

mehr erfaßt wird, da geht eine Kultur an innerer Sinnlosigkeit zugrunde“ (192). Mit Recht wird die heutige Rede von „Verkehrsopfern“ bemängelt. Andererseits erscheint hier – monologisch – als Wahrheit und Wesen des Opfers das Los-Lassen auf dem Werdegang zur Reife, sogar bzgl. der Schuld, seien wir doch in der Lage, „unsere Schuld an uns selber, an unseren Mitmenschen und an unserer Umwelt auf den Opferaltar der Wandlung und der Neugeburt des Lebens zu bringen“ (191). In diesem Sinn führt das Buch vom Bärenritual der Ainu auf Hokkaido über den Hainuwele-Mythos, das Alte Testament (Kain und Abel [Blutopfer der Ackerbauern, jüngere Nomadenvölker], Abraham [Loslassen des heranwachsenden Sohnes]), Odysseus und Oidipus, besonders ausführlich die keltischen Kessel (vor allem den Opferkessel von Gundestrup), schließlich Odins Hänge- und Augenopfer zu „Jesu Selbstopfer am Kreuz“ und dem „Gott-Essen“ der Azteken. Statt um ein Schlachtopfer zum Loskauf bei einem rachesüchtigen Gott [wie in der Tat leider immer noch nicht bloß von Christentumsgegnern verneint], geht es um das Aushalten der Spannung „zwischen dem, was wir als ‚stimmig‘ spüren, erleben und erkennen, und der grausamen Wirklichkeit unserer realen Welt; draußen und in uns selber. Wenn das gelingt, so kann es in der Sprache des Neuen Testaments die ‚Vergebung der Sünden‘ heißen: der Sünden, die wir selber begehen, und der Sünden, die wir anderen Menschen anlasten“ (156). – Der Leser wird vor tantalistischer Hybris gewarnt, wie aber, wenn nicht sie die gefährlichste wäre?
J. SPLETT

WALDENFELS, BERNHARD, *Das leibliche Selbst*. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1472). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 417 S., ISBN 3-518-29072-X.

Philosophische Leib-Anthropologien bilden längst keine Ausnahme mehr. Diesen Theorien ist es eigen, den Menschen vom Leib her zu verstehen, und zwar derart, daß der Mensch nicht nur einen Leib hat, sondern leiblich ist. In letzter Konsequenz führt eine solche Grundannahme zu der Auffassung, daß es der Leib ist, der den einzigen Zugang zur Erhellung des menschlichen Seins darstellt. Eine umfassende Analyse des Leiblichen muß dann folgerichtig dem Ziel dienen, den ganzen Menschen in den Blick zu bekommen. Gemeinsam ist diesen anthropologischen Entwürfen, sich einerseits gegen den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist zu wenden und andererseits die sensualistischen Implikationen der neuzeitlichen Theorien des Empirismus und Rationalismus einer Kritik zu unterziehen. Wirft man dem Cartesianismus vor, diejenigen Phänomene in rationalistischer Manier auszublenden, die nur mit dem Begriff des Leibes verständlich gemacht werden können, der zudem jeder metaphysischen Dualität von Körper und Geist als bloßes Konstrukt entgegensteht, so stemmt man sich gegen den Sensualismus in der Wahrnehmungslehre, weil dieser die Wahrnehmung als die Synthese von einzelnen Sinnesdaten durch die Vermittlung von neurophysiologischen Vorgängen erklären zu können meint.

Wenn auch bereits in Nietzsches Philosophie die Leiblichkeit des Menschen eine zentrale Stellung einnimmt, ist es dennoch bleibendes Verdienst der von Edmund Husserl begründeten Schule der Phänomenologie, den Leib wiederentdeckt und dem philosophischen Diskurs zugeführt zu haben. Als Pionierleistung auf dem Gebiet der phänomenologischen Erforschung des Leibes sind nach wie vor die Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty anzusehen, deren Diskussion auch in der vorgelegten Arbeit von Bernhard Waldenfels breiten Raum einnimmt. Ebenfalls finden erfreulicherweise die Arbeiten von Hermann Schmitz, Professor emeritus für Philosophie an der Universität Kiel, eine Rezeption. Eine Diskussion der durchgehend negativen und destruktiven Kritik seiner Leib-Anthropologie durch Waldenfels soll den Schwerpunkt dieser Besprechung ausmachen, wobei auch die Anfragen an den Leib-Entwurf von Waldenfels berücksichtigt werden.

Nach einigen Vorbemerkungen liefert Waldenfels in den ersten vier Kap. eine Kritik der bereits hinlänglich kritisierten sensualistischen Implikationen des Empirismus und Rationalismus. Das erste Kap. bietet eine vorläufige Annäherung an das, was mit Leib gemeint ist, nämlich das, was nicht mit dem Körper gleichzusetzen ist. Leib bedeute immer meinen Leib und wird bestimmt als ein Etwas, das „sich gegenüber anderen Etwas-

sen, gegenüber anderen Dingen durch besondere Eigenschaften auszeichnet“ (37). Die vier Eigenschaften der Permanenz, Doppelpfindung, Affektivität und schließlich Kinästhesie werden eigens entfaltet. Außerdem werden Leitlinien für die folgende Leibanalyse vorgelegt: Weil der Leib sich durch eine Mehrdeutigkeit auszeichne, ist bei der Analyse eine Sprache des Weder-Noch zu wählen; aufgrund seiner Besonderheit, auf sich selbst bezogen zu sein, wird ein Selbst in Betracht gezogen „noch vor der Unterscheidung in *jemanden*, der erfährt, und in *etwas*, das er erfährt“ (43); schließlich sei aufgrund der Tatsache, daß jede Selbstbezüglichkeit eine Selbstentzücklichkeit impliziert, immer auch der Fremdbezug ins Auge zu fassen. Mit dem zweiten Kap. beginnt Waldenfels die sensualistischen Implikationen des Rationalismus und Empirismus unter verschiedenen Rücksichten zu kritisieren. Dabei geht es ihm durchgehend darum, den Leib als ein Grundphänomen zu entfalten. Damit ist gemeint, daß der Leib an der Konstitution aller Phänomene beteiligt ist. Selbst die propositionalen Gehalte unserer Sprache seien vom Leib her zu verstehen, weil sich z.B. der Satz ‚Es ist kalt‘ nicht von der Empfindsamkeit überhaupt ablösen läßt (vgl. 10). Sein Anliegen ist es, die Vermittlungsfunktion des Leibes anzuzeigen und zu analysieren, was ihn dazu veranlaßt, seine Kontextualitätstheorie zu Beginn des zweiten Kap.s, das vornehmlich eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Empfindungs- und Wahrnehmungstheorien liefert, der Kritik voranzustellen. Die Grundidee dieser Theorie deckt sich mit der Holismusthese von Quine. „Auch auf der Ebene der Erfahrung gilt: wir haben keine absoluten, kontextunabhängigen Daten, sondern wir bewegen uns in verschiedenen Kontexten, so daß die Dinge ihr Aussehen ändern“ (59f.). Das sei der mittlere Weg zwischen Empirismus und Rationalismus. Gegen den Empirismus wird die Leistung des Subjekts betont, so daß man mit Merleau-Ponty von einer Genealogie der Welt in der Erfahrung reden kann. Andererseits wird gegen den Rationalismus geltend gemacht, daß die Organisationsformen der Erfahrungswelt sich nicht auf bestimmte Verstandesformen bzw. kognitive Leistungen des Subjekts zurückführen lassen. Gemeinsam machen sie den Fehler, von Einzeldaten als den kleinsten Einheiten der Wahrnehmung auszugehen, die kontextlos wären und erst nachträglich durch ein wahrnehmendes Subjekt einen Kontext bekämen. Das Subjekt leistet nach Waldenfels aber nicht eine Kontextualisierung, sondern eine Veränderung des Kontextes. Das Subjekt findet mit seiner Leiblichkeit immer schon Kontexte vor und diese erfahren durch das wahrnehmende Subjekt eine Veränderung. Die Kontextualitätstheorie findet dann Anwendung in der Explikation weiterer Phänomene. So geht es im dritten Kap. um die leibliche Orientierung in der Welt. Damit werden die Räumlichkeit, die Zeitlichkeit und die leibliche Bewegung thematisch. Es geht um den Aufweis der leiblichen Quelle von Raum und Zeit, wodurch das Jetzt als privilegierte Zeitstelle ebenso wie das Hier als privilegierter Ort herausgehoben wird. Der leiblichen Bewegung wird Intentionalität unterstellt, insofern sie bereits in sich selbst „eine bestimmte Richtung hat und nicht darauf angewiesen ist, von außen auf ein Ziel ausgerichtet und einer Regel unterstellt zu werden“ (149). Eine Definition des Lernens und der Freiheit wird im vierten Kap. erarbeitet. Dem Leib komme dabei eine ausgezeichnete Vermittlerfunktion zu, weil Lernen nicht auf Kognition und Freiheit nicht auf Willenskausalität reduziert werden kann. Sie erscheinen als Modi des In-der-Welt-Seins (vgl. 193).

Mit dem fünften Kap. ist eine Zäsur gegeben. Wurde der Leib in den ersten vier Kap. vorwiegend hinsichtlich seiner Vermittlungsfunktion thematisiert, so geht es nun um den Leib als den „sichtbaren Ausdruck meiner selbst“ (210). Kap. sechs thematisiert den Leib als Umschlagstelle, Kap. sieben den Leib im Verhältnis von Eigenleib und Fremdleib. Der Schwerpunkt der Ausführungen in den Kap. fünf bis sieben liegt offensichtlich auf der Frage, wie denn ein Zugang zum Fremdbewußtsein von der Warte einer Leibphänomenologie aus zu denken wäre. Kap. acht faßt dann die Überlegungen zu den drei Kapiteln zusammen und bietet einen Ausblick, „der einige früher behandelte Probleme noch einmal aufnimmt“ (365).

Waldenfels vertritt die These, daß es nicht Assoziation und auch nicht ein gültiges Schlußverfahren ist, das uns der Präsenz des Anderen gewahr werden läßt. Vielmehr haben wir mit unserer Leiblichkeit einen leibhaftigen Ausdruck eines immer schon Verwiesenen- und Gewordenseins durch Andere. Der Andere ist mir auf den Leib geschrie-

ben. Waldenfels spricht deswegen von der *responsiven Leiblichkeit*. Darunter ist zu verstehen, daß jeder Selbstbezug seine Quelle im Fremdbezug hat (vgl. 365 ff.). Dem korrespondiert die These, daß alle Leiblichkeit *heterosomatisch* ist, weil der Leib in sich selbst eine Andersheit aufweist, eine Differenz zu sich selbst und dadurch zugleich auf andere Leiber bezogen ist (vgl. 372). Damit wendet sich Waldenfels auch gegen die Auffassung, der Mensch sei gleichsam ein Atom, das erst nachträglich molekulare Verbindungen eingeht. Er ist aber vielmehr immer schon in molekulare Verbindungen eingebunden und versucht zeit seines Lebens, sich zu atomisieren. In der Sprache von Waldenfels heißt das dann: „Die erste Möglichkeit würde besagen, daß der Selbstbezug sich *vor* dem Fremdbezug realisiert. Auf den Leib bezogen: der Leibbezug kommt *vor* dem Körperbezug. [...] Dem möchte ich als zweite Möglichkeit eine Korrektur entgegensetzen. Die Korrektur heißt einmal: Selbstbezug ist nur *im* Fremdbezug möglich. Und umgekehrt: der Leibbezug ist zu fassen, als innerer Entzug“ (265f.). Deutlich fassen lasse sich die Notwendigkeit einer Korrektur mit der Rede vom Körperding, die eben nicht bedeute, „daß der Leib als inneres Erleben einem äußeren Körper vorausginge, sondern in der Leiblichkeit selber, im leiblichen Erleben entzieht sich etwas, im Innen tritt schon ein Außen auf“ (266). Diese These erhärtet Waldenfels dann, indem er die vielfältigen Spuren des allgegenwärtigen präreflexiven Fremdbezugs in unserer Leiblichkeit aufzeigt, sei es in der Wahrnehmungswelt als Ort einer „anonym eingespielten Gemeinsamkeit“ oder in der Geschlechtlichkeit als Beispiel für den grundsätzlichen Modus leiblicher Gegenwart des Anderen (vgl. 315).

Als Vertreter der ersten Möglichkeit wird dem Leser nun Hermann Schmitz vorgestellt. Das ist aber sicherlich unzutreffend. Es trifft nicht zu, daß Schmitz den Leib vom Spüren her versteht und uns damit einen monadisch anmutenden Leib vorstellt. Daß dem nicht so ist, wird schon aus der Leibdefinition von Schmitz ersichtlich, derzufolge Leib das ist, dessen Örtlichkeit absolut ist. Zu konzedieren ist Waldenfels jedoch, daß in der Tat bei Schmitz Züge zu erkennen sind, den einzelnen Leib nach außen hin abzuschließen und absolut zu setzen. Man muß jedoch Schmitz nicht so interpretieren. Das beweist die jüngst vorgelegte Inauguraldissertation von Thomas Fuchs („Leib, Raum, Person“, Stuttgart: Klett-Cotta 2000). Fuchs nimmt den Leibentwurf von Schmitz auf und versucht eine Weiterentwicklung unter Einarbeitung berechtigter Kritik.

Zur berechtigten Kritik zählt, worauf auch Waldenfels hinweist, daß es bei Schmitz keine intelligible Brücke zwischen Leib und Körper gibt. Schmitz geht bedauerlicherweise in der Tat so weit, die Möglichkeit einzuräumen, daß es einen Leib ohne Körper geben könnte. Auch wenn Waldenfels' Einspruch hier zu begrüßen ist, so ist wiederum bei ihm die Tendenz zu monieren, dem Körper Eigenschaften zuzusprechen, die dem Leib zugesprochen werden müßten. So geht es bei dem Phänomen der Transsexualität eben nicht um ein Erleben des Körpers (vgl. 363), sondern um eine Leiberfahrung, die nicht mit einer am Körper orientierten von außen auferlegten Geschlechtsidentität übereinstimmt. Ebenso unangebracht ist es, davon zu sprechen, daß sich bei der Geschlechtlichkeit Körper suchen (vgl. 240).

Der Vorwurf, Schmitz unterschläge die Andersheit des Anderen, ist ebenfalls nur teilweise berechtigt, weil es ihm gerade darum geht, auch diejenigen Phänomene in den Blick zu bekommen, bei denen wir vom Anderen fasziniert und ergriffen sind, und zwar so, daß man meint, der Andere wird Teil meines Leibes und ich werde ein Teil seines Leibes. Schmitz nennt das Einleibung. Waldenfels meint, im Gegensatz zu Schmitz die Fremdheit des Anderen angemessen zu berücksichtigen. Dabei werden die Eigenheiten von der mir und damit meinem Leib eingeschriebenen Fremdartigkeit des Anderen zu erklären versucht. Wenn er Schmitz vorwirft, dieser verleugne den Eigenstand des Anderen, so muß man fragen, ob nicht andererseits Waldenfels in Gefahr ist, den Eigenstand des Selbstbezugs aus den Augen zu verlieren. Es ist schwer zu sehen, wie in der hier vorgelegten Leibphänomenologie Selbstbezug und Fremdbezug trotz des Verwiesenseins ihre Eigenständigkeit wahren können. Bei Schmitz ist es die Affektivität, die zur Isolation und damit zur Individualität führt, was aber nicht gleichbedeutend ist mit der Behauptung von Waldenfels, Schmitz gehe ontologisch von isolierten Leibern aus, die sich gegenseitig verschlingen. Wenn Schmitz von Einleibung spricht, dann verlieren zwar beide etwas von ihrem Selbststand, wahren aber auch gleichzeitig ihre eigene Po-

sition dadurch, ein konstitutives Element desjenigen Leibes zu sein, der die Leiber umgreift.

Das Unbehagen, das Waldenfels offensichtlich hat, wenn er Schmitz liest, dürfte seinen Grund woanders haben. Es ist der gleiche Grund, der auch Anfragen an seine Leibphänomenologie provoziert. Bei beiden verschwindet die Personalität. Während sich bei Schmitz noch eine wenig überzeugende Personentheorie findet, bietet Waldenfels erst gar keine. Deswegen ist auch durchgehend sehr unbestimmt von der Welt oder dem Anderen die Rede, auf den sich in aller Selbstbezüglichkeit immer schon präreflexiv bezogen wird. Die Dimension der Interpersonalität verschwindet völlig und kann auch nicht durch eine Beschreibung des Phänomens der Zwischenleiblichkeit aufgefangen werden (vgl. 286).

Des weiteren hat Waldenfels die Pointe des Schmitzschen Beweises für subjektive Tatsachen verfehlt, wenn er dessen Paradebeispiel „Ich, Hermann Schmitz, bin traurig“ zu einem Einwand gegen Schmitz verkehrt. Er wirft ihm nämlich vor, hier Fremdbezüge einzuschmuggeln im Zeichen des Spürens und einer aller Fremdbezüglichkeit enthobenen Selbstbezüglichkeit, weil wir uns nunmal alle nicht selbst unseren Namen gegeben haben. Schmitz kommt es aber darauf an, zu beweisen, daß es unbestreitbare Tatsachen gibt, die sich ausschließlich mittels des Wortes ‚ich‘ als ein strikt ichbezogener Ausdruck adäquat beschreiben lassen. Der Name spielt bei dem Beweis nicht die geringste Rolle. Unverständlich ist eher die Behauptung von Waldenfels, die Namensgebung verdeutliche beispielhaft das Ineinanderspielen von Eigenleib und Fremdleib (vgl. 279f.). Es verwundert, daß Waldenfels nicht zu einer Würdigung von Schmitz' Aufweis der subjektiven Tatsachen findet, da doch auch er das Ziel verfolgt, die Dimension des Subjektiven zu rehabilitieren und gegen den Wirklichkeitsprimat des Objektiven zu verteidigen. Schmitz' Arbeiten zur Rehabilitation des Subjektiven bieten beachtenswerte Anhaltspunkte, so etwa im Hinblick auf die mit diesem Programm verbundenen Reformen in der Ontologie. Systematische Aussagen zur Ontologie sucht man bei Waldenfels aber vergeblich, obwohl die ontologische Bedeutung der Kontextualitätstheorie eigens betont wird (vgl. 74). So bleibt denn auch die These unerläutert, daß die Ebene des Seins die Ebene dessen sein soll, was in sich fest bestimmt ist (vgl. 57).

Es trifft schließlich auch nicht zu, daß Schmitz sich einer lyrisierenden, teils auch fragwürdigen unmittelbaren Beschreibungsart bedient (vgl. 112), um seine Leibphänomenologie darzulegen. Das Gegenteil dürfte der Fall sein, was die analytische Schärfe und technische Sprache beweisen, die als Charakteristika der umfangreichen und zahlreichen Arbeiten von Schmitz gelten können.

Trotz aller Mängel in der Schmitz-Rezeption, der vorgebrachten Kritik am vorgelegten Entwurf der responsiven Leiblichkeit und aufgrund des hohen Grades an Redundanz nicht nur auf textinterner Ebene empfiehlt sich der vorliegende Band als Einführung in die Philosophie der Leibphänomenologie. Ein guter Index (wenn auch der Begriff ‚Kohabitation‘ aufgrund seines nicht gerade unbedeutenden Stellenwerts hätte berücksichtigt werden können), ein gutes analytisches Inhaltsverzeichnis, der übersichtliche Aufbau, die durchgehende Erläuterung der Termini und auch der erschwingliche Preis begünstigen die Empfehlung. Vorzuziehen wäre sie den einführenden Arbeiten von Schmitz jedoch bei weitem nicht, ungeachtet der Frage, ob es sich dabei nun um eine Pionierarbeit handelt (vgl. 271), und ungeachtet des Eigenwerts, der mit der diskussionswürdigen These von der responsiven Leiblichkeit angezeigt werden muß.

J. H. FEHIGE

BRAUN, KATHRIN, *Menschenwürde und Biomedizin*. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik (Campus/Forschung; 802). Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2000. 309 S., ISBN 3-593-36503-0.

Die Verfn., derzeitige Vertretung des Lehrstuhls für Politische Theorie und Ideengeschichte am Seminar für Politikwissenschaft der Universität Göttingen, stellt mit diesem Buch ihre Habilitationsschrift zur Diskussion. Erklärtes Hauptziel ihrer Forschung ist es, zu vermeiden, daß die drängenden moralischen Fragen der Bioethik „über Willkür und Macht entschieden werden“ (195; vgl. ferner 68, 224, 284f.).