

**Leib – Körper / Leib-Seele-Verhältnis.** L. ist zum einen die Weise des In- und Zur-Welt-Seins des Individuums und als solche Möglichkeitsbedingung der Personalität. Zum anderen gehört der L. auch der Subjektivität zu, insofern Subjektivität die unmittelbare, vorreflexive Vertrautheit des Selbst und das Bewusstsein der je eigenen Einmaligkeit bezeichnet, die eigenleiblich erspürt und erfasst werden kann; dieses Erfassen ist allerdings der Reflexion und dem diskursiven Wissen entzogen. Damit unterscheidet sich der L. vom Körper als Objekt der (Selbst-)Reflexion und des Diskurses.

Philosophiegeschichtlich wird der L. erst in der Philosophie des 19. und 20. Jhs. als eigenständiges Thema reflektiert, ansonsten wurde er im Zusammenhang des L.-Seele-Verhältnisses thematisiert. Dabei kristallisierten sich in erster Linie dualistische und monistische Lösungsansätze heraus. Die platonische Tradition ist von einer dualistischen Perspektive geprägt, die Seele und L. gegenüberstellt und letzteren abwertet: Der L. ist »Gefängnis der Seele« (Platon, Phaidon 82 e), aus dem sich die Seele befreien muss, um die Wahrheit bzw. die Ideen zu schauen und um in die Welt der Ideen zurückzukehren. Der Grund dieser Abwertung des L. es ist dessen

Zugehörigkeit zur Mannigfaltigkeit und Kontingenz der sinnlich-materiellen Welt, die gegenüber der Einheit und Unendlichkeit des Geistes als unvollkommen bewertet wird. Über die Rezeption des Neuplatonismus etwa bei Augustinus fließt der L.-Seele-Dualismus und die damit verknüpfte Abwertung des L.es in christliche Traditionen ein.

Neben dem platonischen Dualismus ist in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie der Aristotelische Hylemorphismus bedeutsam, so vor allem bei Th. v. Aquin. Die Seele ist Form des L.es (vgl. Aristoteles, *De anima* II, 4, 415 b, 8–12; Thomas, *ScG* II, 68). Der Mensch wird als l.-seelische Einheit verstanden, da die Seele dem L. als *forma corporis* untrennbar zugehört. Im Gegensatz zu Aristoteles, der durch die Verbindung von Seele und L. die Sterblichkeit der Seele annimmt, ist für Thomas die Seele als von Gott Geschaffene unsterblich. L. und Seele stehen in einem hierarchischen Verhältnis: Die wegen ihrer Geistigkeit höher zu bewertende Seele als »oberer Teil« des Menschen prägt und bestimmt den aufgrund seiner Nähe zu den Sinnen und der Materie »unteren Teil« des L.es, was trotz der Sprengung des platonischen Dualismus auch weiterhin eine Abwertung des L.es zugunsten der Seele impliziert. Zu dieser Hierarchisierung trägt auch die Bewertung der Seele als primär aktivem und des L.es als bloß passivem, empfangendem Teil des Menschen bei.

In der Neuzeit übernimmt R. Descartes in seiner Definition des Menschen als *res cogitans* und *res extensa* (vgl. *Meditationes* II) die dualistische Position und entwickelt diese zu einem Interaktionismus weiter, wobei für ihn die Wechselwirkung von L. und Seele durch die »Zirbeldrüse« garantiert ist. Occasionalisten wie A. Geulincx und N. Malebranche führen dagegen die Verknüpfung und Wechselwirkung von L. und Seele auf eine je konkrete Einwirkung Gottes zurück. G. W. Leibniz geht vom System einer von Gott bei der Schöpfung einmalig hergestellten prästabilierten Harmonie von L. und Seele aus (vgl. *Monadologie*, § 78), in B. de Spinozas psychophysischem Parallelismus sind L. und Seele als Attribute der all-einen göttlichen Substanz miteinander verbunden (vgl. *Die Ethik nach geometrischer Methode* dargestellt, in: *SW* 2, 49–107).

I. Kant übernimmt zwar in der »Kritik der praktischen Vernunft« in seiner Unterscheidung eines Reiches der Zwecke und eines von der Sinnlichkeit unabhängigen Reiches der Freiheit sowie in seiner Bestimmung von Freiheit als Freiheit von den Neigungen und in seinem Ausschluss der Neigungen aus der Moralbegründung eine eher dualistische Perspektive (vgl. *KpV* A 59f. 127–192), kritisiert jedoch in der »Kritik der reinen Vernunft« die Cartesianische Trennung von *res cogitans* und *res extensa* als Folge der Hypostasierung des »ich denke« zu einer Seelensubstanz (vgl. *KrV* A 349–381 / B 399–432).

Monistische Theorien suchen den Dualismus wie den Hylemorphismus zu überwinden: Während der Geistmonismus G. Berkeleys etwa Sein mit einer absoluten Geist-Substanz identifiziert, deren Gedanken die Körper sind (vgl. *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*), ist für materialistische Monisten wie J. O. de la Mettrie oder P. H. d'Holbach, später dann K. Marx das Sein mit Materie identisch; eine vom L. unabhängige Seele bzw. Geist existiert nicht.

F. Nietzsche fordert die Anerkennung der Dignität des L.es und formuliert demgemäß eine Philosophie am »Leitfaden des L.es«: Kraft seines L.es vollzieht der Mensch den ewigen Kreislauf des kontingenten Lebens, dessen Prinzip der Wille zur Macht ist. Die Phänomenologie entwickelt eine eigenständige Philosophie des L.es. M. Heidegger hatte den Aspekt der Leiblichkeit des In-der-Welt-seins nur am Rande bedacht, jedoch entfaltet M. Merleau-Ponty ausgehend von E. Husserls Trennung von L. und Körper eine detaillierte L.-Philosophie, in der er den L. nicht allein als Weise des In-der-Welt-seins, sondern insbesondere des Zur-Welt-seins und als Verankerung der Welterfahrung begreift (vgl. Merleau-Ponty, 1966, 89–236). Der L. ist die Möglichkeitsbedingung dafür, dass das Selbst mit anderen, mit der Welt, in Beziehung treten kann; insofern ist der L. ein Vermögen des Selbst, welches den L. nicht »hat«, sondern L. »ist«. Der Körper dagegen ist vom L. als dessen Verobjektivierung zu unterscheiden. H. Schmitz führt die L.-Phänomenologie in seiner detaillierten Analyse der Leiblichkeit weiter (vgl. Schmitz, 1965) Eine Verknüpfung von transzendentalphilosophischer und phänomenologischer Reflexion des L.es formuliert R. Reininger (vgl. ders., 1970).

Der Frage nach der Sorge um den eigenen L. mittels bestimmter Techniken und Praktiken, die jedoch nicht nur der Sorge, sondern auch der Bemächtigung und Kontrolle des L.es dienen können, sowie der Frage nach Körperbildern, Körperstilierungen und Körperkonstruktionen geht M. Foucault nach und verknüpft dies mit der Frage nach der Verbindung von L., Körper und Geschlecht und deren jeweiligen Konstruktionen (vgl. Sexualität und Wahrheit), einer Frage, der sich mittlerweile auch die sog. »gender«-Theorien widmen (vgl. Butler, 1995).

In der Gegenwartphilosophie rückt das L.-Seele-Verhältnis wieder ins Zentrum der Diskussion. Hatte G. Ryle, ausgehend von seiner sprachanalytischen Kritik des Cartesischen Dualismus wie auch monistischer Theorien die Frage nach dem L.-Seele-Verhältnis als Scheinproblem kritisiert (vgl. Ryle, 1969), so widmen sich dagegen K. Popper und J. Eccles erneut der Frage nach dem Verhältnis von L. und Seele. Popper und Eccles formulieren ausgehend von Poppers Drei-Welten-Theorie (Physisches – Psychisches – Geistiges) die Mikrolokalisationshypothese: Gehirn und Geist kommunizieren analog der Kommunikation neuronaler Elemente (vgl. Eccles, 1989; Popper, 1994a).

In der gegenwärtigen »philosophy of mind« kristallisieren sich hinsichtlich des L.-Seele-Verhältnisses verschiedene Lösungsversuche heraus. Neben Reformulierungen des Dualismus wie z. B. durch J. Eccles finden sich vorrangig materialistische Monismen in Form des Behaviorismus und einer Vielfalt naturalistischer Theorien, so etwa der Epiphänomenalismus, der Mentales als Begleiterscheinung physikalischer Zustände begreift, der Eliminative Materialismus, für den mentale Ausdrücke und Beschreibungen im Fortschritt der Neurowissenschaften sukzessive verschwinden, und der Funktionalismus, der das Verhältnis von Gehirn und Geist in Analogie zum Verhältnis von hardware und software bei Computern setzt (vgl. Metzinger, 1996).

Die Frage nach der Bedeutung des L.es berührt die Theologie somit mehrfach:

Erstens besitzt auch der L. als Ausdruck der Subjektivität und Personalität des Selbst eine zentrale Bedeutung für die Gotteserfahrung und Gottesbeziehung, wie vor allem der breite Strom affektiver Mystik-Traditionen zeigt. Diese Bedeutung des L.es gilt es gegenüber einer den L. marginalisierenden Wirkungsgeschichte wieder ins Zentrum theologischer Reflexionen zu stellen. Daraus ergeben sich zweitens sowohl anthropologische als auch ethische Überlegungen zur Bedeutung des L.es für das Menschsein, zur Relevanz des L.es und der sinnlichen Erfahrung für das ethische Urteil sowie ethische Reflexionen über das Verhalten zum eigenen wie zum fremden Körper, die Themen Angewandter Ethik betreffen wie z.B. die Bio- und Medizinethik, aber auch Fragen des Geschlechterverhältnisses und schließlich der Sexualmoral. Drittens sind auch grundsätzliche christliche Glaubensüberzeugungen durch Überlegungen zur Bedeutung des L.es reformulierbar: die Inkarnationslehre z.B. oder die Auferstehung des Menschen in seiner konkreten Leiblichkeit im Gegensatz zur platonischen Behauptung einer Unsterblichkeit der Seele. Hier gilt es auch zu verdeutlichen, dass die christliche Tradition entgegen einer den L. abwertenden Wirkungsgeschichte in ihren Ursprüngen keineswegs l.-feindlich gewesen ist, sondern den L. gerade durch den Glauben an die Inkarnation oder die Auferstehung des L.es ins Zentrum rückt.

► Dualismus, Einheit, Erfahrung, Erkenntnis / Erkenntnistheorie, Existenz, Form – Materie, Feministische Philosophie, Gefühl, Geist / Philosophie des Geistes, Individuum / Individualität / Individualismus / Individuation, Intersubjektivität, Leben / Lebensphilosophie, Liebe, Materie / Materialobjekt / Materialismus, Mensch, Mystik, Natur, Phänomen, Physikalismus, Psyche, Seele, Selbstbewusstsein, Sinne, Subjekt / Subjektivität, Substanz – Akzidenz, Tod

Lit.: Meyer-Drawe, 1984; Petzold, 1985; Kamper, 1994; Akashe-Böhme, 1995; Guzzoni, 1995; Wendel, 1997; dies., 2002.

*Saskia Wendel*