersubjektivitätstheorie, dass „stets die Erkenntnis [connaissance] die Ichartige Isolierung durchbricht.“¹⁰⁷ Im Folgenden soll dargestellt werden, dass nicht die Vernunft, sondern die Sinnlichkeit, die sich im Leib entfaltet, das ethische Subjekt hervorbringt.

1. Emmanuel Lévinas: Leibkonzept

*Die erste Beziehung des Menschen zum Sein verläuft über seine Beziehung zum Menschen.
[Emmanuel Lévinas]*

Emmanuel Lévinas' [1905-1995] Philosophie ist besonders von der jüdischen Tradition, der Phänomenologie und dem Strukturalismus inspiriert. Seine Denkweise steht in einer kritischen Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition und der griechischen Begriffsgenerierung. Vor allem das ontologische Seinsdenken erfährt bei Lévinas eine Umkehrung zu einer Ethik des Anderen. In der Antike repräsentiert die Disziplin der Ontologie bzw. der allgemeinen Metaphysik die Grundlage der Wissenschaften. Die Ontologie, die den Ausdruck „Sein“ ergründet, befasst sich mit den Regungen und Aktivitäten des Geistes und beleuchtet vorrangig die Kategorien der Vernunft und Erkenntnis. Nach Lévinas reduziert die Ontologie die Inhomogenität des anderen Menschen immer auf die Selbigkeit eines monadischen Ichs, somit wird seine Andersheit totalisiert. Die Ethik hingegen folgt der Spur der Sinnlichkeit und Nähe und erkundet die Begegnung mit dem Anderen, der stets in seiner Differenz und seinen individuellen Bezügen betrachtet wird. Lévinas Geisteshaltung steht unter einem „extremen Humanismus einer sich verpflichtenden Hinwendung zum Anderen.“¹⁰⁸ Der Sammelbegriff „extremer Humanismus“ richtet sich somit gegen das Primat der sokratischen Ontologie und zeichnet die Ethik als erste Philosophie aus.

A) Leib und Bewusstsein

Lévinas recurriert auf die Leiblichkeit als vorprädikative und vorontologische Verfasstheit des Menschen. Die leibliche Setzung des Menschen ist dabei die ursprüngliche Exegese der Welt: „Unsere Situation im Wirklichen verstehen, heißt nicht, sie definieren, sondern sich in einer affirmativen Gestimmtheit zu befinden; das Sein verstehen, heißt existieren.“¹⁰⁹ Der Leib ist die

¹⁰⁶ Lévinas, Emmanuel zitiert nach: Taurek, Bernhard H. F., in: *Lévinas zur Einführung*. 3. Auflage. Hamburg: Junius 2002, S. 72.

¹⁰⁷ Ebd., S. 54.

¹⁰⁸ Ebd., S. 12.

¹⁰⁹ Lévinas, Emmanuel zitiert nach: Sirovátka, Jakub, in: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg/München: Karl Alber 2006, S. 89.

ursprüngliche Regung des Lebens, er ist Ort und Ereignis, wo sich das *principium individuationes* vollzieht, welches unterstreicht, dass sowohl die Modalität des Ichs als auch die Konstitution der ethischen Subjektivität der Leiblichkeit entwachsen.

Nach Lévinas zeigt sich die Genese des Subjekts am Grundriss des Leibes, die Bildung des Bewusstseins ist dabei eine sekundäre Kategorie:

Das Bewusstsein kann erst dann in Erscheinung treten, wenn sich der Leib aus seiner unaufhörlichen, „Aufzehrung“ der Welt im Genuß löst, um bei sich zu sein und seiner Innerlichkeit Raum zu geben.¹¹⁰

Wie bereits angeführt, zeigt sich bei Husserl die Welt im Bewusstsein. Nach seinen Ausführungen ist der Leib bei jeder Wahrnehmung präsent, respektive mit Ich und Welt verwoben. Durch die transzendente Reduktion bekommt das Ego Zugang zum reinen Bewusstseinsstrom, der Sinngehalt ergibt sich durch die *cogitationes*. Das Ich wird bei Husserl folglich theoretisch, durch die Vernunft konstituiert. Lévinas' Kritik an der phänomenologischen Deutung der Intentionalität bringt der Philosoph Jakub Sirovátka folgendermaßen auf den Punkt:

In der Intelligibilität der Vorstellung (Intelligibilität als vollständige Adäquation des Denkenden an das Gedachte, als Sinn-Verleihung an das Gedachte) verschwindet der Unterschied zwischen dem Ich und dem Gegenstand, zwischen Innen und Außen.¹¹¹

Lévinas setzt Husserls Intentionalität der Vorstellung den Schlüsselbegriff des Genusses [categorie universelle l'empirie] entgegen und hebt hervor, dass die Intentionalität des Genusses in erster Linie nicht die Vorstellung, sondern die Exteriorität fokussiert. Leben definiert sich weder über eine vernunftbegabte Struktur noch kann es in eine formale Logik gegossen werden, sondern realisiert sich durch die leibliche Konstitution des Ichs, im Genuss:

Ich sein, das heißt, so zu existieren, daß man schon jenseits des Seins im Glück ist. Für das Ich heißt „Sein“ weder sich etwas entgegensetzen, noch sich etwas vorstellen, weder sich einer Sache bedienen, noch sie anstreben, sondern sie genießen.¹¹²

Der Leib wird bei Lévinas somit als Quelle des sinnlichen Wahrnehmens und Empfindens deklariert, das Bewusstsein formiert sich erst in einem folgenden Zug.

¹¹⁰ Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*, S. 94.

¹¹¹ Ebd., S. 54.

¹¹² Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. Übers. von. Wolfgang Nikolaus Krewani. 4. Auflage. Freiburg/München: Karl Alber 2008, S. 167.

1.1. Leib und ontologische Identität

Wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affekte klopft. [Immanuel Kant]

Der Leib ist die Voraussetzung für die Entstehung der ontologischen Identität [die Einzigkeit, das Selbe], er ist der primäre und ursprüngliche Ort der Egogenese.

Den Ausgangspunkt dieser These bildet die Frage, wie sich die Art und Weise des Ichs gestaltet, bzw. wie sich eine Identität, „*Ipseitas*“ des Seins herauskristallisiert. Lévinas führt zunächst den Begriff des „anonymen Seins“ ein, das er als [il y a], d.h. „es gibt“ bezeichnet. Das Sein als [il y a] ist gestalt- und namenlos, es ist eine „Erfahrung der Nacht“, eine Präsenz, deren Seinsmodus unbestimmt und bedrohlich ist. Bei dem Ausdruck [il y a] handelt es sich nicht um „etwas“, das bleibt, sondern um die Atmosphäre der Gegenwärtigkeit, die sich wie eine verdichtete Leere zeigt und wie ein Wispern der Stille äußert.¹¹³

Wie kann sich nun durch das unpersönliche und abstrakte [il y a] ein Sein herausbilden, das eine identitäre Gestalt annimmt? Laut Lévinas geschieht die Überwindung des [il y a] durch die leibliche Setzung und Positionierung auf der Welt. Die Leiblichkeit ist die Verortung des egoistischen Subjekts, sie ist Ausgangspunkt des Bewusstseins und Denkens und die Fläche, wo sich Innerlichkeit ereignet. Das Ich, das im Sog des [il y a] seine manifesten Züge und Konturen annimmt, beschreibt Lévinas als Hypostase, als Substanzbildung:

Die Hypostase, das Erscheinen des Substantivs, ist nicht nur das Erscheinen einer neuen grammatischen Kategorie, sie bedeutet die Aufhebung des anonymen „es gibt“, das Erscheinen eines privaten Bereichs, eines Namens.¹¹⁴

A) Der Genuss

Das Ich entwickelt sich nach Lévinas nicht theoretisch, sondern aufgrund einer vorgelagerten Leiblichkeit. Der Mensch lebt primär nicht durch vernünftige Kategorien, sondern „vom guten Essen und Trinken, von der Luft, vom Licht, vom Schauen, von der Arbeit, von den Ideen, vom Schlaf usw.“¹¹⁵ Der Leib ist der eigentliche Besitz des Menschen, in ihm expliziert sich der Vollzug „des Lebens von ...“, der Akt des „Ich kann“: „Ich existiere als Leib, d.h. als erhöht,

¹¹³ Vgl. Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*. S. 43.

¹¹⁴ Lévinas, Emmanuel: *Vom Sein zum Seienden*. Übers. von. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Karl Alber 1997, S. 101-102.

¹¹⁵ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 152.

als Organ, das die Welt erfassen und sich folglich in dieser Welt, von der ich abhängen, technisch realisierbare Zwecke vornehmen kann.“¹¹⁶

Die Inhalte „des Lebens von ...“ sind nicht nur Mittel zum Überleben, der zweckfreie Aspekt äußert sich im Genuss, der sich von der Notwendigkeit löst und in eine Unabhängigkeit mündet, die Glück bedeutet: „Mein Leib ist für das Subjekt nicht nur eine Weise in die Sklaverei zurückgeführt zu werden, von dem abzuhängen, was es nicht ist, sondern eine Weise zu besitzen und zu arbeiten, Zeit zu haben“¹¹⁷. Der Ausdruck des Genusses ist kein hedonistischer Imperativ, vielmehr betont er ein „Erzittern des Ichs“, eine tiefe Annäherung an das Leben, das in der Freude des Genusses liegt, die im Egoismus wurzelt. Das Ego lebt von Dingen, die es liebt und genießt, darin liegt die „letztgültige Beziehung mit der substanziellen Fülle des Seins, mit seiner Materialität“¹¹⁸: Der Mensch entfaltet seine egohafte Identität im Genuss.

B) Bedürfnis [besoin]

Der Mensch hat einen Leib, der Bedürfnisse verspürt, die er durch seine lebendige Existenz befriedigen möchte. Durch das Bedürfnis ist der Leib ein lebendiges Phänomen, das vor aller theoretischer Strukturierung und idealistischer Vorstellung existiert: „Der nackte und bedürftige Leib ist seinem Wesen nach, der Umschlag der Vorstellung in Leben“¹¹⁹. Die Fähigkeit zu genießen, liegt in einem bedürftigen Leib. Der Mensch empfindet Glück, wenn seine Bedürfnisse, die weder Mangel noch Hindernis oder Defizit sind, befriedigt werden: „Das Glück besteht nicht in der Abwesenheit von Bedürfnissen, deren Tyrannei und Zwangscharakter man anklagt, sondern in der Befriedigung aller Bedürfnisse.“¹²⁰

Durch die Bedürfnisse erfährt der Mensch zwar eine Abhängigkeit von der Welt, die allerdings im Genuss, in der Befriedigung aufgehoben wird. Die Existenz des Menschen realisiert sich durch den Leib, die Essenz ist dabei nicht vorprädikativ, sondern mit dem Genuss ausgerüstet, d.h. mit der konkreten Weise „des Lebens von ...“. Das Bedürfnis manifestiert sich materiell, lebt von dem Drang befriedigt zu werden, ist endlich und im Bereich des Realen angesiedelt. Das Glück resultiert aus der Befriedigung der Bedürfnisse und ist deshalb so bedeutungsvoll, da es die Grundlage der Innerlichkeit schafft und das Ich sich auf der Welt positionieren kann.

¹¹⁶ Ebd., S. 163.

¹¹⁷ Ebd., S. 162.

¹¹⁸ Ebd., S. 188.

¹¹⁹ Ebd., S. 179.

¹²⁰ Ebd., S. 160.

C) Das Leben von ...“ : Das Elementale

„Das Leben von ...“ bezeichnet Lévinas auch als Genuss des Elementalen, das eine Sphäre umkreist, die nicht beherrschbar ist und auf keinen definierten Horizont zeigt. Das Elementale, beispielsweise das Wasser, die Erde, die Luft, das Licht etc., weicht von den Dingen ab, es kennt keinen Fixationspunkt, sondern ist in seiner Dichte und Tiefe, Inhalt ohne Form. Lévinas bezeichnet das Element als reine Qualität.¹²¹ Der Wirkungsbereich des Elementalen ist für den menschlichen Intellekt nicht zugänglich, sondern kann nur durch den Genuss erlebt werden, deshalb werden die Dinge zuerst genossen, bevor sie sich im Erkenntnisvermögen manifestieren.

Der Leib ist die primäre Art des „Bei-sich-Seins“ [chez soi]. Dieses Fundament ist der Ausgangspunkt, der in den Bereich des Wohnens übergeht, des „Bei-sich-zu-Hause-Seins“. Der Mensch bleibt dem Elementalen bis zu einem gewissen Grad ausgesetzt, deshalb schafft er sich eine Bleibe, einen Wohnsitz, um sich vor der Dynamik und der Macht des Elementalen zu schützen: „Der Mensch hat die elementalen Kräfte nur besiegt, indem er dieses auswegslose Innensein durch den Wohnsitz, der ihm eine Extraterritorialität gewährt, überwunden hat.“¹²² Das Glück des Genusses ist durch die Unsicherheit des Elementalen gefährdet, es ist unter dem Intervall der Zeit zu sehen, als Verschiebung. Das Ich kann sich durch das Wohnen in seiner Bleibe sammeln und schützen: „Das Haus stellt sich also als eine Verlängerung, Ausweitung der Leiblichkeit, als eine Außenhaut der Leibes dar.“¹²³ Das Wohnen wird zur Voraussetzung der ökonomischen Existenz: „Die Innerlichkeit, die sich konkret durch das Haus vollzieht, bedeutet einen Übergang zum Akt: der Mensch wird befähigt zu arbeiten und zu besitzen.“¹²⁴ Durch die Arbeit und den Besitz wird das wilde Elementale eingedämmt und beherrscht, „unter der Hand“ wird es geformt und gebildet.

D) Egoismus und Trennung

Wie bereits angeführt geschieht „das Leben von ...“, der Genuss des Elementalen durch den Leib, der nicht die Bewegung des Bewusstseins, sondern autonom ist. Lévinas bezeichnet den Leib auch als „ontologisches Ereignis der Trennung“. Der Egoismus, der sich im Glück des Genusses zeigt, ist kein pejorativer Begriff in Bezug auf eine moralische Kategorie, sondern verweist auf die Tatsache, dass das Ich zunächst getrennt ist. Lévinas bezeichnet diesen Zustand

¹²¹ Vgl. Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*, S. 68 ff.

¹²² Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 186.

¹²³ Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*, S. 84.

¹²⁴ Ebd., S. 85.

als [A-nomie]. Die Trennung bezeichnet das vereinzelte Ich, „das-für-sich-allein-sein“. Das Individuum kann den Genuss nur selbst wahrnehmen, es ist nicht substituierbar: „Der Genuss ist ein Zurückziehen in sich, eine Involution.“¹²⁵ Das Glück, das dem Genuss entspringt, bildet den Kern der Individuation: „Der Genuss vollzieht die atheistische Trennung [...], die Trennung ist kein Schnitt im Abstrakten, sondern die Existenz eines autochthonen Ich bei sich zu Hause.“¹²⁶ Das Ich ist durch die individuelle Bedürfnisbefriedigung zunächst in sich ansässig und losgelöst bzw. steht in einer bestimmten Distanz zur Welt, in einer Entfernung zum Anderen. Die Spaltung zwischen Innerlichkeit und Exteriorität ist allerdings notwendig, um das Motiv der Unendlichkeit zu rechtfertigen. Die Trennung ist nach Lévinas die äußerste Struktur des Seins und die Besonderheit der eigentlichen Unendlichkeit.¹²⁷ Der Begriff des Egoismus ist in diesem Zusammenhang, wie gesagt, nicht negativ konnotiert, sondern als „vormoralisch“ zu lesen, als unschuldig, weil er sich nicht gegen andere kehrt, sondern einfach nur selbstgenügsam ist. Im Genuss spürt sich der Mensch in seiner Singularität, die grundlegend für die Setzung seines Ich ist und als Bedingung für eine Beziehung zum Anderen gilt.

E) Sinnlichkeit

Das elementare und genuine Wesen des Menschen besteht in seiner sinnlich-leiblichen Verfasstheit: „Die Sinnlichkeit ist die eigentliche Enge des Lebens, die Naivität des unreflektierten Ich, jenseits des Instinkts, diesseits der Vernunft.“¹²⁸ Durch die Sinnlichkeit [sensibilité] kann der Leib das Elementale empfangen und das Glück des Genusses empfinden: „Die Sinnlichkeit ist eine Weise des Menschen, sich im Sein vorzufinden und das Sein zu genießen, in den Elementen zu baden, die ihn als Ich konstituieren.“¹²⁹ Die Sinnlichkeit wurzelt in der Affektivität, sie ist vorreflexiv, gegenwärtig und beinhaltet daher einen unmittelbaren und naiven Zug, welcher der intellektuellen Domäne vorerst verschlossen bleibt: „Die Sinnlichkeit, deren Wesen sich im Genuss entfaltet, ereignet sich gerade als Möglichkeit zu sein, ohne etwas von der Erweiterung des Hungers bis hin zur Sorge um die Erhaltung zu wissen.“¹³⁰ Die Sinnlichkeit stellt sich weder die Frage nach der Unendlichkeit, noch verlangt sie eine Form der Erkenntnis, sondern begnügt sich mit der Flüchtigkeit, mit dem Erreichen eines Endpunktes, der in der Befriedigung der Bedürfnisse liegt.

¹²⁵ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 165.

¹²⁶ Ebd., S. 160.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 145.

¹²⁸ Ebd., S. 196.

¹²⁹ Staudigl, Barbara: *Emmanuel Lévinas*. Göttingen: Ruprecht 2009, S. 40.

¹³⁰ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 190.

1.2. Leib und ethische Subjektivität

Der Leib ist die Erhebung, aber auch das ganze Gewicht der Setzung [Emmanuel Lévinas]

Die Ambiguität des Leibes konstituiert das ethische Subjekt: „*Leib sein*, das heißt einerseits, *sich halten*, Herr seiner selbst sein, und andererseits, sich auf der Erde halten, im *Anderen* sein und dadurch mit seinem Leib belastet sein.“¹³¹

Wie bereits angeführt, ist der Leib die Keimzelle der Innerlichkeit. Das Glück des Genusses verwirklicht sich durch den Leib, wodurch sich das Ich bildet bzw. woraus es seine Identität erwirbt. Der Leib ist dabei „weder Hindernis, das der Seele entgegensteht, noch Grab, das sie gefangen hält, vielmehr das, wodurch das Ich die Empfänglichkeit selbst ist.“¹³² An diesem Punkt stellt sich die Frage, durch welche Eigenschaft sich das monadische Ich, das sich in seinen egoistischen Bedürfnissen gefällt, zum ethischen Subjekt erhebt.

Die leibliche Existenz bewegt sich immer auf einem doppelten Boden: Einerseits verschafft sie dem Menschen eine Autorität über das Elementale, bzw. die Möglichkeit in Bewegung und tätig zu sein sowie für das ökonomische Leben aufzukommen, andererseits zeichnet sich in ihr die Verwund- und Verletzbarkeit und schließlich der menschliche Zerfall ab: Der Leib ist sowohl die Achse als auch die Kreuzung physischer Übergänge, im Kern „bezeugt das Leben diesen immer möglichen Umschlag vom Herrschaftsleib zum knechtischen Leib, von der Gesundheit in die Krankheit.“¹³³

Die leibliche Existenz lebt durch die Zweideutigkeit, die in der Sinnlichkeit aufbricht: Im Genuss geschieht die egoistische Trennung und die Setzung des Ichs, gleichzeitig spiegelt sich darin auch das Gegenteil, das Ausgesetztsein des Ichs. Durch die Exposition erlebt das Subjekt eine tiefgehende Verwundbarkeit. Die sinnliche Dialektik durchzieht den Menschen, sie besagt primär, dass ein Wesen, das genießen will, sich öffnen muss, und markiert zugleich, dass ein offenes Wesen verwundbar ist. Die Ambivalenz der Sinnlichkeit ist permanent anwesend, die Alternanz von aktiv und passiv, von Setzung und Aussetzung ergreift das Ego. Leiblichkeit bedeutet daher sowohl Freiheit und Ermächtigung als auch Bedürftigkeit und Passivität. Die leibliche Existenz lebt durch die Uneindeutigkeit und inkarniert zwei widersprüchliche

¹³¹ Ebd., S. 237.

¹³² Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von. Thomas Wiemer. Freiburg/München: Karl Alber 2011, S. 242.

¹³³ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 237.

Facetten: Einerseits verwaltet sie das Element, andererseits hängt sie an ihm, wie ein Gefangener an der Fessel.

Die Verletzlichkeit des Subjekts ist die Öffnung zum anderen Menschen, sie ist durch den Leib erlebbar: Der Spalt zur Exteriorität zeigt sich in der Bedrohung durch ein anonymes Sein [il y a], in der Einsamkeit, im Leiden und in der Begegnung mit dem Tod.

Eine Form der Verwundbarkeit ist das „anonyme Sein“ [il y a], darin gibt es ein Geschehen, das nicht determiniert bzw. nicht absolutistisch kontrollierbar ist und dadurch das Subjekt bedroht. Der Mensch trifft auf ein „anonymes Sein“, das „dem Schweigen der unendlichen Räume,“¹³⁴ dem Funken der Leere bis zu einem gewissen Grad ausgeliefert ist. Der Mensch wird mit einem Schatten konfrontiert, der sich als substanzloses Etwas zeigt, der nicht objektiviert und begrifflich erfasst werden kann, dies drängt ihn in die Ohnmacht und beeinträchtigt seine Orientierung. Durch die Sammlung des Ichs in der Bleibe und die Arbeit, welche die existentielle Unsicherheit verringert, erbeutet der Leib Zeit. Das Zeitintervall, das durch den Aufschub eintritt, ist die Genese der Freiheit und des Bewusstseins. Durch die zeitliche Frist kann der Leib den elementaren Bedrohungen einigermaßen entweichen.

Erlebt das Subjekt Einsamkeit, so ist das eine Weise des Ausgesetztseins. Die Einsamkeit ist nicht der Riss aus einer menschlichen Verbundenheit oder als Entzug der Anwesenheit von anderen Menschen zu verstehen, sondern sie ist ein konkreter Seinsmodus des Existierens. Das Ego ist durch die Trennung zunächst „mit sich“, d.h. Monade:

Die Einsamkeit des Subjekts rührt her von seinem Verhältnis zum Sein, dessen Herr es ist. Diese Herrschaft über das Sein ist das Vermögen anzufangen, von sich auszugehen; von sich auszugehen, nicht um zu handeln, nicht um zu denken, sondern um zu sein.¹³⁵

Das Subjekt erfährt in der Einsamkeit seine Isolation und partikuläre Materialität, der Bedürfnisse entwachsen, die sich nicht nur als Genuss und Herrschaft zeigen, sondern auch eine Notwendigkeit und Abhängigkeit spiegeln. „Die Einsamkeit ist nicht deshalb tragisch, weil sie Entzug des anderen ist, sondern weil sie in die Gefangenschaft ihrer Identität eingeschlossen ist, weil sie Materie ist.“¹³⁶ Lévinas ist darüber hinaus der Ansicht, dass die Einsamkeit nicht durch eine intellektuelle Denkleistung überwunden werden kann, vielmehr ist sie eine

¹³⁴ Staudigl, Barbara: *Emmanuel Lévinas*. S. 53.

¹³⁵ Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 2003, S. 40.

¹³⁶ Ebd., S. 31.

Fragilität, die dem Ego immanent ist. Die Einsamkeit wird spürbar als „Ausgesetztheit an den eben dadurch unsichtbaren, verführten, immer gewaltsamen Tod.“¹³⁷

Eine weitere Vulnerabilität, die Lévinas nennt, ist das Leiden und der Schmerz. Durch diese Zustände erlebt das Ego eine Passivität, welche die Möglichkeiten zu Sein verschüttet, die das Ego in die Ohnmacht versenkt und in eine Konstitution drängt, in der sich der Sinn zersetzt und auflöst. Das Leiden und der Schmerz nageln das Subjekt auf die reine Gegenwart, sie greifen ihn an und rauben ihm dadurch seine Souveränität: „Die ganze Schärfe des Leidens liegt in der Unmöglichkeit des Ausweichens. Sie ist die Tatsache in das Leben und in das Sein hinein in die Enge getrieben zu sein.“¹³⁸ Befindet sich das Subjekt in einer schmerzvollen Verfassung, so vergegenwärtigt sich in ihm die tiefe Wahrheit der menschlichen Vergänglichkeit, das unentrinnbare Ereignis des Todes.

Der Tod ist die Radikalisierung des Schmerzes und des Leidens. Die Konfrontation mit dem Tod wirft das Subjekt in ein Vakuum, in dem es weder etwas erkennen noch wissen kann. Der Gedanke an den Tod geschieht nicht über die Gesetze der Epistemologie, sondern über die Angst, die sich aus Spekulationen nährt. Das Subjekt gelangt im Angesicht des Todes an das Ende der eigenen Kontingenz, des Vermögens etwas entwerfen zu können, der Fähigkeit das eigene Leben zu überleben. Das Wissen um die Unaufhebbarkeit des Todes beinhaltet einen doppelten Sinn: Einerseits zeigt sich im Spiegel der Endlichkeit die Sterblichkeit, andererseits verweist gerade die Vergänglichkeit auf eine Zeitspanne, die sich zwischen die Gegenwart und den zukünftigen Tod schiebt und in der das Subjekt gestalterisch eingreifen kann.

Die charakteristische Doppelstruktur der Sinnlichkeit, die sowohl die Empfänglichkeit im Genuss als auch die Verwundbarkeit impliziert, kann das ethische Subjekt generieren. Die Betonung liegt hier auf das „Können“, denn das Subjekt kann sich einer Ethik auch widersetzen bzw. verschließen. Für den ethischen Gedanken bleibt das Genießen, als Form der Sinnlichkeit, zentral, da es die Innerlichkeit begründet, d.h. den Kern der Identität bildet:

Nur ein als Ich konstituiertes Subjekt kann dem Anderen und seinem Appell, kann dem Anspruch dieser Exteriorität standhalten, ohne absorbiert, ohne in seinen Grundfesten erschüttert zu werden.¹³⁹

¹³⁷ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. S. 130.

¹³⁸ Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. S. 42.

¹³⁹ Staudigl, Barbara: *Emmanuel Lévinas*. S. 59.

Der eigentliche Berührungspunkt zum Anderen ist für Lévinas das Moment der eigenen Verletzlichkeit: sie ist eine Empfindlichkeit, die unter die materielle Hülle geht sowie „Entblößung über die bloße Haut hinaus, bis zur tödlichen Verletzung, Entblößung bis zum Tod, Sein als Verwundbarkeit.“¹⁴⁰ Die Sinnlichkeit, die unbegrenzt und anarchisch ist, öffnet das Subjekt auf ein Draußen. Durch diese Öffnung kann es von einem anderen Menschen berührt oder verwundet werden: In der menschlichen Vulnerabilität liegt der Zugang zum Anderen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich sowohl die ontologische Identität als auch das ethische Subjekt auf der Grundlage eines sinnlichen Leibes entwickeln. Der Leib wird somit zum Schnittpunkt der Ichmetamorphosen und zur Siedlung des ethischen Geschehens.

V. Ethik der getrennten Leiblichkeit

1. Leib und Antlitz

Die Beziehung zum Anderen ereignet sich im Von-Angesicht-zu-Angesicht: „Das Antlitz ersucht und gebietet mir. Seine Bedeutung ist eine signifikante Anordnung.“¹⁴¹

Lévinas versteht unter dem Begriff Leib [le corps] das Zusammenfließen von biologischen und psychologischen Komponenten sowie die Einheit von Spontaneität und Passivität, die im Selbst erfahren wird. Wie bereits angeführt, entspringt das ethische Subjekt der Sinnlichkeit, die sich im Leib als Genuss und Verwundbarkeit entfaltet und den Ort der Transitivity, der ethischen Beziehung markiert, die im philosophischen Gedankengerüst von Lévinas eine sublimale Stellung einnimmt: „Die soziale Beziehung selbst ist keine beliebige Beziehung, eine unter vielen anderen, die im Sein vorkommen können, sondern das letztgültige Geschehen des Seins.“¹⁴² Der Begriff „Sein“ verweist in einem traditionellen Verständnis auf eine absolute Entität. Lévinas siedelt die zwischenmenschliche Beziehung „Jenseits des Seins“ an, womit er unterstreicht, dass die Identität, das Selbe, die Einzigkeit des Subjekts und insbesondere die Andersheit des Anderen ihre ethische Legitimation finden.

Anders als bei Husserl lässt sich die Intersubjektivität bei Lévinas nicht durch die Vernunft begreifen. Auch gegen Pontys Konzeption der Intersubjektivität, die im Moment der Zwischenleiblichkeit besteht, in der Verschmelzung von Ego, Subjekt und Welt zu einem

¹⁴⁰ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. S. 51.

¹⁴¹ Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo / Emmanuel Lévinas*. Übers. von. Dorothea Schmith. 2. Auflage. Wien: Passagen-Verlag 1992, S. 75.

¹⁴² Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 320.

einziges Organ, wendet Lévinas ein, dass nicht das Geflecht der Leiber, sondern gerade die Trennung zwischen dem Ego und dem Anderen von zentraler Bedeutung ist.

Das Ich ist bei Lévinas nicht vereint und altruistisch, sondern zunächst separiert und egoistisch. Die Trennung ist die Voraussetzung für die Exteriorität, für die Idee des Unendlichen, welche die Beziehung zum Anderen ermöglicht. Mit Heidegger postuliert Lévinas die Autonomie der ontologischen Identität:

Die zur Transzendenz des Daseins gehörige Egoität ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Du existieren und eine Ich-Du-Beziehung existent sein kann.¹⁴³

Ist die Konstitution der Identität, die Innerlichkeit etabliert, so stellt sich in einem folgenden Schritt die Frage, wie das Ich aus seiner monadologischen Struktur ausbrechen und wie der Andere in das Ich einbrechen kann, bzw. wie das Bewusstsein einer Exteriorität¹⁴⁴ überhaupt denkbar wird. Die Türen der Innerlichkeit zu öffnen, um das Ich, das im Sein verharret, zu befreien, seine Identität zu spalten und seinen Egoismus zu verdünnen, kann nur über den Weg der Affektivität und durch die Anwesenheit des Anderen erfolgen. Nach Lévinas ist ein Heraustreten aus sich [sortir de soi] nur durch die Epiphanie¹⁴⁵, durch die Erscheinung des Antlitzes¹⁴⁶ [visage] des Anderen möglich, welches das Ich auffordert, ihm Einlass zu gewähren, sich um ihn zu kümmern und Verantwortung zu übernehmen.

Das Ich begegnet dem Anderen unmittelbar durch seine leibhafte Erscheinung. Der Ort der Sichtbarkeit ist das Antlitz, das „Entgegenblickende“, das eine Wechselseitigkeit impliziert: „Das Gesicht [Antlitz] ist nicht nur das, was vom Anderen gesehen wird, sondern es ist auch das, von dem das Sehen des Anderen ausgeht.“¹⁴⁷ Auch Maurice Merleau-Ponty bezeichnet das Gesicht [Antlitz] als sakrales Wesen, als Zentrum der menschlichen Expression. Nach Lévinas ist das Antlitz Ausdruck eines Mangels und einer Bedürftigkeit. Die Augen sind eine Öffnung, in der sich das tiefe Wesen eines Menschen spiegelt, denn „richtig angeschaute Augen drücken

¹⁴³ Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Held, Klaus [Hg.]. Frankfurt am Main: Klostermann 1978, S. 241.

¹⁴⁴ Exteriorität: von lat. *exterior*, „Äußeres, Außenseite, Oberfläche“. Der Begriff der Exteriorität, das Außerhalb-seiner-Selbst-Sein bildet das Pendant zum Ausdruck der Innerlichkeit.

¹⁴⁵ Epiphanie: von griech. *Epiphanéia*, zu *epiphainestai*, „sich zeigen, erscheinen, plötzlich sichtbar werden.“

¹⁴⁶ Übersetzt man das französische Wort [visage] so erhält man im deutschen zwei Bedeutungen: Einerseits bezeichnet [visage] das Gesicht, das physiognomische Erscheinungsbild eines Menschen, andererseits verweist der Begriff auf den mhd. Ausdruck *Antlitze*, „das Entgegenblickende“. In der Übersetzung findet sich auch das Wort „Blick“, von mhd. *Blic*, „Glanz, Blitz der Augen“. Die heutige Bezeichnung „Blick“ für Sehen, kurzes Hinschauen, entwickelt sich aus der ursprünglichen Bedeutung, „leuchten, ansehen“.

¹⁴⁷ Taurek, Bernhard H. F. : *Emmanuel Lévinas zur Einführung*. S. 66.

eine Person aus, bei der sich gleichsam das Äußere zurückzieht, um der Person selbst Platz zu machen.“¹⁴⁸ Durch das Antlitz dringt die unentbehrliche Einzigartigkeit des Menschen, in ihm manifestiert sich seine Andersheit.

Lévinas unterstreicht, dass das Antlitz keine sichtbare Silhouette annimmt, sondern eine Form, die das plastische Bild durchbricht.¹⁴⁹ Wenn ein Subjekt die materielle Oberfläche eines anderen Menschen wahrnimmt, seine Gesichtszüge, Augenform, Symmetrie, Hautfarbe und seine Körperlandschaften sinnlich erfährt, dann wird die Person zu einer Ansammlung von Inhalten, zu einem beschreibbaren Objekt degradiert. Das Besondere am Antlitz ist, dass es im eigentlichen Sinne nicht gesehen oder bestimmt werden kann und sich folglich nicht auf ein äußeres Erscheinungsbild reduzieren lässt: „Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein.“¹⁵⁰

Das Antlitz ist Koinzidenz und Rückzug zugleich, weshalb es phänomenal schwierig auszuloten ist:

Das Gesicht ist gerade das Ausbleiben der Phänomenalität. Nicht weil es für das Erscheinen zu roh oder zu heftig wäre, sondern weil es in einem bestimmten Sinn zu schwach ist, Nicht-Phänomen, weil „weniger als Phänomen“.¹⁵¹

Das Antlitz ist kein starres Portrait, sondern Ausdruck einer dynamischen und vitalen Gegenwärtigkeit: „Während das Phänomen bereits Bild ist, Manifestation, die gefangen ist, in ihrer plastischen und stummen Form, ist die Epiphanie des Antlitzes lebendig.“¹⁵² Das Subjekt kann sich im eigentlichen Sinne keine Vorstellung vom Anderen machen, er lässt sich nicht intellektuell einholen, sondern entweicht seinem illustrativen Körperbild:

Diese Weise besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als ein Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er hinterlässt, überschreitet es die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß des Ideatums ist – die adäquate Idee.¹⁵³

¹⁴⁸ Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*. S. 151.

¹⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 150.

¹⁵⁰ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 277.

¹⁵¹ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. S. 153.

¹⁵² Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Krewani, Wolfgang Nikolaus [Hg.]. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1983, S. 221.

¹⁵³ Lévinas Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 63.

Das Antlitz ist nicht Materie, Sujet oder Objekt, sondern es beherbergt die Andersheit. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass das Phänomen der Andersheit im Ich selbst erwacht, dies bedeutet, dass das Ich nicht identisch mit sich ist, sondern durch die Erfahrung der Entbehrung immer auch die Erfahrung des Anderen, des Fremden mit sich selbst macht. Ein Ich ist nicht nur der Welt, den anderen Menschen, sondern auch sich selbst ausgesetzt: „Das Ich, das denkt, hört sich nämlich denken oder erschrickt vor seinen Tiefen und ist sich selbst ein Anderer.“¹⁵⁴ Die Transzendenz des Anderen besteht in seiner Andersheit, in seiner Fremdheit. Der Fremde ist ausgesetzt, aber auch exotisch und geheimnisvoll: Er ist der Freie, der sich im Draußen bewegt und lebt, der nicht beheimatet und eingebunden ist: „Die Fremdheit, die Freiheit ist, ist auch Fremdheit als Elend. [...] Die Nacktheit seines Antlitzes setzt sich fort in der Nacktheit des Leibes, der friert und sich seiner Nacktheit schämt.“¹⁵⁵

Der unbedeckte Körper ist die Verlängerung des entblößten Antlitzes, an seiner Hülle, an seiner faltigen Haut wird die menschliche Vulnerabilität und Vergänglichkeit sichtbar.

Das Antlitz ist autonom und drückt seine Andersheit dadurch aus, dass es sich als nacktes Sein zeigt. Die Nacktheit verweist nicht auf einen unbedeckten Körper oder auf eine freie Haut, sondern bezeichnet eine innere und reine Offenheit, die zwar für das Auge unsichtbar ist, die das Subjekt jedoch treffen, berühren und verwunden kann. Bevor sich die Menschen optisch wahrnehmen, die körperhafte Apparenz nach den Gesetzen der Ästhetik beurteilen, müssen sie die Verwund- und Verletzbarkeit anerkennen: „Die Nacktheit des Antlitzes ist Blöße, Mangel. Den Anderen anerkennen, heißt, einen Hunger anerkennen. Den Anderen anerkennen – heißt geben.“¹⁵⁶

Die Fremdheit des Anderen ist für das Verhältnis zwischen dem Selben und dem Anderen konstitutiv, weil sie die Trennung bestätigt, in der sich beide befinden: Eine ethische Beziehung ist nach Lévinas nur zwischen zwei getrennten Wesen, die einander fremd und für sich frei sind, möglich.

Aus der Darstellung ergibt sich folglich, dass Lévinas unter dem Ausdruck „Antlitz“ nicht die materielle Fassade meint, sondern das menschliche Wesen, das durch die Augen und Haut schimmert und einen ethischen Anspruch ausdrückt. Der Andere wird bei Lévinas der freie

¹⁵⁴ Ebd., S. 40.

¹⁵⁵ Ebd., S. 102.

¹⁵⁶ Ebd., S. 103.

Fremde, der dem Subjekt mit seinem kahlen Sein entgegenblickt und es auffordert, ihn zu achten.

2. Leib und Moralität

Jedes Gesicht ist ein Berg Sinai, der den Mord verbietet. [Paul Ricoeur]

Die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen macht das Ego zu einem moralischen Subjekt: „Das Antlitz ist exponiert, bedroht, als würde es zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das Antlitz das, was uns verbietet zu töten.“¹⁵⁷

Nach Lévinas entsteht das moralische Bewusstsein aus der Unmittelbarkeit des Von-Angesichts-zu-Angesichts [face-à-face]. Hinter den plastischen Zügen des Gesichts verbirgt sich die fragile Existenz des Menschen, der in seiner Verletzlichkeit den Anderen auffordert, Verantwortung für ihn zu übernehmen. Die Verantwortung erwächst der Passivität, welche die radikale Erfahrung der Exposition kennzeichnet. In der leiblichen Begegnung befinden sich die Subjekte schon in einer moralischen Situation, in der sich die extreme Aussetzung abzeichnet. Der Blick des Anderen ist der Appell an das Subjekt, seine Andersheit anzuerkennen und sich für ihn einzusetzen. Die moralische Forderung tritt nicht zu den kategorialen Tätigkeiten des Ich hinzu, um sie zu ordnen, einem Urteil zu unterwerfen oder eine Norm zu erstellen, sondern konfrontiert das Ich mit sich selbst:

Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst; sie leert mich unaufhörlich, indem sie mir so unaufhörlich neue Quellen entdeckt.¹⁵⁸

Im Gegensatz zu Heidegger, der den Begriff der Wahrheit mit den Wörtern „Entbergung“ und „Enthüllung“ besetzt, führt Lévinas an, dass sich Wahrheit im Von-Angesicht-zu-Angesicht ereignet: dort, wo Menschen in Relation treten. Das Ereignis ist bei Lévinas keine geschichtliche Figur, sondern übersetzt das Antlitz: „Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist keine Modalität der Koexistenz [...], sondern das ursprüngliche Ereignis des Seins.

Wie bereits angeführt, erscheint der Andere als Antlitz, das keine inhaltliche Modalität ausdrückt, sondern jeder Darstellung, jedem Blick und jeder Frage vorausgeht. Das Antlitz lebt weder von einem historischen und kulturellen Bezugsrahmen noch lässt es sich in ein soziales System einbetten. Das Antlitz hat eine immanente Bedeutung, die „losgelöst“ von einer weltlichen Semantik besteht: „Der Andere kommt uns nicht nur als Kontext entgegen, sondern

¹⁵⁷ Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. S. 65.

¹⁵⁸ Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*. S. 219.

unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst.“¹⁵⁹ Die Präsenz des Anderen ist ein nicht reduzierbares und evidentes Ereignis. Die unmittelbare sinnliche Erfahrung des Anderen ist das Spüren seiner Nähe, in der sich die „Beziehung der Berührung“ zwischen getrennten Subjekten abwickelt und sich „die heimliche Geburt“ der Intersubjektivität ereignet: „Die Nähe ist keine räumliche Kategorie, sondern eine ethische: Sie ist Ausdruck der ethischen Innerlichkeit, die sich leiblich konkretisiert.“¹⁶⁰ Die Haut ist sowohl das sinnlich-leibliche Bindeorgan zur Außenwelt, als auch eine offene Angriffsfläche.

A) Das Sagen

Die Relation zum Seienden sei Anrufung eines Antlitzes und schon Wort, sie sei mehr Beziehung zu einer Tiefe, als zu einem Horizont. [Emmanuel Lévinas]

Die Unmittelbarkeit des Von-Angesichts-zu-Angesichts stiftet die ethische Beziehung. Was ereignet sich, wenn das Antlitz des Anderen in das Wahrnehmungsfeld tritt?

Die Augen, die unverhehlbare Sprache der Augen brechen durch die Maske hindurch. Das Auge leuchtet nicht, es spricht.¹⁶¹

Das Antlitz des Anderen ist ein sprechendes Ich, sein Ausdruck ist das erste Wort, welches das plastische Bild übersteigt: „Das Antlitz ist der Signifikant, der an der Spitze eines Zeichens auftaucht, wie die Augen, die dich ansehen.“¹⁶² Lévinas unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem Sagen [dire] und dem Gesagten [dit]: „Der Rückgang zum Sagen [le dire] ist die phänomenologische Reduktion, die dorthin führt, wo das Nicht-beschreibbare sich beschreibt.“¹⁶³ Dies bedeutet, dass sich das Sagen in der Expression des Antlitzes manifestiert und sich äußert, bevor es im eigentlichen Sinne spricht. Im Sagen wird eine Schicht freigelegt, die nicht auf eine bloße Information reduziert werden kann, sondern eine Immanenz und Verwundbarkeit ausdrückt.

Das Gesagte ist verbalisiert, begrifflich festgelegt und folgt einer logischen Anordnung von Zeichen. Durch die Rede, die ethische Form des Sagens, wird die Sprache vorerst aus der Subordination des Intellektuellen entlassen. Im Vordergrund stehen nicht die syntaktischen Anordnungen und grammatischen sowie semantischen Ausdrücke, sondern das Fundament der Sprache als menschliches Ereignis:

¹⁵⁹ Ebd., S. 220.

¹⁶⁰ Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*. S. 182.

¹⁶¹ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 89.

¹⁶² Ebd., S. 258.

¹⁶³ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. S. 69.

Die Sprache gehört nicht zu den Beziehungen, die in den Strukturen der formalen Logik wiedergegeben werden können. Sie ist Berührung durch einen Abstand hindurch, Beziehung mit dem, was nicht berührt, Beziehung durch eine Leere hindurch.¹⁶⁴

Die ursprünglichste Form der Sprache geschieht im Sagen. Lévinas richtet sich somit gegen die Annahme einer begrifflichen Sphäre, die absolute Andersheit des Anderen zeigt sich in der Sprache, die nur eine Annäherung darstellt. Das Antlitz des Anderen, das sich in der Unmittelbarkeit des Sagens ausdrückt, geschieht in der Sinnlichkeit und vermittelt eine ethische Forderung: Das Sagen drückt sich im Gesagten aus. Das eigentliche Wort, das Gesagte wird dadurch ergriffen, dass es dem Sagen assistiert und es beschützt. Würde sich der Mensch nur auf das Gesagte verstehen, ginge eine wesentliche Sinnschicht verloren, welche eine unersetzliche Nähe zum Anderen stiftet.

Die Sprache beginnt bei Lévinas folglich nicht im verbalisierten Transfer einer Mitteilung, sondern in der Haltung, die das Subjekt dem Anderen zeigt:

Das Werk der Sprache ist ein ganz anderes: Es besteht darin, mit einer Nacktheit in Beziehung zu treten, die von aller Form entblößt ist, aber durch sich selbst einen Sinn hat.¹⁶⁵

Dies bedeutet, dass im Sagen eine fundamentale und tiefere Bedeutung liegt, die der Sinnrede vorangeht. Die Sprache dient nicht der Vernunft, sondern ist die ethische Fundierung der Vernunft: „Die Rede bedingt das Denken, denn das erste Intelligente ist nicht ein Begriff, sondern eine Intelligenz.“¹⁶⁶

Welche Botschaft dringt durch das sprechende Antlitz des Anderen? Ursprünglich besagt das Antlitz „Du wirst keinen Mord begehen“ [tu ne commentras pas de meurtre]. Das ethische Postulat ist allerdings kein ontologisches Gesetz. Das Antlitz ist nicht im Bereich des intentionalen Zugriffs, da sich Andersheit des Anderen nicht assimilieren und in ein System integrieren lässt. Aus diesem Grund steht das Subjekt dem Anderen vielleicht allergisch gegenüber: Durch die Gegebenheit, dass sich der Andere nicht vereinnahmen und in ein definiertes Vorstellungsbild zwingen lässt, spürt das Subjekt womöglich eine Unsicherheit und Fremde, welche die Angst vor dem Zusammenbruch der eigenen Sinn- und Weltbezüge nährt.

¹⁶⁴ Lévinas Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 249.

¹⁶⁵ Ebd., S. 101.

¹⁶⁶ Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*. S. 162.

Das Antlitz ist ambivalent, es ist Entzug und gleichzeitig Überschuss: Einerseits öffnet sich die Möglichkeit, einen Gewaltakt auszuführen, die Versuchung, einen Mord zu begehen, andererseits meldet sich ein ethischer Widerstand, der ein Verbot des Tötens ausspricht. Dies bedeutet, dass Ethik und Gewalt gleichursprünglich sind: „Der Andere ist das einzige Seiende, das ich kann töten wollen.“¹⁶⁷

In der menschlichen Begegnung negiert die absolute Andersheit die Selbstbestätigung. In der Bedrohung der eigenen Vernichtung reagieren Subjekte oft mit Gewalt, die, zugespitzt, bis zum Töten verleiten kann. Das Ethische zeigt sich im Widerstand gegen die Gewalt und den Mord. Im Antlitz des Anderen gibt es eine Höhe, eine Erhabenheit, welche die eigene Daseinsebene übersteigt. Der Andere ist keiner, der mit „du“ angesprochen wird, sondern mit einem distanzierten „Sie“. Lévinas verwendet in diesem Kontext den Begriff der Unterweisung, welcher die Höhe charakterisiert, aus welcher der Andere kommt: „In der gewaltfreien Transitivität der Unterweisung ereignet sich die eigentliche Epiphanie des Antlitzes.“¹⁶⁸ Die Unterweisung kennzeichnet die ethische Ausdehnung des „Du wirst mich nicht töten“. Im moralischen Bewusstsein zeichnet sich die Priorität und der Vortritt des Anderen ab: „Die Dimension der Höhe, in der der Andere steht, ist wie die primäre Wölbung des Seins, die den Vorrang des Anderen, den Niveauunterschied der Transzendenz begründet.“¹⁶⁹

3. Leib und Totalität

Das Aufbrechen der Totalität, der Protest gegen die panoramahafte Struktur des Seins betrifft das eigentliche Existieren des Seins. [Emmanuel Lévinas]

Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist eine Verbindung, die nicht auf eine Totalität zurückgeführt werden kann, da die intersubjektive Beziehung eine asymmetrische Relation ist, welche die Idee des Unendlichen beherbergt.

Mit dem Begriff der Totalität [totalité] von lat. *totus*, „ganz“, bezieht sich Lévinas wieder auf die abendländische Denktradition und kritisiert erneut das Primat des ontologischen Begriffs „Sein“. Er beschreibt die philosophische Denklinie als „Reduzierung aller Erfahrung, alles Sinnvollen auf eine Totalität, in der das Bewusstsein die Welt umfasst, außerhalb seiner selbst nichts übrig lässt und auf diese Weise absolutes Denken wird.“¹⁷⁰

¹⁶⁷ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 284.

¹⁶⁸ Ebd., S. 64.

¹⁶⁹ Ebd., S.120.

¹⁷⁰ Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. S. 57.

Um seine Kritik stichhaltig darzustellen, rekurriert Lévinas auf Husserls phänomenologische Theorie der Intentionalität. Wie bereits angeführt, wird der Begriff Intentionalität mit der Formel „Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas“ übersetzt. Unter Intentionalität versteht man „Bewusstseinsaktivitäten des Denkens, Wahrnehmens, Urteilens (Noesis), die in Gestalt von Festhalten, Erfassen, Erblicken usw. auf Inhalte (Noema, Noemata) gerichtet sind.“¹⁷¹ Der Sinngehalt der Intentionalität folgt dem Prinzip der Deduktion, d.h., sie strebt nach Angleichung und Adäquation mit einem Gegenstand.

In Bezug auf die Intersubjektivität, auf die Begegnung mit einem anderen Menschen, wird die Essenz der beeinträchtigt, da der Andere gegenstandslos ist und durch seine absolute Andersheit nicht eingeordnet werden kann: „Der Andere bleibt außerhalb einer monadisch gedachten Subjektivität, die sich fremde Subjektivität nur in Analogie zur Eigenheitssphäre vorstellen kann.“¹⁷² Lévinas sieht die Notwendigkeit, über die Übereinstimmung des Bewusstseins mit seinem Gegenstand hinauszudenken und gerade die Negation, die Nicht-Übereinstimmung hervorzukehren, die seiner Ansicht nach, überhaupt die Grundlage für einen intentionalen Konsens bilden. Seine Einwände richten sich somit gegen die Hegemonie der theoretischen Vernunft, die eine Rationalität repräsentiert, die in die Totalität führt, da sie alles auf das Selbe adaptieren möchte und somit jegliche Abweichung auslöscht. Die „Totalität des Seins“ resultiert aus der monadischen Befruchtung, die nicht durch eine intellektuelle Denkleistung dekonstruiert werden kann, respektive:

Das Leere, das die Totalität aufbricht, kann sich gegen das seiner Bestimmung nach totalisierende und synoptische Denken nur halten, sofern sich das Denken im Angesicht eines Anderen findet, der der Kategorie widersteht.¹⁷³

Die Unterbrechung der Totalität beginnt bereits in der Trennung, in der sich das Ich in seiner Einsamkeit wiederfindet: „‘Das Denken‘, die ‘Innerlichkeit‘ sind die eigentliche Zertrümmerung des Seins; sie sind das Ereignis der Transzendenz (nicht der Widerschein).“¹⁷⁴ Angesicht der Begegnung zweier Subjekte stellt Lévinas dem Totalitätsgedanken die Vorstellung der Unendlichkeit gegenüber, die sich durch das Begehren [désir] konstituiert. Im Begehren zum Anderen verliert das Ich seine egoistischen Züge. Die Andersheit des Anderen bedeutet die Anwesenheit einer Exteriorität. Durch die Gegebenheit, dass der Andere außerhalb der subjektiven Vorstellung existiert und nicht in Substanzbegriffen und Berechnungen gefasst

¹⁷¹ Taurek, Bernhard H.F.: *Emmanuel Lévinas zur Einführung*. S. 46.

¹⁷² Ebd., S. 59.

¹⁷³ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 46.

¹⁷⁴ Ebd., S. 45.

werden kann, richtet sich das Begehren auf die Andersheit selbst: „Das absolut Andere ist der Andere. Er bildet keine Mehrzahl mit mir.“¹⁷⁵ Das Ich kennt keinen Plural. Das Begehren des Anderen ist metaphysisch, die transzendente Begegnung liegt jenseits der physischen Erfahrung:

Das Begehren ist Begehren des absolut Anderen. [...] Um diese Sehnsucht zu mildern, kennt der Leib keine Geste, verfügt er über keine bekannte Zärtlichkeit, kann keine neu erfunden werden. Begehren ohne Befriedigung, das gerade dadurch das Wachstum der Ferne, der Andersheit und die Exteriorität des Anderen versteht.¹⁷⁶

Das Begehren kann durch keine Zuneigung und keine Geste aufgehoben oder befriedigt werden. Das Begehren nährt sich von seinem eigenen Hunger und bleibt als Sehnsucht nach der Überschreitung, der Überwindung der eigenen Innerlichkeit bestehen. Die Kluft, die das Begehren aufreißt, wird nicht ausgefüllt, sondern reicht ins Grenzenlose: in die Unendlichkeit. Das Begehren gleicht einem Denken, „das mehr denkt, als es denkt oder als das, was es denkt.“¹⁷⁷ Der Begriff des Unendlichen, welches „das Außerhalb“, das absolut Andere und nicht Fassbare impliziert, richtet sich gegen eine monadisch-intentionale Weltabschließung, die notgedrungen in eine Totalität mündet. Die Idee des Unendlichen unterstreicht ein Denken des Ungleichen. Die Begegnung zwischen Menschen muss in Bewegung bleiben, die Tiefe von Beziehung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass der Andere nicht zum Selben gemacht wird, sondern seine rätselhafte Andersheit bewahrt. Die ethische Beziehung berührt die Unendlichkeit: Sein lassen und sich einlassen bedeutet eine Offenheit und Entblößung eines menschlichen Wesens, das auch die Bereitschaft kennt, die Brüchigkeit und Interferenzen der eigenen Ordnung zuzulassen.

Die Anwesenheit des Anderen zersplittert das imperialistische Ich und zeigt ihm eine neue und einzigartige Identität, die in seiner nicht Substituierbarkeit liegt: „Die Einzigkeit des Ichs liegt in der Tatsache, dass niemand für mich antworten kann.“¹⁷⁸ In der Stellvertretung für den Anderen erlangt das Ich Singularität, weil es dort von Niemanden ausgewechselt und abgelöst werden kann:

Einzig bin ich nicht, indem ich zu etwas in der Lage bin, was nur ich kann, sondern indem ich auf einen Anspruch antworte, der nur mir gilt: Einzig bin ich nicht im Nominativ als

¹⁷⁵ Ebd., S. 44.

¹⁷⁶ Ebd., S. 37.

¹⁷⁷ Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*. S. 71.

¹⁷⁸ Ebd., S. 224.

einer, der sich von anderen abhebt, sondern im Akkusativ als einer, der sich dem Anderen anbietet.¹⁷⁹

Die wesentliche Eigenschaft der Moralität besteht folglich in der singulären Antwort auf individuelle Ansprüche.

In einem erweiterten Kontext fokussiert Lévinas die Frage, wo und wie Singularität im Plural denkbar wird. Die intersubjektive Beziehung, das Von-Angesicht-zu-Angesicht zeigt sich als asymmetrisches Verhältnis. Subjekte begegnen sich immer auf unterschiedlichen Ebenen, Lévinas spricht von einer Beziehung der Nicht-In-Differenz [non-in-differance]. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner, der Andere bleibt in seiner Andersheit. Zwischen den Subjekten gibt es keine Heterogenität, sondern eine Schieflage, eine „ethische Ungleichheit.“ Die moralische Verbindung geschieht über das Gesetz der Unvergleichbarkeit, in der Verneinung der Totalisierung. Im Begehren leuchtet die Transzendenz auf, welche die Freiheit des Anderen erklärt. Wenn das Ich und der Andere zu einem spiegelnden Abbild erstarren, kann die Freiheit verletzt werden und verloren gehen. Die Asymmetrie eröffnet die Möglichkeit der Mannigfaltigkeit und Transformation.

Den Anderen achten bedeutet sein unstillbares Verlangen anzuerkennen. Das Subjekt muss den Anderen willkommen heißen, ohne zu wissen, wer er ist. Die Beziehung ist nicht reversibel, weil das Ich, um den Anderen zu erfahren, sich selbst überwinden muss. Das Ich nimmt keine Erwartungshaltung an, sondern ist für den anderen verantwortlich, ohne im Gegenzug etwas verlangen zu wollen:

Was ich von mir selbst fordern darf, kann mit dem, was ich vom Anderen zu fordern das Recht habe, nicht verglichen werden. Diese moralische, so banale Erfahrung bezeugt eine metaphysische Asymmetrie: die radikale Unmöglichkeit, sich von außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden.¹⁸⁰

Lévinas geht es nicht darum, das Ich und den Anderen zusammenzudenken, sondern eine nicht-synthetisierbare Beziehung hervorzuheben, die sich im Von-Angesicht-zu-Angesicht realisiert:

¹⁷⁹ Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 312.

¹⁸⁰ Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. S. 67.

Die irreduzible und letztliche Erfahrung der Beziehung scheint mir in der Tat woanders zu liegen: nicht in der Synthese, sondern im Von-Angesicht-zu-Angesicht, in der Sozialität im moralischen Sinn.¹⁸¹

Die Figur des Anderen destruiert die monadisch-intentionale Weltabschließung, die eine Totalität evoziert, und unterstreicht die Idee des Unendlichen, d.h. einen Gedanken, in dem sich das Bewusstsein mit etwas verbindet, das nicht erfasst werden kann, mit dem Begriff der Exteriorität. Die Idee des Unendlichen beinhaltet eine Dimension des Ungleichen, das ursprünglich Ethische darin besteht in einer anarchischen Verbindung.

VI. Digitale Intersubjektivität

Die in den vorangegangenen Kapiteln dargestellten Thesen betonen, dass der Leib bei den Phänomenologen das wesentliche Fundament für ein Konzept der Intersubjektivität begründet: Für Edmund Husserl ist es das leibliche Bewusstsein, das unerlässlich in der zwischenmenschlichen Beziehung wirkt. Bei Maurice Merleau-Ponty ist der Leib, die Unität von psychischen und physischen Komponenten, von Körperlichkeit und Bewusstsein, Kern und Bezugspunkt zum Anderen. Der Leib ist daher kein theoretisches Gebilde, „sondern als Medium hat er seine Materialität, in der Vermittlung sein unmittelbares Dasein.“¹⁸² Für Lévinas hingegen schafft der sinnliche Leib, der sich im Antlitz konzentriert, den Seinsboden für die Konstitution des ethischen Subjekts. Das Antlitz, das sich im Von-Angesicht-zu-Angesicht zeigt, drückt durch das sinnliche Vermögen eine ethische Essenz aus, die vor aller Diskursbegründung und vor allen moralischen Imperativen steht. Die folgenden Ausführungen sollen sich vor allem auf den Begriff des Antlitzes stützen, da sich in seiner Erscheinung ein grundlegendes ethisches sowie politisches Moment entfaltet.

Im abschließenden Kapitel soll die Auffassung einer leiblichen mit einer digitalen Intersubjektivität in Zusammenhang gebracht werden: Die grundlegende These lautet, dass die menschliche Intersubjektivität durch die Dimension des Digitalen entleibt wird. Daraus ergeben sich zwei wesentliche Fragestellungen: Durch welche materialen Medien wird der Leib im virtuellen Raum ersetzt? Welche Konsequenzen folgen, wenn die Modalitäten, die den Leib konstituieren, degenerieren, wenn das Antlitz im Zeichen einer digitalen Intersubjektivität verschwindet?

¹⁸¹ Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*. S. 58.

¹⁸² Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. S. 39.

In einem ersten Schritt soll marginal auf den Begriff der Digitalisierung eingegangen werden, der vor allem technische Grundlagen expliziert. Anschließend werden zwei Aspekte aus der Dimension der Digitalität, die vom Terminus der Digitalisierung zu unterscheiden ist, aufgegriffen: Zuerst soll der Ausdruck „Virtueller Raum“ näher umrissen werden, der sich diesbezüglich vor allem auf soziale Kommunikationsräume im Internet beschränkt, in denen sich u.a. durch Schrift und Bild eine soziale Wechselbeziehung ereignet, die eine reale, leibliche und intersubjektive Begegnung nachahmt.

Dann soll das zweite Kriterium von Digitalität, die Medialisierung thematisiert werden. Um den vielfältigen Medienbegriff mit seinen elaborierten Theorien einzugrenzen, stützt sich diese Arbeit auf das Konzept eines Mediengenerativismus, der statuiert, dass nicht der Inhalt, sondern das Medium selbst die Botschaft erzeugt.

Angenommen wird folglich, dass technische Infrastrukturen einen virtuellen Raum im Internet erschaffen, in dem die leibliche Anwesenheit durch unterschiedliche Medien simuliert wird. Im Zuge dessen soll aus den unterschiedlichen Kommunikationsmedien im virtuellen Raum, wie beispielsweise Schrift oder Videoaufnahmen, das Medium „technisches Bild“ näher beleuchtet werden: Das „technische Bild“ wird in dieser Arbeit als semiotisches Kommunikationsmittel verstanden, das durch einen Apparat entsteht und sich in einem virtuellen Raum realisiert, d.h. in einer Infrastruktur, die über eine direkte, leibliche Begegnung zwischen Subjekten hinausgeht.

Abschließend werden der sinnliche Leib, das Antlitz und das technische Bild als potenzielle Medien von Intersubjektivität zusammengeführt und miteinander verglichen, um mögliche Tendenzen und ethische Auswirkungen zu veranschaulichen.

1. Die Grammatik des Digitalen

Der Computer ist, obgleich er von Bildern oder Tönen bis hin zu virtuellen Welten eine Palette von Effekten produzieren kann, ein Medium des Symbolischen, denn in ihm ist alles „Zahl“.
[Friedrich Kittler]

Durch die Digitalisierung findet eine holistische Transformation und Umorganisation des Menschen und seiner Umgebung statt, die nicht nur nach einer Modifizierung von Begriffen und philosophischen Konzepten, wie Realität und Virtualität, Intelligenz und Bewusstsein etc. verlangt, sondern die leibliche Positionierung des Egos in der Welt und seine Begegnung mit anderen Subjekten grundsätzlich in Frage stellt. Die weltweite kontinuierliche Veränderung und die Auswirkungen der digitalen Kommunikation in Datennetzen verlangen zunehmend, die

Aufmerksamkeit auf einen „ontologischen“ Medienbegriff zu richten: Die digitale Umwälzung wirft ein neues Licht auf die Wahrnehmung von Sinnlichkeit und ihre Mutation durch die Technik, auf politische und totalitäre Verknüpfungen, ökonomische Aspekte sowie ethische Bezüge. Der technologische Wandel veranlasst Wissenschaftler, Informatiker und Philosophen dazu, unterschiedliche Zukunftsszenarien zu prognostizieren:

Der Fortschritt der Digitalisierung wird uns zeitnah mit der wohl größten zivilisatorischen Herausforderung konfrontieren, die es je zu bewältigen galt [...] Gleichzeitig führen Innovationen im Bereich der künstlichen Intelligenz, Genetik und Nanotechnik unweigerlich dazu, dass Menschen sich künftig technisch „optimieren“ können. In letzter Konsequenz könnten die Grenzen zwischen Mensch und Maschine tatsächlich verschwimmen – ein Szenario, das bis vor kurzem im Reich der Science-Fiction angesiedelt war.¹⁸³

Um sich an diesen welt- und subjektumspannenden Themenkomplex heranzutasten, ist zunächst die Unterscheidung zwischen den Begriffen Digitalisierung und Digitalität notwendig. Unter Digitalisierungen versteht man den Prozess einer technischen Umwandlung, respektive alle Phänomene, die mit Hilfe von Geräten und Apparaten, von einer analogen in eine digitale Form übersetzt werden. Der Ausdruck Digitalität hingegen expliziert eine Metaebene, eine Reflexionsschicht, die sich mit den Auswirkungen der digitalen Transformation befasst. In dieser Hinsicht liegt die philosophische Aufgabe in der Beschreibung der ontologischen, epistemischen, politischen und ethischen etc. Phänomene, die aus der Digitalisierung emergieren. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit lässt sich eine Frage folgendermaßen konkretisieren: Ein technischer Aspekt findet Eingang in einen intersubjektiven bzw. ethischen Horizont, welche Konsequenzen resultieren daraus?

2. Digitalisierung

Um mögliche Ausprägungen und Folgen der Digitalisierung zu beleuchten, müssen im Vorfeld grundlegende Bausteine, die den Begriff konstituieren, betrachtet werden. Die Digitalisierung ist in erster Linie eine technische Angelegenheit, die sich nach dem Wissenschaftler Philipp Specht aus dem Zusammenwirken von vier wesentlichen Bestandteilen ergibt: Aus digitaler Information, einer Hardware, einer Software und aus Kommunikationsnetzwerken.¹⁸⁴

¹⁸³ Specht, Philipp: *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung*. 4. Auflage. München: Redline Verlag 2019, S. 10.

¹⁸⁴ Ebd., S. 22.

A) Analoge und digitale Information

Der Begriff analog von altgriechisch *analogon*, „verhältnismäßig“, bezieht sich auf ein sinngemäßes Übertragen von Signalen, die durch eine Wertkontinuität gekennzeichnet sind. Analoge Signale sind materiell bzw. physisch gegeben, sie weisen keine differenzierten Punkte oder Bruchlinien auf, sondern erfolgen stufenlos und stetig. Passiert die Übertragung einer Information in analoger Form, so wird ein Signal kontinuierlich und regelmäßig auf eine andere Signalstruktur transferiert. Ein analoger Prozess lässt sich am Beispiel einer Schallplatte folgendermaßen beschreiben:

Beim Aufnehmen einer Platte werden Schallwellen in Druck umgewandelt, der wiederum genutzt wird, um die Rillen in der Schallplatte proportional zum Druck zu formen. Das so gespeicherte Schallsignal wird beim Abspielen der Schallplatte von der Abtastspitze des Tonabnehmers erkannt. Die Schwingungen der Abtastspitze werden dann in elektrische Signale proportionaler Stärke umgewandelt. Diese werden schließlich an einen Lautsprecher gesandt, in dem die Lautsprechermembran entsprechend der Signalstärke in Schwingungen gerät und Schallwellen erzeugt.¹⁸⁵

Das Adjektiv digital hingegen, von lat. *digitus*, „mit dem Finger abzählen“, auch englisch *digit*, „Ziffer“, bezeichnet Signale, die wertdiskret, also diskontinuierlich übertragen werden: Digitale Signale realisieren sich in Abschnitte, die durch eine Ziffernkombination zerlegt werden können. Die Grundlage für eine Digitalisierung liegt in dem Binärprinzip, einem Zahlensystem, das nur zwei logische Formen, die 0 und die 1 kennt.

In Bezug auf das Verständnis einer digitalen Information sind vorerst die gängigen Begriffe „Bit“ und „Byte“ zu klären. Bei einem „Bit“, einer Abkürzung von „Binary digit“, in der deutschen Übersetzung „Binärzahl“, handelt es sich um die kleinste Informationseinheit. Ein „Bit“ besitzt zwei potentielle Werte: Es kann sich nur durch die Ziffern 0 oder 1 realisieren. Werden unterschiedliche Schaltkreise miteinander gekoppelt, dann entwickeln sich Spannungszustände, die eine Verbindung aus Nullen und Einsen hervorbringen. Um Buchstaben oder Worte zu erzeugen, sind mehrere „Bits“ erforderlich. Bei neuen Computersystemen werden 8 „Bits“ als Einheit, als „Byte“ gezählt. Ein digitaler Vorgang zur Aufnahme eines Musikstücks lässt sich folgendermaßen illustrieren:

Die Schallwellen der Musik werden in einem Mikrofon in elektrische Signale umgewandelt, die wiederum in diskrete Daten - Bits und Bytes - überführt und

¹⁸⁵ Ebd., S. 24.

gespeichert werden. Wenn die Musik abgespielt werden soll, veranlasst eine Software die Rückumwandlung der diskreten Daten in elektrische Signale. Diese werden an Lautsprecher gesendet und dort wie beim analogen Vorgang in Töne umgewandelt.¹⁸⁶

Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass analoge Strukturen kontinuierlich sind und eine natürliche und dynamische Linie verfolgen. Analoge Signale charakterisieren sich durch Singularität, sie treten kein zweites Mal in derselben Art und Weise auf. Durch die Digitalisierung gehen differenzierte Signale verloren, da sie auf kleinere Elemente reduziert und vereinfacht werden. Wird ein Signal digitalisiert, kann es jederzeit reproduziert, realisiert und repräsentiert werden. Digitalisierte Signale bzw. Informationen sind nicht von raumzeitlichen Kategorien abhängig, sondern können gespeichert und konserviert werden.

B) Hardware

Computer, von englisch *to compute*, sind Rechner bzw. Apparate, die mechanisch oder elektronisch arbeiten und eine fundamentale Rolle beim Prozess der Digitalisierung spielen. Alle Computersysteme bestehen aus Hardware und Software. Die Hardware ist der physische Bestandteil des Computersystems, der Daten verarbeitet. Alle Komponenten der Hardware sind materiell, sie können gesehen und angefasst werden.

Ein wesentliches Element der Hardware ist der Transistor, er steuert elektrische Ströme und Spannungen und spielt eine wichtige Funktion als Ein- und Ausschalter bei integrierten Schaltkreisen. Ein integrierter Schaltkreis, auch Festkörperschaltkreis oder monolithischer Schaltkreiskreis ist eine elektronische Schaltung, die sich auf einer Millimeter dünnen Platte aus Halbleitermaterial befindet und elektrische Signale zu einzelnen Schaltkreisen leitet.

Grundsätzlich setzt sich jeder Computer aus fünf funktionellen Bestandteilen zusammen:

Der Prozessor, „central processing Unit“ [CPU] ist der zentrale Baustein eines Computers, dabei handelt es sich um einen Computerchip aus halbleitendem Silicium, der nach einem strikten Befehlskreislauf funktioniert, Rechenoperationen durchführt, Daten verarbeitet und Speicherabläufe reguliert. Die Befehlsverarbeitung, die aus *Fetch* [Befehlsabruf], *Decode* [Dekodierung] *Fetch Operands* [Abruf der Operanden] *Execute* [Befehlsausführung], *Write Back* [Rückschreiben des Resultats] besteht, wird durch einen regelmäßigen Stimulus ausgelöst.

¹⁸⁶ Ebd.

Der Arbeitsspeicher, „random access memory“ [RAM] besteht aus Transistoren und simplen Schaltkreisanordnungen. Er dient dem Prozessor als Zwischenspeicher für codierte Befehle, die ihm anschließende Arbeitsschritte anordnen, und der Verarbeitung von Rohdaten. Das Zusammenwirken von Prozessor und Arbeitsspeicher ermöglicht einen schnellen Datenaustausch, allerdings weist der Arbeitsspeicher eine begrenzte Speicherkapazität auf.

Die Festplatte „Hard Drive and Flash Memory“ ist ein Medium, das eine große Speicherkapazität besitzt und alle Programme sowie Daten eines Computers sichert und aufbewahrt. In modernen Computern werden scheibenförmige magnetische Festplatten, entweder Hard Discs oder Hard Drives, eingesetzt.

Um mit dem Computer zu interagieren und auf Daten zurückgreifen zu können, braucht es **Ein- und Ausgabegeräte**, wie beispielsweise Tastatur, Bildschirm, Maus etc.

Die Komponenten eines Computers wie Prozessor und Arbeitsspeicher sind auf einer zentralen Platine, auch als Motherboard bezeichnet, eingebaut. Damit die Interaktion zwischen den inneren Mechanismen der Hardware und den Eingabe- /und Ausgabewerken funktioniert, braucht es ein BUS-System, das die elektrischen Leitungen miteinander verbindet.

C) Software

Wie bereits erwähnt, ist die Hardware das „Organ“, der materielle Baustein eines Computersystems. Die Software hingegen ist immateriell. In einem erweiterten Kontext handelt es sich bei einer Software um Programme, die Arbeitsschritte dirigieren und Befehle erteilen, um sinnvolle Vernetzungen zwischen den Hardwaresegmenten herzustellen. Die Zusammensetzung eines Softwareprogramms wird durch Algorithmen bestimmt: „Ein Algorithmus ist eine systematische, logische Sequenz von Befehlen in Form von Programmcode, die zur Lösung eines konkreten Problems angewendet wird.“¹⁸⁷ Eine Software wird in Programmiercodes geschrieben, die sich im Laufe der Geschichte zu höheren Programmiersprachen entwickelt haben. Windows von Microsoft, Mac Os von Apple und Linux zählen derzeit zu den gängigsten und populärsten Programmen.¹⁸⁸

Die fundamentale Software eines Computers ist die Assembler-Software, sie ermöglicht einerseits Softwarecodes in binäre Codes zu transformieren und dadurch für die Hardware

¹⁸⁷ Ebd., S. 34.

¹⁸⁸ Ebd.

nutzbar zu machen, andererseits bildet sie die Basis und Funktion für das zentralste Softwareprogramm, das Betriebssystem [OS – operating system].

Das Betriebssystem schließt alle Programme eines Computers ein, es bildet eine Schnittstelle, die Prozesse zwischen Hardware und Softwareanwendung des Benutzers organisiert und überwacht. Das Betriebssystem kontrolliert u.a. die limitierte Rechenkapazität des Prozessors, es überprüft den Arbeitsspeicher und den Festplattenspeicher, es reguliert die Interaktion zwischen Programmen sowie Ein- und Ausgabewerken und dient als Grundlage für neue Softwareanwendungen.

Nach Philipp Specht hat ein Computer drei Ebenen von Softwareprogrammen:

Auf der ersten Ebene interagiert die Assembler- Software mit dem Betriebssystem und wandelt dessen Instruktionen in binären Code. Auf der zweiten Ebene interagiert das Betriebssystem mit der Software bzw. Nutzeranwendungen. Auf der dritten Ebene interagieren die Nutzeranwendungen mit dem Nutzer.¹⁸⁹

D) Kommunikationsnetzwerk: Das Internet

Eine weitere Komponente bei der Digitalisierung ist die Möglichkeit des Austauschs von Informationen zwischen digitalen Geräten, der durch Netzwerke gestattet wird. Diese Kommunikationsnetzwerke folgen alle demselben Funktionsmuster:

Das Kommunikationsgerät des Absenders bringt Informationen in eine Form, die durch ein Medium übertragen werden kann. Das Kommunikationsgerät des Empfängers wandelt die Informationen im zweiten Schritt in eine konsumierbare Form zurück.¹⁹⁰

Das Internet von engl. „*internetwork*“ ist ein hochkomplexes Konstrukt, das weltweit die größte Vereinigung von Rechnernetzwerken darstellt und als Inbegriff und Katalysator der Digitalisierung gilt. Vorläufer des Internets war das Unternehmen ARPANET, eine Verbindung von unterschiedlichen Forschungseinrichtungen und Universitäten. Bis in die 90er Jahren wurde das Internet vor allem von Wissenschaftlern genutzt, dann folgten zwei ausschlaggebende technische Erfindungen, welche die Möglichkeiten des Internets erweiterten und einem breiteren Publikum zugänglich machten. Zum einen wurde das „world wide web“ [www] erfunden, ein System, das durch Hyperlinks Webseiten miteinander vernetzt. Zum

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 34 ff.

¹⁹⁰ Ebd., S. 43.

anderen wurde 1993 eine Software entwickelt, ein sogenannter Webbrowser, wie „Google Chrome“, „Internet Explorer“ etc., der das Surfen im Internet ermöglichte.

Damit der Mechanismus des Internets funktioniert, braucht es einige Basiselemente: Jeder Computer muss mit einer IP- Adresse (Internetprotokoll) identifizierbar sein, damit Computer über das Internet Informationen austauschen können. Ein zweites Kennungsmerkmal für Webseiten sind Namensadressen [Domain Name System]. Die Anordnung der Namensadressen folgt dabei einer festen Formel, beispielsweise <http://www....com/net>. Die IP-Adressen sowie das Domain Name System werden von einer zentralen Institution der Internet Corporation for Assigned Names and Numbers in den USA verwaltet. Um Informationen von einem Netzwerk in ein anderes Netzwerk zu leiten, braucht es Geräte, sogenannte Router, die den Datenverkehr regulieren.

Die zentrale Eigenschaft des Internet ist, dass es ein weltumspannendes Netzwerk aus integrierten Netzwerken darstellt: Es ist ein wesentlich dezentrales, verästeltes Gebilde, das durch die Struktur der Verbindung, Vernetzung und Verlinkung orts- und zeitunabhängig besteht. Darüber hinaus ist das Internet ein großer kultureller Speicher und die Voraussetzung für zahlreiche mediale Vorgänge.

Der Begriff der Digitalisierung zeigt also primär technische Aspekte auf, die sich aus Informationen, die nach dem Schema eines Binärprinzips funktionieren, einer tangiblen Hardware, einer immateriellen Software und aus Kommunikationsnetzwerken zusammensetzen.

2. Digitalität

2.1. Der virtuelle Raum

Digitalität ist durch die Virtualität geprägt: Der virtuelle Raum im Internet ist ein immaterieller Ort, ein künstlicher Mikrokosmos, der durch technische Programme und Verfahren erzeugt wird, er ist eine Suggestion der Wirklichkeit, „die in Abhängigkeit von den Elementen Bild, Raum und Interaktivität konstituiert wird.“¹⁹¹

Der Begriff Virtualität von lat. *virtus*, wurde ursprünglich mit dem Ausdruck „Mannheit“ übersetzt: Darunter versteht man alle geistigen und körperlichen Eigenschaften, die einen edlen Mann zieren und seine makellose Maskulinität veranschaulichen. Die Wesensmerkmale des

¹⁹¹ Schirra, Jörg R.J.: „GIB – Glossar der Bildphilosophie“, in: *Internetseite GIB. Gesellschaft für interdisziplinäre Bildwissenschaft*. URL: <http://www.gib.uni-tuebingen.de/netzwerke/glossar/index.php?title=Virtualit%C3%A4t>, Abruf am 02.09.2019.

Ideals zeigen sich in einem Vermögen, wie Tugend, Tapferkeit, Tauglichkeit und übermenschliche Kraft.¹⁹²

Verschiebt man den Terminus „Virtualität“ in das Zeitalter der Moderne, so lässt sich nur eine fragile Konnotation zur originären Bedeutung herstellen. Im gegenwärtigen Diskurs wird der Ausdruck vor allem mit den Begriffen „Fähigkeit“, „Potential“ sowie „Kraft“ und „Perspektive“ in Zusammenhang gebracht. Das Adjektiv „virtuell“ verweist demnach auf eine Möglichkeit, die nicht von einer physischen Realität determiniert wird, allerdings deren Effekte hervorzubringen vermag: Sie simuliert physikalische Eigenschaften, respektive eine Wirklichkeit, die nicht faktisch vorhanden ist, aber real erscheint.

Bereits im Jahr 1965 verweist der Computergraphiker Ivan Sutherland in seinem Essay „Ultimate Display“ auf die tiefgreifende Auseinandersetzung zwischen physischer Wirklichkeit und virtueller Scheinwelt:

Wir leben in einer materiellen Welt, deren Eigenschaften uns aus langer Erfahrung vertraut sind. Wir sind so eingebunden in diese materielle Welt, dass wir vorhersagen können ... wohin Objekte fallen, wie bekannte Formen aus anderen Blickwinkeln aussehen und welche Kraft aufzuwenden ist, um Objekte gegen den Reibungswiderstand zu bewegen. Unvertraut sind uns dagegen die Kräfte, die auf geladene Teilchen einwirken, die Kräfte in nicht-uniformen Feldern, die Effekte nicht-projektiver geometrischer Transformationen, Bewegungen mit großer Trägheit und geringer Reibung. Ein Display (Bildschirm), das mit einem Digitalrechner verbunden ist, bietet uns die Möglichkeit mit Begriffen vertraut zu werden, die sich in materiellen Welten nicht konkretisieren lassen. Es ist ein Zauberspiegel, der in ein mathematisches Wunderland führt.¹⁹³

Um die Dichotomie Realität und Virtualität zu verdeutlichen, wird zunächst peripher auf den Raumbegriff eingegangen. In diesem Zusammenhang wird Gernot Böhmes Unterscheidung zwischen dem Raum der leiblichen Anwesenheit und dem Raum als Medium der Darstellung¹⁹⁴, respektive ein virtueller Raum thematisiert.

¹⁹² Vgl. Georges, Karl Ernst: *Der neue Georges: Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch*. Baier, Thomas/Dänzer, Tobias. Darmstadt: wbg Academic 2013.

¹⁹³ Sutherland, Ivan zitiert von: Distler, Hartwig, in: *Wahrnehmung in virtuellen Welten*. Dissertation. Berlin 2003, S. 20.

¹⁹⁴ Böhme, Gernot: „Der Raum leiblicher Anwesenheit und der Raum als Medium von Darstellung“, in: Krämer, Sybille [Hg.]: *Performativität und Medialität*. München: Fink 2004, S. 129 ff.

A) Der Raum leiblicher Anwesenheit

Stellt man sich eingangs die Frage, was unter einem Raum, von althochdeutsch *rûm*, „weit“, „nicht ausgefüllt“, „leer“, zu verstehen ist, dann öffnet sich ein breites wissenschaftliches Feld. Die Mathematiker beschreiben den Raum als Anzahl von bestimmten Strukturen, beispielsweise die der Dimensionalität: So weist der klassische euklidische Raum drei Dimensionen auf: Länge, Breite, Höhe. Eine zentrale Frage wird in diesem Zusammenhang, ob dem Raum per se physikalische Komponenten zukommen: Während bei dem Physiker Isaac Newton der Raum als eine Hülle, ein Kontext, ein Behälter, in dem sich physikalische Vorgänge abspielen, beschrieben wird, konstruiert nach dem Philosophen Aristoteles die Ordnung der Dinge den Raum. Materie wird in diesem Sinn als „substanzerfüllter Raum“ definiert. Bei Kant ist der Raum ein Ordnungsschema der sinnlichen Anschauung apriori, er ist die Vorstellung von vielgestaltigen Repräsentationen, die vor aller Erfahrung existieren und die menschliche Wahrnehmung erst bedingen.

Der Raum der leiblichen Anwesenheit ist ein existentieller und phänomenaler Begriff. Er hängt mit dem jeweils subjektiven Erleben des Menschen zusammen. Das Subjekt ist gegenwärtig in den Raum einbezogen. Die Präsenz an einem Ort äußert sich im „sich Spüren“, auf das „Hier“ sein hin. Der leibliche Raum ist der Ort, wo sich die Wahrnehmung [durch die Sinne], die Stimmung [durch das Empfinden der Atmosphäre] und die Handlung [durch die Möglichkeit der Bewegung] entfaltet.¹⁹⁵ Die Sinnlichkeit öffnet sich durch das leibliche Dasein:

Jeder Raum, jede Lokalität verfügt über eine Raum-Zeitlichkeit, die nur für die in diesem Raum körperlich anwesenden Menschen existiert. Es handelt sich hierbei um einen stark sinnlichen, das heißt substanziellen und stofflich orientierten Begriff von Raum und Zeit, für den Ausdehnung, Volumen, Schwerkraft und Gewicht wesentliche Merkmale sind.¹⁹⁶

Der Raum als leibliche Anwesenheit wird in diesem Sinne zum Raum der natürlichen Welt, zur konkreten Lebenswelt.

B) Der virtuelle Raum als Medium der Darstellung

Bevor sich virtuelle Systeme in den Bereichen Computer und Technologie ausbreiteten, experimentierten Wissenschaftler bereits in den 60er und 70er Jahren mit technischen Apparaturen zur Präsentation von visuellen Darstellungen. Impulse für die Entwicklung von

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 134.

¹⁹⁶ Lagaay, Alice: „Paul Virilio - Licht im Bunker: Medientheorie als Dromologie, in: Lagaay Alice, Lauer, David [Hg.]: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt/Main: Campus 2004, S. 154.

virtuellen Realitäten gaben unter anderem der Erfinder Fred Waller, der an einer Erweiterung des Gesichtsfeldes forschte, der Physiker Sir Charles Wheatstone, der stereoskopische Techniken einsetzte sowie Morton Heiligs Erfindung des Virtual-Reality-Automaten „Sensorama“. Weitere Triebkräfte kamen aus der Photographie, der Filmindustrie und aus dem Militär. Aus diesem Ideenkonglomerat und weiteren Innovationen entwickelte sich schließlich der virtuelle Raum im Internet.

Die Virtualität eines Raumes wird dadurch bestimmt, dass ein technisches System es ermöglicht, eine immaterielle und künstliche Umgebung zu erzeugen. Die Simulation der Sinnesmodalitäten und der Bewegungssysteme zielt auf die möglichst genaue Produktion und Abbildung der Realität.

Neben Computerspielen, in denen Avatare durch irreale Landschaften und irisierende Scheinwelten streifen, sind virtuelle Räume im Internet vor allem als Kommunikationsräume konstituiert, in denen Subjekte durch unterschiedliche Medien in Kontakt treten. Ein wesentliches Element von Virtualität ist die visuelle Darstellbarkeit, auf die in den folgenden Kapiteln näher eingegangen wird.

Zunächst ist festzuhalten, dass der Raum der leiblichen Anwesenheit an die physische Existenz und materielle Lebenswelt gebunden ist. Neben der Kategorie Zeit bildet der Raum ein wesentliches Kriterium für die menschliche Wahrnehmung. Ein virtueller Raum als Medium der Darstellung hingegen funktioniert nach mathematischen Prinzipien und stellt eine abstrakte Matrix dar. Ein wesentlicher Unterschied von sinnlichem und virtuellem Raum besteht darin, dass das Subjekt sich im virtuellen Raum nicht verorten kann, weil er keine geographische Ortsbestimmung kennt. Die Virtualität im Internet zeichnet sich gerade dadurch aus, dass das Subjekt durch Lichtgeschwindigkeit potenziell überall und simultan sein kann. Der Dromologe Paul Virilio spricht von einer „Verflachung der Perspektive“, in der die reale Welt auf die Fläche eines Bildschirms zusammenschrumpfe, wo Grenzen sich verflüssigen und Differenzen sich auflösen.¹⁹⁷ Die Virtualität kennt einen Raum, aber keinen Ort. Der britische Soziologe Anthony Giddins führt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Entbettung“ ein, der verdeutlicht, dass Menschen und ihre intersubjektiven Beziehungen immer häufiger aus lokalen

¹⁹⁷ Vgl. Lagaay, Alice: *Medientheorie als Dromologie*, S. 160.

Interaktionszusammenhängen herausfallen: Stattdessen bewegen sie sich vermehrt in einer unbegrenzten Raum-Zeit-Dimension, in einem virtuellen Raum.¹⁹⁸

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass die definitorischen Grenzen zwischen physikalischer und virtueller Welt, zwischen Realität und Scheinwirklichkeit verschwimmen. In Bezug auf virtuelle Kommunikationsräume, beispielsweise in sozialen Netzwerken, ergibt sich eine Schnittstelle zwischen Mensch und Maschine, die immer dann vorliegt, „wenn zielgerichtetes menschliches Handeln und Wahrnehmen mit der Benutzung eines technischen Systems verbunden sind.“¹⁹⁹

Leiblicher Raum und Darstellungsraum verschränken sich: Ein Subjekt, das sich in einem virtuellen Raum bewegt, ist zugleich in einem physischen Raum anwesend, es interagiert in einer natürlichen und einer potenziellen Umwelt. Die Wechselbeziehung zwischen Subjekt und virtueller Welt wird durch technische Eingabegeräte gesteuert, die bestimmte Daten an einen Simulationsrechner weiterleiten, die dann durch Ausgabegeräte vorgeführt werden.²⁰⁰

Im Folgenden soll auf den Begriff des Mediums näher eingegangen werden, d.h. auf jenes Phänomen, das eine vermittelnde Funktion zwischen Subjekten einnimmt. Wie bereits angeführt, wird in dieser Arbeit, der Leib, das Antlitz als ein Medium der Intersubjektivität in einer natürlichen Umwelt verstanden. In einem weiteren Schritt soll nun erörtert werden, welche Rolle das Medium bei einer digitalen Intersubjektivität spielt.

3.2. Das Medium

Medialisierung ist eine Dimension von Digitalität: Medien vermitteln und übertragen nicht nur Inhalte, sondern fabrizieren und prägen sie: folglich erzeugen, gestalten und bestimmen Medien die Mitteilung: „Das Medium ist verborgen, der Inhalt offensichtlich. Die eigentliche Wirkung rührt von dem verborgenen Grund her, nicht von der Figur.“²⁰¹

Der Begriff Medium, von lat. *medius*, „Mitte“, ist breit gefächert und schillernd: er ist eine abstrakte und komplexe Bezeichnung, ein rhizomatischer Ausdruck, der sich aus unterschiedlichen Klassifikationen und Spezifizierungen nährt und heterogene Definitionen hervorbringt. Mit dem Terminus Medium wird allgemein etwas ausgedrückt, das „inmitten“

¹⁹⁸ Vgl. Paetau, Michael: „Sozialität in virtuellen Räumen?“, in: Becker, Barbara/Paetau Michael [Hg.]: *Virtualisierung des Sozialen. Die Informationsgesellschaft zwischen Fragmentierung und Globalisierung*. New York: Campus 1997, S. 105.

¹⁹⁹ Distler, Hartwig: *Wahrnehmung in virtuellen Räumen*. S. 3.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 26.

²⁰¹ McLuhan, Marshall im Gespräch mit Forsdale, Louis: „I ain't got no body“, in: Baltes, Martin/Höltschl, Rainer [Hg.]: *Marshall McLuhan. Das Medium ist die Botschaft*. Dresden: Philo Fine Arts 2001, S. 9.

liegt. Nach der Medienphilosophin Sybille Krämer könne diese Mitte auf drei unterschiedliche Weisen gelesen werden: als räumliche Zwischenstellung, als funktionale Vermittlung und als formale Neutralisierung.²⁰² Der Mediumbegriff kann folglich in seiner Wandelbarkeit unter anderem als vermittelndes Glied, Werkzeug, Substanz, Element, Träger einer Information oder Kommunikation zwischen Objekten bzw. Subjekten beschrieben werden. Nach Werner Faulstich sind es primär vier wissenschaftliche Disziplinen, die sich mit Medien beschäftigen: die Informations- und Kommunikationstechnologie, die Medienwissenschaft, die Soziologie, insbesondere die Systemtheorie, und postmoderne Medientheorien.²⁰³

Historisch und etymologisch findet sich das Wort Medium in seiner substantivierten Form im 16. Jahrhundert in den deutschen Nachschlagewerken wieder und wird zunächst mit „Zwischenmitte“ übersetzt. Der Terminus bezieht sich primär auf die Theorie der Sinneswahrnehmung von Aristoteles und akzentuiert die Schwingungen, die von einem Objekt ausstrahlen und durch ein Medium, beispielweise die Luft, an das Sinnesorgan transportiert werden: Zwischen Subjekt und Objekt gibt es ein Drittes, das beispielsweise in Bezug auf den Sehprozess zwischen Sehendem und Gesehenem vermittelt. Aristoteles bezeichnet Medien als „*media diaphana*“, als durchscheinende Medien, wie Wasser, Luft oder Kristalle. Das Medium ist bei Aristoteles einerseits eine sinnlich erfahrbare Gegenständlichkeit, andererseits verweist es auf die Funktion eines Übergangs, die eine Wahrnehmung überhaupt erst ermöglicht.²⁰⁴ Bemerkenswert ist auch, dass das Wort Medium in der griechischen Sprache eine grammatikalische Besonderheit aufweist: Es wird für jene Verben gebraucht, die eine hybride Form aufweisen, die sowohl aktiv als auch passiv sein können. Im 17. Jahrhundert ist der Ausdruck Medium naturwissenschaftlich besetzt und bezeichnet einen „Träger“ bzw. „Vermittler“ unterschiedlicher chemischer Vorgänge. Im 19. Jahrhundert erhält der Ausdruck Medium neue Assoziationen, die inspiriert durch psychiatrische, okkulte und physikalische Elemente unterschiedliche Definitionen generieren. In der Physik beispielweise werden Fluidum- und Äthermodelle von der Theorie der elektromagnetischen Feldenergie verdrängt, eines Feldes, das wie ein Netz aufgebaut ist und durch ein System von Verbindungen und Vermittlungen funktioniert. Im Spiritualismus beispielsweise wird das Subjekt selbst zum Medium, das zwischen dem Irdischen und Himmlischen vermittelt. Seit dem 19. Jahrhundert changiert der Medienbegriff zwischen einem „Sprachapriori“ und „Technikapriori“: Einerseits

²⁰² Vgl. Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 37.

²⁰³ Vgl. Mock, Thomas. „Was ist ein Medium?“, in: *Publizistik*. Bd. 51. Juni 2006, S. 186.

²⁰⁴ Vgl. Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. S. 30.

wird die Sprache zum Medium der Verlautbarung, zum vermittelnden Faden des Gedankennetzes, andererseits vervielfältigen sich durch technische Erfindungen die Medienformen, u. a. durch die Photographie und Telegraphie. Im 20. Jahrhundert dominiert ein technischer Medienbegriff, der unter der Stilisierung und Glorifizierung neuer Programme und mathematischer Innovationen steht: Der Computer wird als Medium verehrt, das „alle anderen Medien beinhalte und sozusagen verrechne - mit entsprechenden apokalyptischen und euphorisch affirmativen Konnotationen.“²⁰⁵ Ab den 1989, mit der Erfindung des „word wide web“ erfolgt die digitale Revolution: Das Internet wird zu einem Netz, das die Information und Kommunikation global verwebt und umspannt.

A) Das Medium als Mittel der Wahrnehmung, der Verständigung, der Verbreitung

Der deutsche Philosoph Mike Sandtbothe unterscheidet im Rahmen eines pragmatischen und politischen Mediumbegriffs allgemein zwischen sinnlichen Wahrnehmungsmedien, semiotischen Kommunikationsmedien und technischen Verbreitungsmedien.²⁰⁶

Beim Medium als Mittel der Wahrnehmung, das als Verbindung zwischen Mensch und Umwelt agiert, handelt es sich um physikalische Instanzen, wie beispielsweise feste, flüssige oder gasförmige Stoffe oder Materie in Form von elektromagnetischen Wellen, die einen Kontakt herstellen: Die physikalischen Elemente verbinden sich mit den menschlichen Sinnen: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen/Tasten und bilden den Kommunikationskanal zur Wahrnehmung, respektive, zur Intersubjektivität und zur Welt. Wahrnehmung findet demnach immer auf unterschiedlichen Ebenen und mehreren Kanälen statt, wo diverse Sinnesschichten ineinandergreifen. Husserl würde diese Form als direkten Wahrnehmungsrealismus bezeichnen, welcher die Grundlage der primären Erfahrung bildet und gerade deshalb eine anschauliche Evidenz darbietet.

Damit Kommunikation und Interaktion stattfindet, braucht es ein Mittel, durch welches sich Menschen verständigen. Das Medium tritt als Drittes zwischen Subjekte und verbindet diese: Die basalen symbolischen Mittel der Kommunikation sind die mündliche und die schriftliche Sprache.

Das Medium als Mittel der Verständigung, auch kodebezogener oder semiotischer Begriff, bezieht sich auf die Bedingungen von Transfer und Austausch und visualisiert Zeichensysteme,

²⁰⁵ Hoffmann, Stefan: „Medienbegriff und Medienwissenschaft“, in: Schröter, Jens [Hg.]: *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: Springer 2014, S. 18.

²⁰⁶ Jenzen, Jan: Mike Sandtbothe - Theorien zu Werkzeugen, in: Laagay, Alice [Hg.]: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt: Campus 2004, S. 278.

die Bedeutung in materielle Signale umsetzen und sich durch Konventionen zuordnen lassen. Kommunikation wird in diesem Zusammenhang als „Zeichenprozess bzw. symbolisch vermittelte Interaktion“ als soziale Praktiken der Artikulation und Interpretation verstanden:

Technische Medien wie auch Zeichen/- Systeme haben ihren Ursprung im Sozialen, erst durch ihre soziale Aneignung und ihren Gebrauch gewinnen sie ihre kommunikative Bedeutung und zeitigen dann wiederum gesellschaftliche Effekte.²⁰⁷

Das Medium als Verständigung ist demnach kein Substanzbegriff, sondern vielmehr der Ausdruck einer Beziehung, einer Funktion, die den Prozess eines Signaltransfers veranschaulichen.

Medien als Mittel der Verbreitung hingegen verweisen auf technische Erzeugnisse, Systeme oder Netzwerke, die es ermöglichen, die Begrenzung der raum-zeitlichen Dimension zu durchbrechen, die unmittelbare Kommunikation zu transzendieren und global wirksam werden zu lassen, beispielsweise durch das Telefon und Internet.

Der Begriff des Mediums lässt sich also als Substanz, Wahrnehmung durch die Sinne, als Funktion, Verständigung durch Zeichen oder als Werkzeug, Verbreitung durch technische Apparate schematisch und grob zuordnen.

B) Der generative Charakter des Mediums

In der Philosophie und in den Geisteswissenschaften dominierte lange ein Medienmarginalismus, der impliziert, dass der Sinn eines Inhalts unmittelbar aus der Botschaft interpretiert werden kann. Die mediale Darstellung, durch welche Mechanismen Mitteilungen bzw. kulturelle Techniken strukturiert sind, erschien dabei als neutral und sekundär. Im Verständnishorizont eines Medienmarginalismus dient das Medium lediglich als Übertragungsfunktion, als sekundärer Transportkanal, der eine informative Botschaft vermittelt.

In den 1960er Jahren erfolgt eine „medienkritische Wende“, die der kanadische Kommunikationstheoretiker und Geisteswissenschaftler Marshall McLuhan mit seiner goldenen Formel „Das Medium ist die Botschaft“ initiiert. McLuhan verfolgte das Ziel, die kognitiven, motorischen und sozialen Folgen sowie die Konstruktion neuer Wirklichkeiten durch die aufkeimenden Technologien zu untersuchen: „Denn die Botschaft jedes Mediums

²⁰⁷ Mock, Thomas: *Was ist ein Medium?*. S. 193.

oder jeder Technik ist die Veränderung des Maßstabs, Tempos oder Schemas, die es der Situation des Menschen bringt.“²⁰⁸

Mit dieser Absicht legt McLuhan das Hauptaugenmerk nicht auf die Botschaft bzw. den Inhalt, sondern verlagert das Interesse auf die darunterliegenden Strukturen und Kräfte, die eine resistente Wirkung erzielen: Das Medium ist das eigentliche Konstrukt, das den tieferen Sinn erzeugt. Der Gedanke „the medium is the message“ transferiert die eigentliche Bedeutung auf die Beschaffenheit des Mediums. Mike Santbothe kommentiert diesen Gedanken folgendermaßen:

Medien wie die Sprache, die Schrift, das Buch, das Telefon, das Radio oder das Fernsehen transportieren nicht einfach nur Information, sondern strukturieren spezifische Kommunikations- und Wahrnehmungsverhältnisse und die sich damit verbindenden Sinngehalte.²⁰⁹

Die Strahlkraft der technischen Artefakte migriert in die Tiefenstruktur des menschlichen Organismus, sie formiert die Architektur der Sinne und durchbricht die Direktive der Wahrnehmung. Der Mensch als kulturelles Wesen verändert sich gerade durch die Interaktion mit neuen Kulturtechniken: Durch das Zusammenspiel verleibt sich das Subjekt digitale Anlagen ein, die sich wie Muster und Funktionen in einem Betriebssystem entfalten:

Medien greifen auf den Körper des Rezipienten zu, dessen Eigen- wie Fremdwahrnehmung sie durch ihre vorahmenden Strukturen bedingen und modifizieren. Der rezipierende Körper wiederum entkörperlicht zunächst die objektive Repräsentation, bis er sie dann selbst als organisches Medium neu verkörpert.²¹⁰

C) Das verschleierte Medium und die sichtbare Form

Auch der deutsche Soziologe Niklas Luhmann ist der Annahme, dass sich das Individuum und die Gesellschaft im Medium ihrer Kommunikation reproduziert, wodurch sich neue Qualitäten der Wahrnehmung und soziale Strukturen herausbilden. Im Rahmen seiner Systemtheorie äußert er sich über die Unterscheidung zwischen Medium und Form folgendermaßen:

²⁰⁸ McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle. „Understanding Media“*. Über. von. Meinrad Amann. Düsseldorf/New York: Econ 1992, S. 18.

²⁰⁹ Sandtbothe, Mike: „Interaktive Netze in Schule und Universität“, in: *Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur*. Mannheim: Bollmann-Verlag 1996, S. 424-433.

²¹⁰ Hoffmann, Stefan: *Handbuch Medienwissenschaft*. S. 388.

Ein Medium besteht in lose gekoppelte Elementen, eine Form fügt dieselbe Elemente dagegen zu strikter Kopplung zusammen [...] Im Hinblick auf dies laufende Binden und Lösen des Mediums kann man auch sagen, dass das Medium im System „zirkuliere“. Es hat seine Einheit in der Bewegung.²¹¹

Niklas Luhmann geht davon aus, dass der Form ein mediales Fundament, eine Quelle, ein Urstoff oder eine Kraft etc. zugrunde liegt. Das Medium wird somit als Quantum von Elementen verstanden, die arbiträr zusammengefügt werden und so die Form bilden, respektive die Form entwickelt sich aus dem Prozess der Selektion und Synthese von medialen Fragmenten, welche grundsätzlich auf eine Vielzahl von Formbildungen verweisen. Der mediale Träger der Sprache beispielsweise ist das Zusammensetzen von Wörtern, die Äußerungen [sprachliche Formen] hervorbringen.

Medien kreieren in diesem Sinne die Form, sie verbergen sich hinter dem, was sie zur Erscheinung bringen: Einerseits bringen Medien etwas zur Erscheinung, das sinnlich wahrnehmbar ist, andererseits entziehen sie sich dem Bewusstsein:

Wir begegnen der paradoxalen Figur einer „unmittelbaren Mittelbarkeit“, einer sich „immaterialisierenden“ Materialität, oder auch einer „Abwesenheit in der Anwesenheit“:
Der Vollzug von Medien zehrt von ihrem Entzug.²¹²

Die konstitutiven Elemente des Mediums sind unsichtbar und somit anästhetisch. Das Medium bildet die Tiefenstruktur, die sich in Inhalte und Formen inkarniert, entfaltet und somit etwas an die sichtbare und wahrnehmbare, äußere Fassade befördert. Die Phänomene „Medium“ und „Form“ befinden sich auf unterschiedlichen Schichten: Das Medium ist eine Ebene der Tiefe, es verbirgt sich, verschwindet im Prozess seiner Vermittlung und lässt somit eine wahrnehmbare Form auf der Oberfläche hervortreten. Das Subjekt sieht beispielsweise ein Bild, nicht die Bestandteile, aus denen es zusammengesetzt ist, es sieht einen materiellen Körper, nicht den Leib und das Antlitz, die ihn beleben: Der Mensch nimmt Phänomene wahr, nicht die Sinnlichkeit, die sie beleuchten.

Mit diesen Ausführungen ist der Grundbaustein des Mediengenerativismus gelegt, der statuiert, dass Medien die Botschaft erzeugen, gestalten und die Wahrnehmung steuern: Medien sind in Bezug auf Denken, Wahrnehmung und Erfahrung durch ein Apriori gekennzeichnet, sie fungieren als unhintergehbare, evidente Instanz.

²¹¹ Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 198-199.

²¹² Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. S. 28.

4. Die Expansion des Körpers und die Degeneration des sinnlichen Leibes

Wenn wir eine neue Technologie erfinden, werden wir zu Kannibalen. Wir fressen uns selbst bei lebendigem Leibe auf, da diese Technologien bloße Erweiterungen unserer selbst sind.
[Marshall McLuhan]

Bereits Sigmund Freud bezeichnet den Menschen als ein Wesen, das danach strebt, seine organische Grundkonstitution und seine Fähigkeiten durch Artefakte und Werkzeuge zu erweitern und verbessern, um so nahe wie möglich an seine Wunscherfüllung heranzutreten:

Der Mensch ist eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er all seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen.²¹³

Im Jahr 1964 veröffentlicht Marshall McLuhan sein grundlegendes medientheoretisches Hauptwerk „Understanding Media. The extension of man“, in dem er die medialen Umbrüche auf einer historischen Zeitachse in dichten Beschreibungen schildert, mit der These, dass technische Medien eine Ausdehnung der Sinnesorgane darstellen und sich in einem anderen Stoff als dem menschlichen Körper aus Fleisch und Blut realisieren:

Alle Medien sind Ausdehnung menschlicher Fähigkeiten - seien sie psychisch oder physisch: Das Rad ist eine Ausdehnung des Fußes. Das Buch ist eine Ausdehnung des Auges, Kleider sind eine Ausdehnung der Haut, die Medien unserer Zeit sind eine Ausdehnung des Zentralnervensystems. Indem Medien die Umwelt verändern, schaffen sie in uns eine ganz bestimmte Konstellation sinnlicher Wahrnehmung. Die Ausdehnung nur eines Sinnes verändert die Art, wie wir denken und handeln, die Art, wie wir unsere Körper wahrnehmen. Wenn diese Verhältnisse sich wandeln, wandelt sich der Mensch.²¹⁴

Spricht Marshall McLuhan von der Technik als Verlängerung der Organe, so bezeichnet Maurice Merleau-Ponty sie als Erweiterung der Leiblichkeit. An seinem Exempel des Blindenstocks wird deutlich, dass der blinde Mensch ihn nicht als bloßes Hilfsobjekt, sondern als Utensil und Organ zur Orientierung in der Umwelt verwendet.

Der Mediziner Hans Seyle hingegen bezeichnet die Expansion der eigenen Person auch als Selbstamputation und betont, dass die neuen Techniken Selbstamputationen der menschlichen

²¹³ Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Band IX. Frankfurt am Main: Fischer 2000, S. 222.

²¹⁴ McLuhan, Marshall zitiert von: van Rossum, Walter: „Das Medium ist die Botschaft“, in: *Internetseite Deutschlandfunk*. 21.07.2011, URL: www.deutschlandfunk.de, Abruf am 20.08.2019.

Organe darstellen, wobei mit dieser Abtrennung jedes Organ zu einem geschlossenen System werde, das den Menschen in „Matyrium und Kriege“ stürze.²¹⁵

Neue Techniken bedeuten in diesem Sinne eine Ausweitung oder Amputation des menschlichen Körpers, dessen Organe, Bestandteile und Funktionen in einen virtuellen Raum bzw. in eine digitale Umwelt verlagert werden. Digitale Medien betreffen nicht nur die Expansion des Subjekts, sondern den Menschen als Glied einer sozialen Gesellschaft, die sich in neu geschaffenen Umwelten einrichtet und bewegt: Wirksam wird in diesem Sinne die Metapher des Astronauten:

In einem Szenario, in dem der Mensch nicht mehr nur Objekte, sondern im gewissen Sinne ganze Umwelten gestaltet, veranschaulicht der Raumanzug des Astronauten exemplarisch die fortschreitende Abstützung physiologischer, kognitiver und kultureller Leistungen durch technische Artefakte und die zunehmende Auslagerung und Ausweitung (Extension) natürlicher Kapazitäten bis hin zu menschlichen Bewusstseinsleistungen.²¹⁶

Wenn nach McLuhans Ausführungen neue Techniken die Erweiterung des menschlichen Körpers darstellen, elektrische Medien als Expansion des Zentralnervensystems zu begreifen sind und elektronische Medien die Ausdehnung des menschlichen Bewusstseins veranschaulichen,²¹⁷ dann stellt sich die Frage, was mit dem biologische Körper passiert und wohin sich der sinnliche Leib bewegt.

Maurice-Merleau Ponty spricht in diesem Zusammenhang von einem Leib, der auswandert, in eine sekundäre Parallelwelt, in eine Idealität, die sich von der physischen und analogen sowie von der Generalität der primären Lebenswelt abhebt:

Es ist so, als würde die Sichtbarkeit des Leibes, die die sinnliche Welt beseelt auswandern, zwar nicht aus jeglichem Leib, jedoch in einen anderen, weniger schwerfälligen und durchsichtigeren Leib, als würde sie ihr Fleisch vertauschen, indem sie das des Leibes für das der Sprache aufgäbe und dadurch von jeder Bedingtheit freigesetzt, aber nicht entbunden wäre.²¹⁸

²¹⁵ McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle*. S. 55.

²¹⁶ Lerone Schultz, Oliver: „Marshall Mc Luhan - Medien als Infrastrukturen und Archetypen“, in: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. S. 36-37.

²¹⁷ Vgl. Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. S. 28 ff.

²¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. S. 200.

Ein Leib, der auszieht, verliert auf dem Weg seine Essenz: Die mediale Erweiterung des Körpers in virtuellen Räumen geht mit einer Degeneration des Leibes einher bzw. mit einer Subversion der Sinnesmodalitäten, die ihn als solchen konstituieren:

In Zusammenhang mit Letzterem wird auch häufig davon gesprochen, dass (technische Medien) über eine jeweils spezifische Kanalkapazität verfügen und gegenüber direkten Kommunikationen, in denen potentiell alle menschlichen Sinne für kommunikative Zwecke zur Verfügung stehen, aufgrund des Ausschlusses bestimmter Sinne durch „Kanalreduktion“ gekennzeichnet sind.²¹⁹

Eine holistische Wahrnehmung ist immer durch mehrere sinnliche Kanäle gekennzeichnet, die das Ego spürt und wahrnimmt. Die Sinne können das Subjekt zwar täuschen, die Perspektive verzerren und beeinflussen und doch spürt das Ich die [sinnlichen] Eindrücke am eigenen Leib, es erlebt eine äußere und die Resonanz einer inneren Szene, die für sich eine reale Welt entstehen lässt.²²⁰ Auch die Motilität des Körpers, die Fähigkeit sich in verschiedene Richtungen zu bewegen oder den Blick zu wenden, gestattet, die mannigfaltigen Formen der Wahrnehmung zu erleben. Simone Mahrenholz beschreibt die epistemischen Folgen von digitalen Medien folgendermaßen:

Den Auszug des Körpers aus dem Denken und die automatisierte, serielle Vorgangsweise: linear statt holistisch, generalisierend und abstrahierend statt individuell und kontextuell, logisch statt nach Analogien, einsinnig visuell statt multisensorisch.²²¹

Die Fragmentierung des Leibes durch die Erweiterung des Körpers durch digitale Medien führt zu einer Mutation der sinnlichen Wahrnehmung, die in eine Phase der Konfusion mündet, wo der Körper und das Bewusstsein neue Wege der Assimilation finden müssen. Digitale Medien verflachen die menschlichen Sinne, formieren das Bewusstsein, skizzieren bloß die Konturen der Erfahrung und fördern die materielle Entwurzelung: Durch das Ausmerzen des sinnlichen und physikalischen Grundes verliert der Mensch die Fähigkeit, „die verschiedengestaltige und unstetige Existenz der Ausprägungen und Formen empfinden zu können.“²²² Wenn der sinnliche Leib sich auflöst, mit ihm sein Träger, der physikalische und materielle Körper ergibt sich auf der Ebene der Erfahrung eine Reduktion, ein Zusammenschrumpfen der natürlichen Welt, in

²¹⁹ Mock, Thomas: *Was ist ein Medium?*. S. 190.

²²⁰ Vgl. Fellmann, Ferdinand: *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006, S. 177.

²²¹ Mahrenholz, Sabine: „Derrick de Kerckhove - Medien als Psychotechnologien“, in: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. S. 82.

²²² McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle*, S. 31.

der das Subjekt nicht mehr auf verschiedene Situationen dieser reagieren muss: Diese Tendenz verringert nicht die Komplexität der Welt.

Der Dromologe Paul Virilio betont, dass es keine technische Errungenschaft ohne Verlust im Bereich des Lebendigen, des Vitalen gebe. Neue Techniken können einerseits diverse körperliche Fähigkeiten des Menschen ausweiten, andererseits beschneiden sie seine materiellen, chemischen und psychischen Anteile, isolieren und betäuben seine Sinne.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass intersubjektive Beziehungen durch die Digitalisierung zwar ausgeweitet werden, aber primär einem Prozess der Information zugrunde liegen, der das Wechselspiel der Sinne beschränkt. Daraus ergibt sich die Frage, welche Konsequenzen die Unverfügbarkeit der mannigfaltigen Sinneseindrücke mit sich bringt bzw. welche Folgen die synästhetische Aufhebung für die intersubjektive und letztendlich für die ethische Beziehung hat.

5. Das technische Bild: Ein semiotisches Kommunikationsmedium

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass sich der Leib im virtuellen Raum aufzulösen beginnt bzw. dass durch die Digitalisierung das Manifeste, Materielle und sinnlich Wahrnehmbare liquidiert. Im Folgenden wird gefragt, durch welche Medien der Leib im virtuellen Raum ersetzt wird bzw. durch welche Medien sich Subjekte im Cyberspace begegnen. Der Leib wird im Internet durch semiotische Kommunikationsmedien wie Bild, Schrift, symbolische Codes und Videoaufnahmen repräsentiert. Obwohl die Sprache, der Kosmos der Symbole und Zeichen in diesem Zusammenhang eine große Rolle spielt, soll im folgenden Abschnitt das technische Bild näher beleuchtet werden. Das technische Bild als das Substitut für das komplexe Gefüge des Leibes zu bestimmen, ist sicher zu kurz gegriffen und in einem erweiterten Sinn nicht theoriefähig. Allerdings eignet sich das technische Bild dazu, einen Vergleich zum Antlitz, zum sinnlichen Leib zu ziehen. Diskutiert wird folglich ein Bild, das von einem Apparat generiert, übertragen und „gepostet“ wird: ein Profilbild, wie es in sozialen Netzwerken zu finden ist: ein mediales Phänomen, das zwischen Subjekten vermittelt.

A) Der Code der Gegenwart

Profilbilder im virtuellen Raum sind technische Bilder, die von einem Apparat erzeugt, durch einen nulldimensionalen Code bestimmt werden und Begriffe explizieren.

Das technische Bild, auch Technobild, ist ein zentraler Ausdruck der Medientheorie des Philosophen und Kommunikationswissenschaftlers Vilém Flusser. Unter den weitschweifigen

Begriff fallen unter anderem Teleskope, Videobänder, Diapositive, Computermonitore, Diagramme, Fotografien etc. Flusser unterscheidet grundsätzlich zwischen Elitetechnobildern, die den Experten eines Fachgebiets dienen, Phänomene wissenschaftlich zu interpretieren - das Röntgenbild beispielsweise ist für den Arzt eine zentrale Bedeutungsfläche- und Massentechnobildern, die durch die Welt strömen und „nicht von Spezialisten innerhalb eines jeweiligen Fachgebietes entziffert werden können, sondern (nur) von Empfängern, für die die Apparate der Kodifizierung außerhalb ihres Horizonts liegen.“²²³ Gemein ist diesen Bildern, dass sie alle von einem Apparat hergestellt werden und als Vehikel zur Kommunikation dienen.

Um zu begreifen, durch welche Mechanismen ein technisches Bild konstituiert wird, ist es vorab notwendig, Flussers Begriff des Mediums näher zu erläutern. Medien sind nach Flusser Strukturen der Kommunikation, die einen semantischen Code implizieren und zwischen Subjekten vermitteln. Die Schlüsselrolle spielt der operierende Code, da er die Triebfeder ist, welche die Funktion der Übersetzung übernimmt.

Flusser konzipiert in diesem Zusammenhang ein Stufenmodell, das die Kulturgeschichte der Medien veranschaulicht: von der leiblichen Lebenswelt in die Sphäre der technischen Bilder. Bedeutend für die zentralen Epochen und deren Übergänge sind Codes bzw. Regelsysteme, die medial gebunden vorkommen.²²⁴ Der Code bestimmt die historischen Abschnitte, die Flusser in Vorgeschichte, Geschichte und Nachgeschichte einteilt. Die Eigentümlichkeit einer Epoche entfaltet sich demnach aus den Regeln des dominierenden Codes, der die Gesetze der Verschlüsselung und Dekodierung in Kommunikationssituationen determiniert.

Flusser erklärt die Entwicklung des Codes mit dem Begriff der Abstraktion: Im Laufe der Evolution werden den kulturgeschichtlichen Epochen Dimensionen abgezogen. Wie die Wirklichkeit in den einzelnen Phasen gedeutet wird, illustriert Flusser anhand des Schemas 4-3-2-1-0.

Ausgangspunkt ist eine Wirklichkeit, die durch die 4-Dimensionalität bestimmt wird: Es gibt drei Dimensionen des Raumes und die Zeit. Diese Realität beschreibt die konkrete, physikalische und physische Lebenswelt, in der sich Menschen leiblich begegnen. In der Epoche der *Vorgeschichte* wird die Zeit abstrahiert, die Wirklichkeit wird durch die drei Dimensionen des Raumes bestimmt, der die reale Bearbeitung von Gegenständen umfasst. Die

²²³ Haneke, Michael: *Kommunikation, Medien und Kultur. Vilém Flusser und die Signatur der telematischen Gesellschaft*. Berlin: Kadmos 2017, S. 181.

²²⁴ Vgl. Alpsancar, Suzana: *Das Ding namens Computer. Eine kritische Neulektüre von Vilém Flusser und Mark Weiser*. Bielefeld: Transcript 2012, S. 81.

anschließende Epoche der *Geschichte* wird durch zwei Codes definiert: das Bild und den Text. Bilder stellen für Flusser spezifische Oberflächen dar, die durch die Simplifizierung des Raum-Zeitkontinuums, respektive der Vierdimensionalität auf die Zweidimensionalität einer Fläche reduziert werden. Die Wirklichkeit der Bilder ist so gestaltet, „dass sie flach wird, wenn man die Tiefe, und stillsteht, wenn man die Zeit aus ihr abstrahiert.“²²⁵ Folglich bedeutet die Zweidimensionalität eines Bildes, beispielsweise eines Gemäldes, dass die Dimensionen Zeit und Tiefe abgezogen werden. Die Wirklichkeit im Universum der Linien hingegen wird durch die 1-Dimensionalität bestimmt, darunter fasst Flusser beispielsweise Texte.

Die letzte Epoche der *Nachgeschichte*, das „Universum der technischen Bilder“, ist durch die Nulldimensionalität gekennzeichnet, respektive alle Dimensionen werden abgezogen.

Übrig bleiben dimensionslose Punktelemente, die weder faßbar noch vorstellbar, noch begreifbar sind - unzugänglich für Hände, Augen und Finger. Aber sie sind kalkulierbar (calculus = Steinchen) und können mittels spezieller, mit Tasten versehener Apparate gerafft (komputiert) werden. Man kann diese mit Fingerspitzen auf Apparat-Tasten drückende Geste „kalkulieren oder komputieren“ nennen.²²⁶

Technische Bilder entstehen durch verdichtete Punkte: Die Elemente, welche die Wirklichkeit beschreiben, repräsentieren und deuten, können folglich nicht auf noch kleinere Dimensionskomponenten abstrahiert werden. Die neue Bewusstseinsform, die sich durch den Code der Technobilder entfaltet, ist kalkulatorisch bzw. mathematisch, deshalb seien nach Flusser die Mathematiker und Informatiker die neuen Autoritäten, nicht weil sie wissen und prophezeien, sondern weil sie die Modelle programmieren.²²⁷ In technischen Bildern wird die Welt nicht abgebildet, sondern eingebildet: das Vermögen das ihnen innewohnt, ist weder Imagination noch Interpretation, sondern Projektion.²²⁸

B) Der Apparat

Das technische Bild geht nicht aus einer sinnlichen Wahrnehmung in einer vierdimensionalen Wirklichkeit hervor, sondern ist eine Synthese aus punktuellen Elementen und folglich das Resultat aus einem Apparat. In einem erweiterten Kontext sind Apparate Instrumente und Werkzeuge zur Herstellung von Programmen, die nicht nur Inhalte, sondern auch die

²²⁵ Haneke Michael: *Kommunikation, Medien, Kultur*. S. 178.

²²⁶ Flusser, Vilém: *Ins Universum der technischen Bilder*. 4. Auflage. Göttingen: European Photography 1992, S. 14.

²²⁷ Grube, Gernot: „Vilém Flusser - Mundus ex machina“, in: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. S. 189.

²²⁸ Vgl. Alpsancar, Suzana: *Ein Ding namens Computer*. S. 86.

Organisation der Welt, die intersubjektiven Beziehungen und das Subjekt selbst beeinflussen. Durch welche Apparate technische Bilder erzeugt werden, ist daher von zentraler Bedeutung. Um dem Gedankengang zu folgen, stellt sich im Zuge dessen die Frage durch welche technischen Prozesse beispielsweise ein Foto entsteht und wie es von einer Handykamera in ein soziales Netzwerk gelangt:

Beim Fotografieren projiziert die Linse der Kamera das Bild auf winzige lichtensitive Sensoren, die jeweils ein Bildelement, einen sogenannten Pixel, auffangen. Die Sensoren erzeugen eine elektrische Spannung, die abhängig ist von der Intensität des Lichteinfalls. Der ermittelten Spannung wird jeweils ein exakter numerischer Wert zugeordnet, den man als eine Kombination der Ziffern Null und Eins ausdrücken kann. Ihr Bild ist somit in digitale Form umgewandelt und kann von der Software Ihres Handys in der Hardware beziehungsweise dem Speicher des Handys abgelegt werden. Zudem veranlasst die Software, dass das Foto auf ihrem Bildschirm angezeigt wird. Bei diesem Vorgang wird die für jeden Pixel gespeicherte Zahlenreihe aus Nullen und Einsen als Instruktion für die Einfärbung der Bildpunkte auf dem Handy-Display genutzt. Wenn Sie nun ihr WhatsApp-Programm öffnen und ihr Foto versenden, wandelt das Handy den digitalen Code des Fotos in Funkwellen um, die über die Antenne versendet werden. Der nächste Funkmast (falls sie nicht über WLAN eingeloggt sind) wird das Signal empfangen, in elektrische Form umwandeln und über Telefon und- oder Internetkabel zu dem Funkmasten senden, mit dem das Handy ihres Bekannten verbunden ist.²²⁹

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass technische Bilder nicht auf einem leiblichen oder alphabetischen Code basieren, sondern auf einem Zahlencode beruhen, der durch Kalkulation und Computation funktioniert. Traditionelle Bilder, die den technischen Bildern nahekomen, werden als Symbole markiert, die entziffert und gedeutet werden können. Technische Bilder hingegen stützen sich auf eine Szene: sie sind technische Symptome, die durch eine Ursache-Wirkung entstehen:

Während traditionelle Bilder insofern subjektiv sind, als sie die Perspektive eines Menschen auf einer Szene abbilden, sind Technobilder insofern objektiv, als sie von der Szene, dem Objekt selbst erzeugt werden.²³⁰

²²⁹ Specht, Philipp: *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung*. S. 21.

²³⁰ Haneke, Michael: *Kommunikation. Medien. Kultur*. S. 199.

Das Signifikante technischer Bilder ist, dass sie in erster Linie Begriffe bzw. Texte veranschaulichen. Nach Flusser liegt die Bedeutung eines technischen Bildes, beispielsweise einer Fotografie, nicht auf dem erscheinenden Objekt, sondern in der Funktionsweise eines Apparats. Ein technisches Bild dekodieren heißt folglich nicht, den Sinn des gezeigten Objekts oder Subjekts zu eruieren, sondern das Prinzip eines Programms zu dechiffrieren.²³¹

Sind doch die Botschaften von Technobildern [...] in Symbolen kodifiziert, deren Codierung aus wissenschaftlichen Theorien entstammenden Regeln und Konventionen folgt und diese gehen in den Apparat ein, nicht aber in den Operator. Dies begründet die Undurchsichtigkeit der Technobilder, bei denen man, je besser sie programmieren, desto weniger weiß [...], was sie eigentlich bedeuten.²³²

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Stadium des Digitalen, der Kosmos der Technobilder in der Nachgeschichte anzusiedeln ist. Technische Bilder werden von einem Apparat erzeugt. Aus dem Code der Technobilder, der Nulldimensionalität emergiert ein kalkulatorisches bzw. mathematisches Bewusstsein. Das technische Bild spiegelt Begriffe, bzw. Texte wieder, die nach einer Dekodierung und Übersetzung verlangen.

5. Leibliche versus digitale Intersubjektivität

Der sinnliche Leib, das Antlitz, ist das mediale Substrat der Intersubjektivität in einer natürlichen Umwelt; Im virtuellen Raum hingegen ist es das Prinzip des Digitalen.

Durch die Degeneration der Leiblichkeit und die Kompensation durch die Digitalisierung findet ein Wandel in der Struktur der Intersubjektivität statt. Der sinnliche Leib als Apriori der Intersubjektivität in einem natürlichen Erfahrungsraum wird im virtuellen Raum vermutlich durch eine digitale Simulation des Leibes ersetzt: Begegnungen zwischen Subjekten werden wahrscheinlich häufiger durch technische Apparate als durch eine leibliche Zusammenkunft geschehen.

Mit dieser Annahme stellt sich abschließend die entscheidende Frage, ob semiotische Kommunikationsmedien, wie beispielsweise das technische Bild, in dem ein Leibkörper sich in Punkten auflöst, in der Lage sind, denselben ethischen Anspruch zu erfüllen, wie ein sinnlicher Leib bzw. wie das Antlitz.

²³¹ Vgl. Grube, Gernot: *Vilém Flusser - mundus ex machina*. S. 180.

²³² Haneke, Michael: *Kommunikation. Medien. Kultur*. S. 183.

Die leibliche Intersubjektivität, das im Von-Angesicht-zu-Angesicht, ist nicht ein Ereignis des Sprechens, sondern liegt in der nackten Begegnung zwischen Subjekten, die durch ihre Materialität sinnliche Wesen sind. Die Sinnlichkeit wirkt nicht durch Symbolisierung, sondern durch Somatisierung²³³, die sich im Genuss und in der Verwundbarkeit zeigt. Die sinnlichen Segmente des Leibes manifestieren sich im Antlitz, das erscheint, und als Medium zwischen Subjekten fungiert. In der Begegnung mit dem Anderen ist das Antlitz das erste „Wort“, ein nonverbaler Ausdruck, der sich im „Sagen“ zeigt. Das Antlitz ist folglich ein Medium, aber „weder im Sinne eines technischen Instrumentes, noch eines semiotischen Organons, sondern im Sinne der „Mitte“ und des „Mittleren“ zwischen zwei Polen oder Positionen, zwischen denen [es ein Sinnlichkeitskontinuum stiftet].²³⁴

Das Antlitz ist an den sinnlichen Leib gebunden, es kann weder medial in einen virtuellen Raum transportiert, noch algorithmisiert, reproduziert oder dekodiert werden. Gerade weil sich das Antlitz der Kontrolle entzieht, kann es nicht totalisiert werden, zu einem Inhalt gerinnen oder als Bild erstarren. Das Technobild hingegen, als Beispiel für die digitale Intersubjektivität im virtuellen Raum, wird durch einen Apparat erzeugt: Ein Vorgang, der in und durch ausgelagerte Strukturen, Netzwerke und Bindekanäle stattfindet. Die Maxime der digitalen Intersubjektivität liegt im Prinzip der reibungslosen Übertragung, etwa wenn ein Bild oder eine sprachliche Botschaft von einem Sender möglichst störungsfrei zu einem Empfänger gelangt. Die Zwischenmenschliche Begegnung im virtuellen Raum ähnelt daher eher einem funktionalen Modell zwischen Sender, Medium und Empfänger. Demzufolge kann auch statt von einer Intersubjektivität von einer Interobjektivität gesprochen werden, da das Subjekt im Cyberspace in erster Linie mit Geräten und Apparaten kontaktiert.

Von zentraler Bedeutung für die digitale Intersubjektivität ist die Suggestion des Raum-Zeitkontinuums: Gemeint damit ist einerseits die Manipulation der Zeit, die Geschwindigkeit mit der Daten, Bilder und Botschaften übertragen werden, und andererseits die Kreation von Virtualität, die einen Raum ohne physikalischen Ort hervorbringt. In Bezug auf das technische Bild äußert sich Virilio in diesem Zusammenhang folgendermaßen:

Während das menschliche Auge eigentlich gewohnt ist, Realität als etwas in der Zeit sich Entfaltendes und Veränderndes wahrzunehmen, scheidet durch die Fotografie [das

²³³ Vgl. Krämer, Sybille: *Performativität und Medialität*. S. 25.

²³⁴ Ebd.

technische Bild] sofern sie fixe, stille Bilder produziert, diese natürliche, zeitliche Dynamik der beweglichen Realität aus.²³⁵

Im Gegensatz zum technischen Bild, das die natürliche Bewegung erstarren lässt, zeigt das Antlitz keinen statischen Ausschnitt der Wirklichkeit, sondern realisiert sich in der leiblichen Begegnung, die im Sog der Dynamik unterschiedliche Gestalten annimmt und formbar bleibt. Der Leib begründet per se Faktizität, folglich stiftet die empirische Begegnung eine gemeinsame geophysikalische Realität.

Das Von-Angesicht-zu-Angesicht mutiert im virtuellen Raum zu einem Konnex zwischen Sender und Empfänger, die Lebendigkeit des Antlitzes erstarrt zu einem Bild aus Punkten, ein unmittelbares Sehen wird zu einem technischen Visualisieren.

Folgt man diesen angenommenen Tendenzen, dann kann gesagt werden, dass die Degeneration der leiblichen Intersubjektivität in erster Linie auf Verluste verweist: Zunächst ist die Atropie der Materialität des beweglichen Körpers, zu nennen. Die Geschwindigkeit beispielsweise mit der technische Bilder übertragen werden, evoziert gleichzeitig einen physischen Stillstand: „Medial hervorgebrachte Bilder erzeugen nicht nur die Illusion der Bewegung, sie ersetzen die Eigenbewegung der Menschen.“²³⁶ Die Geschwindigkeit der technischen Zivilisation mündet in die Bewegungslosigkeit, der Körper wird träge, die inneren, mentalen Bilder erstarren. Die Digitalisierung betäubt nicht nur den eigenen Körper, auch soziale Umgangsformen verkümmern, die sich leiblich durch Mimik, Gestik und im Habitus äußern und bei intersubjektiven Begegnungen eine wesentliche Rolle spielen.

Nach Lévinas ist eine Begegnung im Von-Angesicht-zu-Angesicht durch die Asymmetrie gekennzeichnet: Wenn zwei Menschen aufeinandertreffen, dann immer auf ungleichmäßiger Ebene, dadurch kann der Andere nicht assimiliert werden, sondern bleibt bei Lévinas der vollkommen Andere. Das Antlitz ist daher nicht die Subversion, sondern die Integration der Differenz. Im virtuellen Raum hingegen gilt die Tendenz, diese Differenz aufzuheben: „Die wissenschaftliche Konstruktion errichtet ein Simulationsmodell der Kommunikation, aus dem von vornherein die Reziprozität, der Antagonismus der Partner ausgeschlossen bleibt.“²³⁷

Verantwortung kann das Ego nach Lévinas nur für jemanden übernehmen, der es anblickt. In Bezug auf ein technisches Bild kann das Subjekt nicht Verantwortung für den Anderen

²³⁵ Lagaay, Alice: *Medientheorie als Dromologie*. S. 157.

²³⁶ Ebd., S. 161.

²³⁷ Windgätter, Christof: „Jean Baudrillard - Wie nicht simulieren oder: Gibt es ein Jenseits der Medien?“, in: *Medienphilosophie. Eine philosophische Einführung*. S. 137.

übernehmen, kann ihm nicht antworten, da der Blick des Anderen zu einem leblosen Bild gefriert und sich somit kein wechselseitiger Austausch ereignet. Jean Baudrillard äußert sich in diesem Zusammenhang folgendermaßen:

Auf einen funktionalen Gegenstand kann es keine Antwort geben: seine Funktion besteht darin, integrierte Rede zu sein, der bereits geantwortet, entsprochen worden ist und die keinen Platz lässt für ein Spiel, einen reziproken Einsatz (es sei denn, um ihn zu zerstören oder ihn umfunktionalisieren).²³⁸

Von wesentlicher Relevanz ist, dass die Degeneration des Leibes mit einem Verlust der Sinnlichkeit einhergeht: Durch die Digitalisierung entfernt sich das Subjekt vom sinnlichen, fleischlichen Leib des Anderen, von seinem Genuss, aber noch zentraler, von seinem Leiden, von seiner Verletzbarkeit. In der Unmittelbarkeit des Von-Angesicht-zu-Angesicht bricht nach Lévinas die Gewalt und der ethische Widerstand auf. Entscheidend ist, dass das Subjekt beide Optionen wahrnimmt und sich dafür entscheidet, für den Anderen Verantwortung zu übernehmen. Die Digitalisierung der Intersubjektivität mündet, lässt sich schließen, in eine affektive Desensibilisierung, in der die Dialektik, die ursprüngliche Möglichkeit zur Gewalt und der ethische Widerstand, das Verbot des Tötens, das daraus resultiert, sich nicht mehr in der verkörperten Sinnlichkeit ereignet, sondern nur noch auf einer symbolischen Ebene zu finden ist. Semiotische Kommunikationsmedien im virtuellen Raum, wie beispielsweise das technische Bild, funktionieren durch Apparate, die mathematischen Axiomen zugrunde liegen, folglich demonstrieren sie ein Rationalitätsprinzip. Nach Lévinas ist das Fundament einer Ethik nicht systematisier- bzw. mathematisierbar, sondern konstituiert sich in der Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit. Die Entleiblichung der Intersubjektivität durch die Digitalisierung führt demnach zu einer Narkotisierung der Sinnlichkeit, bei der der Boden einer genuinen Vorstellung von Ethik, wie Lévinas sie vertritt, erodiert. Durch die Grundwerte der künstlichen Intelligenz, der technischen Möglichkeiten und der Netzwerke kann sich höchstens eine normative Ethik etablieren, die als Flimmern zwischen 0 und 1 durch die Welt strahlt.

²³⁸ Baudrillard, Jean: *Koolhaas oder der Aufstand der Zeichen*. Übers. von Hans-Joachim Metzger. Berlin: Merve 1978, S. 94.

Conclusio

space=wow (but I still miss you, earth)

[Christoph Szalay]

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurden Ansätze zur Degeneration der leiblichen Intersubjektivität im virtuellen Raum untersucht.

Im Kapitel [1] **Die Genese des Leibbegriffs** wurde auf die vielgestaltige, historische sowie etymologische Ausprägung des Terminus „Leib“ eingegangen. Dabei hat sich gezeigt, dass der Leibbegriff auf einer zeitlichen Achse unterschiedliche Bedeutungen, gegensätzliche Interpretationen sowie variable Konturen annimmt und insbesondere im Kontext des „Leib-Seele-Problems“ in die abendländische Philosophiegeschichte eingegangen ist. Um die konträren Denkansätze zu verdeutlichen, wurde zunächst auf Platons Substanzdualismus verwiesen, demgegenüber die Position des Scholastikers Thomas von Aquin dargelegt, der das Wesen des Menschen als Einheit von Körper und Seele bestimmt. Im Gegensatz dazu wurde der Entwurf einer Leib-Seele-Dichotomie des Rationalisten René Descartes vorgestellt, der die Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans* in das abendländische Denken einführte. Eine entgegengesetzte Betrachtungsweise fand sich bei dem kritischen Philosophen Friedrich Nietzsche, der das Leib-Seele-Verhältnis umdeutet und den Leib als die große Vernunft definiert.

Im Kapitel [2] **Die Semantik des Leibes in der Phänomenologie** wurden die Leibkonzepte der Philosophen Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty vorgestellt. Heraus kristallisiert hat sich dabei vor allem, dass der Leib mit der menschlichen Erfahrung korreliert und sich durch das Erleben konstituiert.

Die Bedeutung des Leibes in Edmund Husserls Untersuchungen lassen sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Das Bewusstsein ist leiblich verfasst und durch die Intentionalität charakterisiert. Räumliche Objekte oder Gegenstände können nur durch die leibliche Verankerung des Subjekts konstituiert werden. Der Leib als Wahrnehmungsorgan korreliert mit einem leiblichen Selbstempfinden. Eine tiefgreifende These, die alle folgenden Leibkonzepte prägt, ist Husserls Behauptung, dass sich der Leib durch die Möglichkeit einer reziproken Doppelempfindung auszeichnet, die dem Ego eine binäre Erfahrung ermöglicht, als Subjekt und Objekt: Der Subjekt-Objekt-Status, die Appräsentation, Paarung und Einfühlung bilden die Voraussetzung für Intersubjektivität. Der Leib wird bei Edmund Husserl zur Urimpression, zum Nullpunkt der Erscheinung und zum Grundbaustein für Intersubjektivität bestimmt.

Anschließend wurden die Grundzüge von **Maurice Merlau-Pontys** strukturalistischen Leibentwürfen skizziert, die sich so zusammenfassen lassen: Der Leib ist ein einheitliches Gebilde, das System der Körperfunktionen verschmilzt mit der Struktur des Bewusstseins. Das Bindeglied zwischen Subjekt und Welt ist der Leib. Das Körperschema strukturiert die Leiblichkeit vor dem Hintergrund des Zur-Welt-Seins. Die gesamte Existenz des Menschen manifestiert und drückt sich im Leib aus. Das Fleisch ist der Urstoff des Seins und das Sein äußert sich als verleiblichte Existenz. Der Leib ist durch das Gesetz der Ambiguität gekennzeichnet, er ist sowohl Körperding, sinnliches Objekt als auch phänomenaler Leib, sinnstiftendes Subjekt. Diese Behauptung, die bereits in Edmund Husserls Analysen vorkommt, ist auch in Merleau-Pontys Ausführungen eine zentrale These: In der binären Struktur der Erfahrung, in der Ambiguität des Leibes liegt der Schlüssel zur Intersubjektivität, der Zwischenleiblichkeit. Relevant wurde in diesem Zusammenhang, dass Merleau-Ponty die Unität des Leibes postuliert und ihn zum Epizentrum, zum Angelpunkt der Welt, zum Organ der Wahrnehmungsperspektiven und zur Grundvoraussetzung für Intersubjektivität erklärt.

Im Kapitel [3] ***Leibliche Intersubjektivität*** wurden die Betrachtungsweisen des Ethikers Emmanuel Lévinas herangezogen, um die Bedeutung der faktischen Begegnung zwischen leiblichen Subjekten zu veranschaulichen. Dabei hat sich gezeigt, dass die leibliche Intersubjektivität Grundlage und Ausgangspunkt einer ethischen Beziehung bildet. Zunächst wurde argumentiert, dass der Leib das Fundament für die Entwicklung der ontologischen Identität ist. Der Leib weist in diesem Zusammenhang folgende Zwecke und Besonderheiten auf: Der Mensch entwickelt seine Einzigkeit, seine egoistische Identität durch den Genuss bzw. durch die Inhalte „des Lebens von...“. Der Leib lebt durch seine Bedürfnisse, die ihn befähigen zu genießen, und er ist das ontologische Ereignis der Trennung. Anschließend wurde dargelegt, wie das monadische Ich durch die Ambiguität der Sinnlichkeit zum ethischen Subjekt werden kann: Durch die Sinnlichkeit wird die leibliche Existenz einerseits befähigt, das Glück des Genusses zu spüren, das Elementale zu verwalten und sein Ich zu setzen, andererseits ist sie exponiert, zerbrechlich und verletzbar. Aus der Beschreibung der unterschiedlichen Formen der Vulnerabilität wurde deutlich, dass gerade in der Verwundbarkeit des Subjekts die Verbindung zur Exteriorität liegt.

Im Kapitel 4 ***Ethik der getrennten Leiblichkeit*** wurde erörtert, in welchem Zusammenhang der Leib und das Antlitz stehen und welche Rolle dabei der Begriff der Totalität spielt. Gezeigt hat sich diesbezüglich vor allem, dass sich nur in der Unmittelbarkeit des Von-Angesichts-zu-Angesichts das moralische Bewusstsein entwickeln kann. In der leibhaften Begegnung

erscheint das Antlitz des Anderen, das sich in der Sinnlichkeit, im Sagen manifestiert, die existentielle Verwundbarkeit ausdrückt und ursprünglich besagt: „Du wirst keinen Mord begehen“. Ein zentraler Aspekt, der sich hier zeigt, liegt wiederum in der Zweideutigkeit des Antlitzes: In der menschlichen Existenz wurzelt die Möglichkeit einen Gewaltakt auszuführen, gleichzeitig meldet sich ein ethischer Widerstand. Veranschaulicht wurde darüber hinaus, dass das von Angesicht-zu-Angesicht eine asymmetrische Verbindung, eine Beziehung der Nicht-Indifferenz, eine ethische Schieflage ist, welche die Unendlichkeit beinhaltet und daher nicht auf eine Totalität zurückgeführt werden kann.

Dass die Intersubjektivität im virtuellen Raum entleibt und durch semiotische Kommunikationsmedien wie Bild, Schrift, Symbole etc. ersetzt wird, wurde im Kapitel [5] *Digitale Intersubjektivität* behauptet. Zuerst wurde auf die Unterscheidung zwischen Digitalisierung und Digitalität eingegangen, dann wurde der Raum der leiblichen Anwesenheit mit einem virtuellen Raum verglichen. Anschließend wurde gezeigt, dass das Medium eine verborgene Tiefenstruktur ist, die einen generativen Charakter besitzt. Daraus wurde explizit, dass durch die Digitalisierung intersubjektive Beziehungen im virtuellen Raum zwar ausgeweitet werden, dass die Sinnesmodalitäten des Leibes aber degenerieren. Anschließend wurde ein semiotisches Kommunikationsmedium, das technische Bild mit dem Antlitz verglichen: Daraus hat sich ergeben, dass das Antlitz das mediale Substrat der Intersubjektivität in einer natürlichen Umwelt ist und einen ethischen Anspruch erhebt. Das technische Bild hingegen, als Beispiel für die digitale Intersubjektivität im virtuellen Raum, wird durch einen Apparat erzeugt und durch einen O-dimensionalen Code bestimmt. Aus der Erkenntnis, dass das Antlitz an den sinnlichen Leib gebunden ist, lässt sich schließen, dass es nicht digitalisiert und zu einem technischen Bild gerinnen kann. Daraus ergibt sich, dass das technische Bild nicht in der Lage ist, dieselbe ethische Forderung zu evozieren wie das Antlitz.

Bezüglich der Frage, welche Konsequenzen aus der Degeneration der leiblichen Intersubjektivität im virtuellen Raum folgen, wurde in dieser Diplomarbeit vor allem auf Verluste verwiesen: auf die Beeinträchtigung des beweglichen Körpers, die Tendenz, die Differenz des Anderen aufzuheben sowie auf die Zerstörung der Dynamik des wechselseitigen Austausches. Der größte Verlust, der in diesem Zusammenhang in dieser Arbeit verzeichnet wurde, betrifft die Auflösung der Sinnlichkeit, die angenommen in eine affektive Desensibilisierung mündet. Dies impliziert, dass die Ambiguität der Sinnlichkeit, die Dialektik des Antlitzes und die Gleichursprünglichkeit der Gewalt und Ethik in zunehmend virtualisierten Lebensräumen weniger intensiv gespürt und wahrgenommen werden. Vergegenwärtigt man

sich noch einmal die Frage, wie sich Intersubjektivität ohne Leib äußert, dann ist festzuhalten, dass zwischenmenschliche Beziehungen im virtuellen Raum nicht mehr über die Sinnlichkeit, sondern durch ein Rationalitätsprinzip erfolgen. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass auch eine Ethik, die auf einer intentionalen Leiblichkeit gründet, im Virtuellen nicht haltbar ist, bzw. an Wirkung und Legitimation verliert.

Ausblick

Ausgehend von den hier vorgestellten Thesen wäre zu untersuchen, durch welche Medien der Leib im virtuellen Raum noch abgelöst oder vertreten wird. In diesem Zusammenhang könnte erörtert werden, welche Rolle visualisierte Zeichen, wie die Schrift oder Emoji-Symbole spielen, bzw. welche Relevanz symbolisch vermittelte Information oder ikonische, wie etwa Videobotschaften, für einen ethischen oder politischen Diskurs haben.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der in dieser Diplomarbeit nur angedeutet, nicht argumentativ dargelegt wurde, wäre, die Degeneration der leiblichen Intersubjektivität im virtuellen Raum in Bezug auf eine politische Signifikanz zu reflektieren bzw. das Gewicht und die Tragweite des Totalitätsbegriffs, wie Lévinas ihn definiert, zu diskutieren: Diese Arbeit hat u.a. versucht zu zeigen, dass die leibliche Intersubjektivität einen vielgestaltigen Erfahrungsraum hervorbringt, der dynamisch ist und eine offene Form bewilligt. Das Verschwinden des Leibes im virtuellen Raum verursacht eine Reduktion der Sinnesmodalitäten, eine Verarmung der Wahrnehmung. Unter dieser Annahme könnten folgende Fragen erörtert werden: Birgt die digitale Intersubjektivität verstärkt die Gefahr, einen Raum der Totalität zu kreieren? Kann der Verlust der leiblichen Nähe zum anderen Menschen in totalitäre Zusammenhänge und Verhältnisse münden? Welche totalitären Kräfte und Prozesse steuern Individuen im virtuellen Raum? Welche verborgenen, faschistischen Mechanismen exterminieren die Differenz des Anderen, forcieren das Aufgehen der intersubjektiven Beziehung in die Symmetrie und isolieren das Subjekt von der Gegebenheit der existentiellen Zerbrechlichkeit? Die faktische Begegnung mit dem verletzbaren Fleisch des Anderen ist erfahrbar. Wie erlebbar wird der Andere auf einer symbolischen und abstrakten Ebene bzw. befruchtet die digitale Intersubjektivität einseitige Meinungsbildungen, reproduziert sie Einstellungen und Urteile, die bloß auf einer begrifflichen Ebene existieren?

Nach den Fragen, die zurückbleiben, ist abschließend festzuhalten, dass diese Arbeit vor allem auf die Verluste, die sich aus der Degeneration der Leiblichkeit abzeichnen, aufmerksam gemacht und die Schattenseiten einer digitalen Intersubjektivität beleuchtet hat. Der virtuelle Raum öffnet auf einer anderen Ebene bestimmte Grenzen und neue Möglichkeiten, die für

ethische und politische Kategorien Sinn und Bedeutung haben. Aber Schweinsbraten essen und Pinot trinken werden wir dort nicht so bald miteinander.

Literaturverzeichnis

Alloa / Bedorf / Grüny / Klass [Hg.]: *Leiblichkeit: Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

Alpsancar, Suzana: *Das Ding namens Computer. Eine kritische Neulektüre von Vilém Flusser und Mark Weiser*. Bielefeld: Transcript 2012.

Baltes, Martin/Höltzschl, Rainer [Hg.]: *Marshall McLuhan. Das Medium ist die Botschaft*. Dresden: Philo Fine Arts 2001.

Baudrillard, Jean: *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*. Übers. von. Hans-Joachim Metzger. Berlin: Merve 1978.

Beckermann, Ansgar: *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*. Paderborn: Wilhelm Fink 2008.

Bermes, Christian: *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg: Junius Verlag 2004.

Distler, Hartwig: *Wahrnehmung in virtuellen Welten*. Dissertation. Berlin 2003.

Fellmann, Ferdinand: *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006.

Flatscher, Matthias: „Grenzen der Empathie“, in: Breyer, Tiemo. [Hg.]: *Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*. München: Fink 2013.

Flusser, Vilém: *Ins Universum der technischen Bilder*. 4. Auflage. Göttingen: European Photography 1992.

Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Band IX. Frankfurt am Main: Fischer 2000.

Graeser, Andreas: *Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike 2*. Wolfgang Röd [Hg.]. München: C.H. Beck 1993.

Haneke, Michael: *Kommunikation, Medien und Kultur. Vilém Flusser und die Signatur der telematischen Gesellschaft*. Berlin: Kadmos 2017.

Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Held, Klaus [Hg.]. Frankfurt am Main: Klostermann 1978.

- Heinzemann, Richard: „Anima unica forma corporis: Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus“, in: *Philosophisches Jahrbuch*. München: Karl Alber 1986.
- Henry, Michel: *Inkarnation: Eine Philosophie des Fleisches*. Übers. von Rolf Kühn. Freiburg/München: Alber 2002.
- Hoffmann, Stefan: „Medienbegriff und Medienwissenschaft“, in: Schröter, Jens [Hg.]: *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: Springer 2014.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner 2012.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Buch II. Hamburg: Meiner 2009.
- Husserl, Edmund: *Phänomenologische Psychologie*: Martinus Nijhoff. Niederlande 1968.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Elisabeth Stöcker [Hg.]. Hamburg: Meiner 2012.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Meiner 2009.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Stöcker, Elisabeth [Hg.]. Hamburg: Meiner 2009.
- Kaulbach, Friedrich: *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln/Wien: Böhlau 1980.
- Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.
- Krämer, Sybille [Hg.]: *Performativität und Medialität*. München: Fink 2004.
- Lagaay, Alice/Lauer, David [Hg.]: *Medientheorien. Eine philosophische Einführung*. Frankfurt: Campus 2004.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*. Übers. von. Wolfgang Nikolaus Krewani. 4. Auflage. Freiburg/München: Karl Alber 2008.
- Lévinas, Emmanuel: *Vom Sein zum Seienden*. Übers. von. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München: Karl Alber 1997.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von. Thomas Wiemer. Freiburg/München: Karl Alber 2011.

Lévinas, Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Übers. von Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 2003.

Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo / Emmanuel Lévinas*. Übers. von. Dorothea Schmith. 2. Auflage. Wien: Passagen-Verlag 1992.

Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Krewani, Wolfgang Nikolaus [Hg.]. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 1983.

Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

McLuhan, Marshall: *Die magischen Kanäle. „Understanding Media“*. Übers. von. Meinrad Amann. Düsseldorf/New York: Econ 1992.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Claude Lefort [Hg.]. Übers. von. Giuliani, Regula/Waldenfels, Bernhard. 3. Auflage. München: Fink 2004.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von. Rudolph Boehm. Berlin: de Gruyter 1966.

Merleau-Ponty, Maurice: „Der Philosoph und sein Schatten“, in: *Merleau-Ponty, Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Hamburg: Meiner 1984.

Meyer-Drawe, Käte: „Der Leib - ‘Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding‘“, in: Jamme, Christoph/Pöggeler Otto [Hg.]: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Mock, Thomas. „Was ist ein Medium?“, in: *Publizistik*. Bd. 51. Juni 2006.

Paetau, Michael: „Sozialität in virtuellen Räumen?“, in: Becker, Barbara/Paetau Michael [Hg.]: *Virtualisierung des Sozialen. Die Informationsgesellschaft zwischen Fragmentierung und Globalisierung*. New York: Campus 1997.

Perler, Dominik: *René Descartes*, in: Beck'sche Reihe; 542: Denker. München: C. H. Beck, 1998.

Pieper, Josef: *Thomas von Aquin*. München: Kösel-Verlag 1958.

Sandtbothe, Mike: „Interaktive Netze in Schule und Universität“, in: *Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur*. Mannheim: Bollmann-Verlag 1996.

Schlechta, Karl [Hg.]: *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden*. 7. Auflage. München: Carl Hanser Verlag 1966.

Sirovátka, Jakub: *Der Leib im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg/München: Karl Alber 2006.

Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg: Claaszen und Coverts 1946.

Specht, Philipp: *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung*. 4. Auflage. München: Redline Verlag 2019.

Stadler, Felix: *Kultur der Digitalität*. Berlin: Suhrkamp 2016.

Staudigl, Barbara: *Emmanuel Lévinas*. Göttingen: Ruprecht 2009.

Taurek, Bernhard H. F.: *Lévinas zur Einführung*. 3. Auflage. Hamburg: Junius 2002.

Waldenfels, Bernhard: „Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty“, in: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

Waldenfels, Bernhard: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Zahavi, Dan: *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: W. Fink 2007.

Zahavi, Dan: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer 1996.

Zahavi, Dan: *Husserls Phänomenologie*. Übers. von B. Obsieger. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Nachschlagewerke

Georges, Karl Ernst: *Der neue Georges: Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch*. Baier, Thomas/Dänzer, Tobias. Darmstadt: wgb Academic 2013.

Kirchner, Friedrich/Michaelis, Carl: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

Menge, Hermann: *Altgriechisch – Deutsch. Taschenwörterbuch*. Berlin: Langenscheidt 1994.

Internetseiten

Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. URL: www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html.

Roth, Philipp: „Nutzerzahlen: Facebook, Instagram, Messenger und WhatsApp, Highlights, Umsätze, uvm.“, in: *Internetseite AllFacebook.de. Social Media für Unternehmen*. URL: <https://allfacebook.de/toll/state-of-facebook>.

Schirra, Jörg R.J.: „GIB – Glossar der Bildphilosophie“, in: *Internetseite GIB. Gesellschaft für interdisziplinäre Bildwissenschaft*. URL: <http://www.gib.uni-tuebingen.de/netzwerk/glossar/index.php?title=Virtualit%C3%A4t>

Van Rossum, Walter: „Das Medium ist die Botschaft“, in: *Internetseite Deutschlandfunk*. URL: www.deutschlandfunk.de.