

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG
Jahrbuch 2022

Wahrnehmung
im Vor- und Nachmärz

AISTHESIS VERLAG

Kuratorium:

Michael Ansel (Wuppertal), Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Tania Eden (Bochum), Norbert Otto Eke (Paderborn), Philipp Erbentraut (Frankfurt a. M.), Jürgen Fohrmann (Bonn), Bernd Füllner (Düsseldorf), Katharina Grabbe (Münster), Detlev Kopp (Bielefeld), Wolfgang Lukas (Wuppertal), Sandra Markewitz (Bielefeld), Anne-Rose Meyer (Wuppertal), Florian Vaßen (Hannover)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2022
28. Jahrgang

Wahrnehmung
in Vor- und Nachmärz

herausgegeben
von
Tania Eden und Sandra Markewitz

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1 mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt. Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

Publiziert von
Aisthesis Verlag Bielefeld 2023
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, geisterwort.de

Open Access ISBN 978-3-8498-2003-9
Print ISBN 978-3-8498-1881-4
E-Book ISBN 978-3-8498-1882-1
www.aisthesis.de



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Jens Bonnemann (Jena)

Wahrnehmen heißt, verwundbar sein

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

Hans Jonas hat in diesem Sinn von einem „Adel des Sehens“ gesprochen: Das Sehen ist von allen Sinnen am meisten für die Erkenntnis geeignet, weil es eine Distanz zu seinen Objekten einnimmt; es erfasst sie bereits aus der Ferne, bevor es sich mit ihnen einlassen muss und von ihnen kompromittiert werden kann. Das Sehen selbst erlaubt also ein „Zurücktreten von der Aggressivität der Welt“¹; es ist der ‚theoretische‘ Sinn, weil er das Affiziert-Werden durch die Objekte der Welt, also die subjektive bzw. leibliche Erfahrung von Wirkung und Kraft aus dem Blick geraten lässt. Genau aus diesem Grund ist die Gesichtswahrnehmung nach Jonas seit der griechischen Antike das „Model der Wahrnehmung überhaupt und damit [...] der Maßstab für die anderen Sinne“².

In der folgenden Untersuchung geht es jedoch nicht um die adlige, sondern vielmehr um die *plebejische* Dimension der Wahrnehmung, in der Distanz und Unparteilichkeit unmöglich werden. Während das Sehen adlig ist, insofern es das Gesehene in ein Erkenntnisobjekt verwandelt, wird in Abgrenzung hierzu der Versuch unternommen – mit Maurice Merleau-Ponty

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

2 Jonas, Der Adel des Sehens (wie Anm. 1). S. 235.

gesprochen –, tiefer in das „lebendige Dickicht der Wahrnehmung“³ einzudringen. Um in diesem Bild zu bleiben: Anders als der Thron des Adligen, von dem aus das wahrnehmende Subjekt souverän und distanziert auf seinen Gegenstand herabsieht, ist es in einem solchen Dickicht vielmehr dem Wahrgenommenen ausgesetzt: Was mir in dem Dickicht begegnet, stellt meine neutrale Erkenntnishaltung in Frage, weil es mir zustößt und auf mich einwirkt. Und diese Einwirkungen werden wiederum nicht einfach nur interesselos als bloße Fakten der Erkenntnis registriert, denn es handelt sich hierbei um angenehme und unangenehme Ereignisse, welche die leibliche Verfasstheit des wahrnehmenden Subjekts in Mitleidenschaft ziehen.

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

Sicher bin ich betroffen von meinem eigenen Leib, betroffen bin ich aber auch von den Dingen, die behaglich oder ekelhaft, schmerzhaft oder wohl-schmeckend sind. In der pathischen Wahrnehmung geschieht mir etwas durch Dinge außerhalb meines Leibes. Es handelt sich also um Widerfahrnisse nicht *der interozeptiven* (proprio- und viszerozeptiven), sondern der *exterozeptiven* Wahrnehmung. Im Bereich der propriozeptiven oder viszerozeptiven Wahrnehmung ist das Widerfahrnis von Schmerz eine zweistellige Beziehung („mir widerfährt ein Bauchschmerz oder ein Wadenkrampf“). Wenn ich einen Stich in der Brust verspüre, hat die Unterscheidung zwischen dem, was sticht, und dem, was gestochen wird, keinen Sinn. Dagegen handelt es sich im Bereich der exterozeptiven Wahrnehmung beim Widerfahrnis von Schmerz um eine dreistellige Relation: Hier widerfährt *mir*

3 Maurice Merleau-Ponty. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: De Gruyter 1966. S. 61.

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

etwas durch *etwas*. Meine Hand tut nicht einfach nur weh, sondern *etwas* tut meiner Hand weh. Es gibt also ein von mir Unterschiedenes, das mir etwas zufügt, und dieser Zusammenhang gehört zum augenblicklichen phänomenalen Gehalt meiner Wahrnehmung. Bei einer Wahrnehmung als Widerfahrnis liegt phänomenologisch also nicht nur das Erleben der *Wirkung*, sondern in eins auch das der *Ursache* vor. Nur diejenigen Bewusstseins-erlebnisse kommen deshalb in Betracht, in denen ich auch *erlebe*, wie *etwas* auf mich *einwirkt*.

Das Ziel dieser Untersuchung besteht darin, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Qualitäten der Wahrnehmungsobjekte zu richten, welche in einer jeden Wahrnehmungsphilosophie unter den Tisch fallen, welche sich üblicherweise an epistemischen Fragestellungen orientiert und die Wahrnehmung deshalb primär als sinnliche Erkenntnis befragt. Das Gesehene kann zu hell sein; das Gehörte kann zu laut sein; das Getastete kann stechen, brennen, schneiden, stoßen und das Gerochene und Geschmeckte schlichtweg ekelhaft sein. Das Wahrgenommene ist also nicht nur grün oder rund, es ist nicht nur nützlich oder hinderlich, sondern auch wohlschmeckend, stechend, schneidend oder ekelhaft.

Eine entscheidende Hürde, die einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung im Wege steht, ist nun jene bereits erwähnte und in Philosophie und Wissenschaft weit verbreitete Auffassung, Wahrnehmung sei sinnliche Erkenntnis und sonst gar nichts – zumindest nichts, was einer philosophischen Untersuchung wert sei. Es bietet sich an, diese Hürde als Primat der Erkenntnis zu charakterisieren. Allerdings ist dies nicht die einzige Hürde, die es zu überwinden gilt, um die Philosophie weiter ins Dickicht der Wahrnehmung hinein zu führen. Es lassen sich immerhin noch zwei weitere unterscheiden, die als Primat der Praxis und Primat des Leibes bezeichnet werden können. Von einem Primat der Praxis lässt sich dort sprechen, wo eine pragmatische Verkürzung in dem Sinne vorliegt, dass Widerfahrnisse nur als Widerstände gegen unser Handeln berücksichtigt werden und das Unangenehme sich damit auf das Hinderliche reduziert. Demgegenüber soll von einem Primat des Leibes, bei dem die häufige *Leibvergessenheit* der Wahrnehmungsphilosophie geradezu durch eine *Leibversessenheit* überkompensiert wird, dann die Rede sein, wenn zwar pathische Qualitäten im Mittelpunkt stehen, diese jedoch lediglich als eigenleibliche Zustände verstanden und damit von jeglicher Wahrnehmung weltlicher Objekte abgetrennt werden. In den nun anschließenden Überlegungen sollen zunächst durch eine kritische Abgrenzung gegenüber den genannten drei Hürden

die Konturen eines alternativen wahrnehmungsphilosophischen Ansatzes tentativ sichtbar werden. Nach dieser kritischen Auseinandersetzung folgt dann der positive Gegenentwurf, in dem anhand von konkreten Beispielen der Versuch einer Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung unternommen wird.

Das Primat der Erkenntnis

Wenn man sich über den Forschungsstand der Wahrnehmungsphilosophie einen Überblick verschafft, dann lassen sich zum einen jene Positionen, die unter die Kategorie *Wahrnehmungsrealismus* subsumiert werden können, von denen unterscheiden, die in unterschiedlichen Spielarten einen *Wahrnehmungskonstruktivismus* vertreten. Für die so genannten Realisten – als beispielhafte Vertreter lassen sich hier John Locke, Rudolf Carnap, Bertrand Russell oder John Searle erwähnen – ist Wahrnehmung die Entdeckung einer subjektunabhängigen Realität, wohingegen die Konstruktivisten oder Interpretationisten – um zwei prominente Autoren der Gegenwartsphilosophie zu nennen: Donald Davidson und Richard Rorty – der Auffassung sind, dass ein aktives Subjekt die Wahrnehmung konstituiert, konstruiert oder interpretiert.⁵ Für die einen entsteht die Wahrnehmung, indem ein Objekt kausal auf das Subjekt einwirkt, für die anderen, indem das Subjekt eine bestimmte interpretierende Aktivität ausübt.⁶ In einem Punkt stim-

5 Innerhalb des Interpretationsparadigmas lässt sich dann wiederum darüber streiten, inwieweit eine Orientierung am empirischen Gehalt der Wahrnehmung überhaupt noch möglich ist. Während Davidson die Auffassung vertritt, eine Überzeugung sei überhaupt nicht mehr *referentiell* durch Sinneswahrnehmungen, sondern nur noch *inferentiell* durch andere Überzeugungen zu begründen (siehe hierzu z. B. Donald Davidson, Was ist eigentlich ein Begriffsschema? In: ders. Wahrheit und Interpretation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. S. 261-282), spricht sich John McDowell dafür aus, dass unsere Erkenntnis immer auch dem empirischen Gehalt unserer Wahrnehmung verpflichtet sei (vgl. John McDowell, Geist und Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998).

6 Der Realismus, der für lange Zeit gegenüber dem Konstruktivismus ins Hintertreffen geraten war, hat in der Gegenwart wieder Aufwind erhalten (vgl. Paul Boghossian, Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013; Markus Gabriel [Hg.], Der Neue Realismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014).

men jedoch Realisten und Konstruktivisten trotz aller Differenzen überein: Wahrnehmung ist vor allem eine vortheoretische sinnliche Erkenntnis. Insofern die Frage nach der epistemischen Funktion der Wahrnehmung debattiert wird, steht deren Begriffsabhängigkeit auf dem Prüfstand, ihre Beziehung zur Wirklichkeit oder ihr Wahrheitsgehalt, der sie zu einer Quelle der Rechtfertigung von Überzeugungen werden lässt.

Gegenüber einem solchen Umgang mit der Sinneswahrnehmung hat bereits Ernst Cassirer den Vorwurf einer epistemischen Voreingenommenheit erhoben, die dazu führt, sich für die Wahrnehmung nur noch insoweit zu interessieren, als sich in ihr bereits die Erkenntnis der Außenwelt, einer objektiven, physikalischen Naturordnung und ihrer Gesetzmäßigkeiten abzuzeichnen beginnt.⁷ Eine solche Intellektualisierung und Theoretisierung der Wahrnehmungskonzeption geschieht bereits im „Vorblick auf die ‚Natur‘ der theoretischen Naturwissenschaft“⁸ und führt konsequent zu einer Ausblendung all dessen, was für unser lebensweltlich praktisches – und ebenfalls – pathisches Weltverhältnis von zentraler Relevanz ist. Diese Intellektualisierung der Wahrnehmung zeichnet sich einerseits durch eine weitgehende Leibvergessenheit aus, andererseits ignoriert sie all jene Qualitäten des Wahrgenommenen, die mir nur gegeben sind, weil ich ein handelndes und leidendes Subjekt bin.

Primat der Praxis – Widerstand und Widerfahrnis

Gegen das Primat der Erkenntnis in der Wahrnehmung haben nun von pragmatischer Seite William James, John Dewey und George Herbert Mead und von phänomenologischer Seite Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Jean-Paul Sartre bereits mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, dass das Wahrgenommene grundsätzlich im Horizont von Handlungsinteressen erfasst wird. Darum ist etwa für Dewey das Wahrnehmungssubjekt kein rein geistiges, sondern ein verkörpertes und handelndes Wesen:

Nun ist das, was irgendein physisches Ding oder eine physische Eigenschaft zu einem Stimulus macht, der Zustand des gesamten Organismus in diesem

7 Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen* Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Primus 1997. S. 69.

8 Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen* Bd. 3 (wie Anm. 7). S. 71.

Augenblick, seine Bedürfnisse und die Art des Verhaltens, das er in diesem Augenblick zeigt.⁹

Folglich hängt alles, was in der Wahrnehmung gegeben ist, „weitgehend von dem Individuum als handelndem Subjekt ab“¹⁰. Wenn das Wahrnehmen also grundsätzlich in einem Handlungszusammenhang steht, dann ergibt sich daraus für Dewey: Sehen ist zunächst keine sinnliche Erkenntnis von Sachverhalten, sondern ein „Sehen-um-Zwecke-zu-erreichen“¹¹. Demzufolge nehmen wir, wie sich mit Mead hinzufügen lässt, in der Sinneswahrnehmung nicht einfach nur neutrale Fakten zur Kenntnis, sondern „die Objekte in der Umwelt sind Nahrung, Feinde, Hindernisse, Schutzvorrichtungen usw. Die Inhalte umfassen immer die Ausführung der Lebensprozesse der Organismen“¹².

Heute überrascht es kaum noch, wenn auf die Parallelen zwischen dem amerikanischen Pragmatismus und Martin Heidegger hingewiesen wird¹³, denn bekanntlich geht auch Heidegger von einer Priorität der praktischen Umsicht gegenüber einer nur kontemplativen und interesselosen Wahrnehmung aus:

Die natürliche Wahrnehmung, wie ich in ihr lebe, wenn ich mich in meiner Welt bewege, ist meist nicht ein eigenständiges Betrachten und Studieren der Dinge, sondern geht auf in einem konkreten praktischen Umgehen mit den Sachen; sie ist nicht eigenständig, ich nehme nicht wahr, um wahrzunehmen, sondern um mich zu orientieren, den Weg zu bahnen, etwas zu bearbeiten.¹⁴

9 John Dewey. Körper und Geist. In: ders. Philosophie und Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 292-309, S. 302.

10 George Herbert Mead. Körper und Geist. In: ders. Gesammelte Aufsätze Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. S. 88-184, 94.

11 John Dewey. Die Elementareinheit des Verhaltens. In: ders. Philosophie und Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 230-244, 232.

12 Mead, Körper und Geist (Wie Anm. 10). S. 148.

13 Vgl. Hans Joas. Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Missverständnisses. In: ders. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. S. 114-145, 127-129.

14 Martin Heidegger. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe Bd. 20. Frankfurt am Main: Klostermann 1994. S. 37.

Ähnlich wie Cassirer sieht auch Heidegger die Gefahr einer theoretischen Verzerrung eines ursprünglich praktischen Weltverhältnisses. Um die Differenz zwischen der kontemplativen Wahrnehmung und der „Umsicht des gebrauchenden Umgangs“¹⁵ terminologisch hervorzuheben, bezeichnet er das Objekt jener praktischen Umsicht nicht als *Ding*, sondern als *Zeug*: „Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Messzeug“.¹⁶

Sartre greift diese pragmatistische Perspektive auf und gibt ihr eine bemerkenswerte Wendung, wenn er geltend macht, dass selbst der Widerstand, den die Objekte dem Handeln entgegensetzen, noch ein Produkt meiner praktischen Entwürfe sein soll. Wenn ich beabsichtige, den Felsen beiseite zu rollen und er sich als zu schwer herausstellt, dann verdankt er dieses Zuschwer-sein noch meinem eigenen freien Entwurf:

Ein Felsblock, der einen erheblichen Widerstand darstellt, wenn ich ihn wegrücken will, ist dagegen eine wertvolle Hilfe, wenn ich ihn besteigen will, um die Landschaft zu betrachten. An ihm selbst – falls es überhaupt möglich ist, zu sehen, was er an ihm selbst sein kann – ist er neutral, das heißt, er erwartet, durch einen Zweck erhellt zu werden, um sich als widrig oder als hilfreich zu erweisen.¹⁷

Mit anderen Worten, die Widrigkeit der Dinge gibt es nach Sartre nur, weil ich handle, also entwerfe, einen gegebenen Zustand der Welt zu verändern. Es sieht dann also so aus, als würden die Dinge friedlich abwarten, bis sie auf meine Initiative hin von einem „Zweck erhellt [...] werden, um sich als widrig oder als hilfreich zu erweisen“¹⁸.

Ganz ähnlich wie Sartre argumentiert im Übrigen auch Hubert L. Dreyfus in seiner Kritik an der Computertheorie des Geistes: Das menschliche Bewusstsein, so heißt es, funktioniert gerade nicht wie ein Computer, denn in der physikalischen Welt des Computers werden isolierte Tatsachen empfangen, die alle gleichrangig sind, weil der Computer keine Zwecke und Handlungsinteressen verfolgt.¹⁹ So macht Dreyfus schließlich geltend, dass

15 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986. S. 73.

16 Heidegger. *Sein und Zeit* (wie Anm. 15). S. 68.

17 Jean-Paul Sartre. *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994. S. 834.

18 Sartre. *Das Sein und das Nichts* (wie Anm. 17). S. 834.

19 Hubert L. Dreyfus. *Die Grenzen künstlicher Intelligenz*. Was Computer nicht können. Königsstein/Ts: Athenaeum 1985. S. 212.

die Gegenstände der menschlichen Wahrnehmungswelt „ihren ganzen Sinn durch ihren Verwendungszusammenhang“²⁰ erhalten: Der Sinn eines Wahrnehmungsobjekts besteht demzufolge also einzig darin, dass es hilfreich bzw. zweckdienlich oder hinderlich bzw. zweckwidrig für die Durchsetzung von Handlungsinteressen ist.

Gegen eine solche Auffassung, wie sie Sartre und Dreyfus vertreten, lässt sich jedoch auf den folgenden Umstand hinweisen: Es gibt unangenehme Wahrnehmungen, die völlig unabhängig von meinem Handlungsentwürfen auftreten und ebenso unabhängig von ihnen schlichtweg unangenehm sind. Wenn in meiner Wohnung plötzlich ein Feuer ausbricht, das unerträglich heiß und schließlich lebensgefährlich wird, könnte man mit Sartre sicher entgegennen, dass ich immer noch selbst entscheide, ob ich versuche, das Feuer zu löschen, die Flucht ergreife oder einfach lethargisch den Dingen ihren Lauf lasse. Dennoch besteht der wesentliche Unterschied: Ich kann wählen, was ich *tue*, aber ich kann nicht wählen, was ich *erleide*. Ich kann entscheiden, nicht wegzulaufen, aber ich kann nicht entscheiden, dass das Feuer angenehm ist. Während der Felsen aufhört zu schwer zu sein, wenn ich den Entwurf aufgebe, ihn beiseitezuschieben, kann ich mit der Hitze des Feuers keineswegs auf dieselbe Weise umspringen: Im Unterschied zum Zu-schwer-sein des Felsens handelt es sich um eine widerfahrende Wahrnehmungsqualität, die sich unabhängig von meinen Handlungsentwürfen aufdrängt. Ich kann durch Absehen von bestimmten Entwürfen vermeiden, dass dieser Stein für mich zu schwer ist, aber bei einem ausbrechenden Feuer gibt es nichts, was ich tun kann, um zu vermeiden, dass die Flammen zu heiß sind. Dieses Widerfahrnis erweist sich bei genauerer Betrachtung zwar ebenfalls als relativ, aber es ist nicht wie ein Widerstand relativ zu meinen veränderbaren Handlungsentwürfen, sondern relativ zu meiner kaum veränderbaren Schmerzempfindlichkeit, Verletzlichkeit und Bedürftigkeit – und gerade das unterscheidet das *Widerfahrnis* vom *Widerstand*. Kurz, es gibt Widerständiges oder Widerspenstiges, weil ich handeln kann, und es gibt Widerfahrnisse, weil ich leiden kann. Während das Zu-schwer-sein des Felsens von meinem Handlungsentwurf abhängt und gewissermaßen – hinsichtlich der phänomenalen Gegebenheit – mit diesem verschwindet, ist die Widrigkeit des Feuers relativ zu meiner leiblichen Verankerung, die ich nicht gleichermaßen wie meine Handlungsentwürfe wechseln kann: Unabhängig von allen Handlungsinteressen und Verwendungszusammenhängen bewahrt das

20 Dreyfus. Die Grenzen künstlicher Intelligenz (wie Anm. 19). S. 212.

Feuer den pathischen Sinn, dass es zu heiß ist und mir darum Schmerzen und Verletzungen zufügen kann.

Wenn man wie Dewey, Heidegger und Sartre jedoch von einem Primat der Praxis ausgeht, dann besteht die Gefahr, dass das Widerfahrnis nur als eine Form des Widerstandes und das Unangenehme als eine Form des Hinderlichen aufgefasst wird. In der Kritik an Sartre hat sich jedoch herausgestellt: Das Widerfahrnis und der Widerstand lassen sich phänomenologisch nicht in ein und denselben Topf werfen. Ob der Felsen ‚hilfreich‘ oder ‚widerständig‘ ist, hängt von meinen Handlungsentwürfen ab. Aber der Hinweis auf solche Handlungsentwürfe kommt augenscheinlich an seine Grenze, wenn es um die Frage geht, was es damit auf sich hat, dass der Geschmack der Apfelsine angenehm, das Licht zu grell, der Ton zu laut, der Geruch ekelhaft und der der Druck auf die Hand schmerzhaft ist. Man erfreut sich nicht nur an einem Wahrgenommenen, weil es sich als gehorsames Mittel für die eigenen Ziele erweist, sondern weil es in seinem Erscheinen selbst erfreulich, also sozusagen ein *Zweck* ist: Bestimmte Qualitäten sind als solche angenehm oder unangenehm. Man erfreut sich an der Helligkeit des Sonnenscheins, an dem Geschmack des Erdbeereises oder an der Farbe des Meeres, man leidet an der Kälte des Windes oder dem Schmerz des Wespenstichs. Beim Kontakt mit den Wahrnehmungsobjekten widerfahren mir also Erlebnisse mit einem bestimmten pathischen Charakter – angenehm, unangenehm, wohlschmeckend, schmerzhaft, bequem, behaglich, zu kalt, zu warm usw. – und dieser pathische Charakter steht nicht in Zusammenhang mit meinen Handlungsinteressen, nicht mit meinem Tun, sondern vielmehr mit meinem Leiden, d. h. mit meiner Verletzlichkeit und meinen leiblichen Bedürfnissen.

Primat des Leibes – eigenleibliches Spüren und Widerfahrnis

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

Verzerrung hinausläuft, ist die Unterscheidung von „zwei grundlegende[n] Weisen, wonach sich die Erscheinung von allem vollzieht, was sich uns gibt: das Erscheinen der Welt und das Erscheinen des Lebens“²¹. Dies wird dem phänomenologischen Sachverhalt gerecht, dass mir meine Freude und meine Traurigkeit, mein Schmerz und meine Müdigkeit nicht wie die Dinge der Welt in Distanz gegenüberstehen, vielmehr erlebe ich in meiner Freude, meiner Traurigkeit, meinem Schmerz und meiner Müdigkeit unmittelbar mich selbst.

Auf diese Weise versucht Henry das Problem der Selbsterkenntnis in den Griff zu bekommen, das auch schon Sartre mit dem Gedanken der Präreflexivität des Bewusstseins zu bewältigen versucht hat²²: Wenn nur das zum Thema der Phänomenologie werden kann, was sich phänomenal ausweisen lässt und die einzige phänomenale Gegebenheitsweise die Subjekt-Objekt-Dualität der Erkenntnis einschließt, dann gerät die Selbsterkenntnis unvermeidlich in einen infiniten Regress. Das Subjekt, dem die Objekte gegeben sind, kann nur phänomenal ausgewiesen werden, wenn es seinerseits Objekt für ein Subjekt ist. Das Bewusstsein von einem Gegenstand muss also zum Gegenstand für ein *reflexives* Bewusstsein werden, das seinerseits wiederum phänomenal ausgewiesen werden muss, indem es selbst zum Gegenstand für ein nächsthöheres Bewusstsein wird usw. Das Problem taucht damit auf, dass der infinite Regress unvermeidbar ist und das jeweils letzte Glied der Kette der einander reflektierenden Bewusstseins ins Unbewusste bzw. ins Unerkannte fällt.²³

21 Michel Henry. Leid und Leben. In: ders. Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zu Psychologie und zum Wesen des Menschen. Freiburg/München: Alber 200. S. 124-139, 125.

22 Sartre vermeidet das Reflexionsmodell des Bewusstseins, indem für ihn das Bewusstsein seiner selbst gegenwärtig ist, bevor es in der Reflexion zum Objekt der Selbsterkenntnis wird: Das Selbstbewusstsein geht also der Selbsterkenntnis voraus (Sartre. Das Sein und das Nichts (wie Anm. 17). S. 17-27).

23 Siehe hierzu auch die erhellenden Ausführungen von Manfred Frank zur Widerlegung des Reflexionsmodells des Bewusstseins bei Johann Gottlieb Fichte in: Manfred Frank. Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen. Stuttgart: Reclam 2015. S. 47: „Eine gegenstandsgerichtete Vorstellung wird mir als *Vorstellung* und als *meine* Vorstellung dann und nur dann bewusst, wenn ich sie mir in einer zweiten Vorstellung präsentiere, und diese wird wieder erst bewusst, wenn ich sie mir in einer dritten präsentiere usf. Auf diese Weise bleibt das jeweils letzte Vorstellungsobjekt unbewusst, und dies Unbewusstsein teilt sich

Aus diesem Grund unterscheidet Henry zwischen dem Erscheinen der Welt und dem Erscheinen des Lebens bzw. der Selbstaffektion, bei der es keinerlei Differenz zwischen Subjekt und Objekt gibt: Das Sehen muss nicht zum Gesehenen eines nächsthöheren Sehens werden, weil es ein Sich-selbst-Empfinden des Sehens gibt. Bis hierin mag man Henrys Gedankengang noch weitgehend folgen können, jedoch treibt er die Differenz zwischen Welterscheinen und Selbstaffektion schließlich so weit, dass die Welt völlig affektlos und die Affektion völlig weltlos wird:

Das Leben ist die Selbstgebung in einem radikalen und strengen Sinne, nämlich in dem Sinn, daß das Leben selbst es ist, was gibt, und auch es selbst es ist, was gegeben wird. Weil es das Leben ist, welches gibt, ist es auch nur in ihm gegeben, daß wir an dieser Gabe teilhaben. Weil es das Leben ist, was in dieser Gabe gegeben wird, so haben wir auch nur in ihm Zugang zum Leben; kein Weg führt zum Leben außer das Leben selbst.²⁴

Um die Nichtreduzierbarkeit der Selbstaffektion auf die Welterscheinung und damit die ontologische Selbstständigkeit des Lebens gegenüber der Welt zu sichern, reißt Henry Pathos und Weltbezug völlig auseinander. Was mir also in der Affektion widerfährt, kommt niemals aus der Welt, sondern nur aus dem Leben, d. h. es kommt eigentlich aus mir selbst: „Das Leid steigt aus der innersten Möglichkeit des Lebens selbst empor; es gehört zu dem Prozeß, worin das Leben in jenem radikalen und unumgehbaren Sinne so in sich kommt, daß sich jedes ‚Sich-selbst-empfinden‘ phänomenologisch in diesem uranfänglichen Leiden als ‚Sich-selbst.-erleiden‘ vollzieht“²⁵. Was mir zustoßt, ist also niemals das Wahrgenommene, niemals ein Ding in der Welt, denn aufgrund seiner fundamentalen Weltlosigkeit ist das Leben nichts, dem *etwas* zustoßen kann; es stößt nur *sich selbst* zu.

der ganzen vorangehenden Kette mit. Kurz: Nach diesem Modell kann Selbstbewusstsein nicht erklärt werden. „Nun aber ist doch [Selbst-]Bewusstseyn! Da Phänomene nicht falsch sein können, sondern nur Theorien, muss also das Reflexions-Modell falsch sein. Es ist falsch, heißt (für Fichte): Es muss ein Bewusstsein geben, in dem die auffassende und aufgefasste Seite nicht auseinandertreten, sondern nur ein und dasselbe Ereignis bilden.“ Ein solches Bewusstsein wäre einerseits Sartres präreflexives Cogito und andererseits Henrys Selbstaffektion.

24 Michel Henry. Mitpathos als Gemeinschaft. In: ders. Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen. Freiburg/München: Alber 2005. S. 140-162, 141f.

25 Henry. Leid und Leben (wie Anm. 21). S. 131.

Aus dieser Perspektive rührt das Schmerzhaftes einer Glasscherbe, in die ich hineintrete, nur von einem ursprünglich rein subjektiv generierten Schmerz her, der völlig unabhängig von jedem weltlichen Objekt existiert und – warum auch immer – erst in einem zweiten Schritt auf die Glasscherbe projiziert wird. Wenn das Leben so weltlos ist, ist zu fragen, warum der Schmerz auf die Glasscherbe und nicht auf den Grashalm projiziert wird. Wenn mein Schmerz, meine Freude, das Angenehme und das Unangenehme, wie Henry hervorhebt, sogar dieselben wären, auch wenn es überhaupt keine Welt gäbe, weil es sich dabei eben um rein pathische *Selbsterfahrungen* handelt, dann stellt sich zudem die Frage, warum überhaupt noch eine solche Projektion stattfindet. Obwohl Henry unentwegt vom Pathos spricht, ist doch die Wahrnehmung als solche bei ihm ebenso wenig pathisch wie bei Donald Davidson oder John Searle.

Wenn man an dieser Stelle einen vergleichenden Blick auf die Position von Hermann Schmitz wirft, so besitzt dessen Phänomenologie ebenso wie jene von Michel Henry gegenüber einer reinen Erkenntnistheorie der Wahrnehmung zunächst den unbestrittenen Vorzug, das affektive Betroffensein und das leibliche Widerfahrnis ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Dies führt jedoch gleichfalls zu einer Überbetonung der Subjektivität: Ebenso wie die Affektion bei Henry reine *Selbstaffektion* ist, so gibt es auch im eigenleiblichen Spüren bei Schmitz keinen Weltbezug – und darum gerät Schmitz in Gefahr, ebenso ein „Innerlichkeitsfanatiker“ zu sein, wie er es Henry vorhält.²⁶

Vor allem innerhalb der Phänomenologie ist es üblich, Leib und Körper zu unterscheiden. Der *Leib* ist mein Leib, den ich erlebe und spüre, mit dem ich mich bewege und der als Wahrnehmungs- und Handlungszentrum meine absolute Orientierung in der Welt ist. Mein *Körper* hingegen ist der Gegenstand der Anatomie und Physiologie; er ist ein Ding in der Welt wie andere Dinge, die sich wiegen und messen lassen. Wie Bernhard Waldenfels nicht zu Unrecht bemerkt, wird die Differenz zwischen Leib und Körper bei Schmitz so zugespitzt, dass „die Dualität von *res cogitans* und *res extensa* sich in Form einer Dualität von spürbarem Leib und wahrnehmbarem Körper erneut etabliert, und dies mit all den Problemen, die wir seit langem kennen“²⁷. Dies

26 Hermann Schmitz. *Der Leib*. Berlin: De Gruyter 2011. S. 169.

27 Bernhard Waldenfels. *Eigenleib und Fremdkörper*. In: ders. *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. S. 47f.

liegt daran, dass ich Schmitz zufolge meinen Körper nur wahrnehme, ohne ihn zu spüren, und meinen Leib nur spüre, ohne ihn wahrzunehmen. Was ich im eigenleiblichen Spüren erfahre, sind verschiedene „Leibesinseln“²⁸ (z. B. die Engung und Weitung beim Atmen, Kribbeln im Fuß, Wärme in der Hand, die Bewegung der Zunge im Mund usw.). Während mein Körper sich nach Schmitz dadurch auszeichnet, dass ich ihn mit meinen Sinnen wahrnehme, d. h., dass ich ihn sehen und tasten kann, werde ich meines Leibes im eigenleiblichen Spüren gewahr. Genauer gesagt, im eigenleiblichen Spüren erfahre ich *ausschließlich* meinen eigenen Leib:

Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z. B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selber (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellungen vom eigenen Körper) zu bedienen.²⁹

Wenn Wahrnehmen und eigenleibliches Spüren auf diese Weise strikt getrennt werden, verbleiben die Leibesinseln konsequent in der Innerlichkeit, da das eigenleibliche Spüren nichts anderes als ein *Sich*-Spüren ist.³⁰ Die Parallelen zwischen Henry und Schmitz sind nicht zu übersehen: Affektion

28 Schmitz. Der Leib (wie Anm. 26). S. 7-12.

29 Schmitz. Der Leib (wie Anm. 26). S. 5.

30 Daran ändert im Übrigen auch der Gedanke der „Einleibung“ nichts. Wenn Schmitz von Einleibung spricht (vgl. Hermann Schmitz. Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn: Bouvier 2007. S. 138; ders. Der Leib (wie Anm. 26). Kap. 4), dann ist damit u. a. gemeint, dass mir beim Wahrnehmen eines Objekts zugleich mein eigener Leib als Körperschema gewahr wird, so dass ich einem Auto ausweichen und einen Ball fangen kann. Dabei handelt es sich jedoch weniger um eine Überschreitung der Innerlichkeit des Leibes als vielmehr um eine Assimilation, in der auch das Wahrgenommene noch in diese Innerlichkeit integriert wird. Waldenfels schreibt hierzu: „Den Anderen am eigenen Leibe spüren“ ist gewiß eine schöne Formulierung, doch so, wie sie angewandt wird, läuft sie hinaus auf eine Erweiterung des Eigenen durch das Fremde und auf eine Aufhebung des Fremden in einem übergreifenden Ganzen, wobei einmal das eine Moment, das andere Mal das andere überwiegt“ (Waldenfels. Eigenleib und Fremdkörper (wie Anm. 27). S. 49). Während Einleibung also bedeutet, dass ich alle Dinge auf meinen Leib beziehe, wäre das Widerfahrnis der Wahrnehmung zutreffender genau umgekehrt als eine ‚Einweltung‘ zu

und Spüren sind jeweils rein immanent und werden streng vom Bereich der Wahrnehmung geschieden. Eine solche Evakuierung des Pathischen aus der Welt geht an der Erfahrung vorbei, dass das Wahrgenommene selbst Spüren und Affektion bewirkt. Ist dasjenige, was ich leiblich spüre, nicht auch die Sonne auf meiner Haut und der Wind in meinem Gesicht? Schließt das Spüren nicht auch die Erfahrung des Berührt- und Angerührtwerdens ein? Spüre ich nur mein brennendes Auge als eine Leibesinsel und nicht gleichermaßen die schmerzhaft Helligkeit des Lichts? Wenn ich einen Stich in meiner Hand spüre, schließt der Gehalt dieses Erlebnisses dann wirklich nur meine Hand als Leibesinsel ein, in der sich ein Stechen ereignet? Oder findet sich hier nicht ebenfalls der phänomenale Gehalt, dass mich etwas außerhalb der Grenzen meines eigenen Leibes sticht, vor dem ich mich in Acht nehmen sollte?

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

Um den bisherigen Weg zusammenzufassen: Dass das Wahrgenommene pathische Qualitäten besitzt, ist ein phänomenologischer Sachverhalt, der auf dreifache Weise aus dem Blick geraten kann. Zunächst durch eine Wahrnehmungsphilosophie, für die Wahrnehmung nichts weiter als eine sinnliche Erkenntnis ist und die der leiblichen Verankerung keinerlei Aufmerksamkeit schenkt; zweitens durch einen Primat der Praxis, der Widerfahrnisse nur als Widerstand und das Angenehme nur als Nützlichendes begreift, und schließlich drittens durch eine Philosophie, die zwar Genuss und Leiden in den Mittelpunkt rückt, sich dabei aber ganz und gar auf den Leib konzentriert und den Kontakt mit der Welt vernachlässigt. Auf diese Weise geht dann folgerichtig der Wahrnehmungscharakter des Pathischen verloren. Jene alltägliche und banale Erfahrung, dass Wahrnehmungsobjekte angenehm oder unangenehm

beschreiben: Ich erfahre, dass ich zwischen die Dinge geraten bin, dass ich selber Ding unter Dingen bin, weil diese Dinge mir zustoßen.

auf uns einwirken, wird demzufolge nicht nur durch eine Theorie der Wahrnehmung zum Verschwinden gebracht, die kein Pathos, sondern auch durch eine Theorie des Pathos, die keine Wahrnehmung kennt. Wenn eine Phänomenologie des leiblichen Widerfahrnisses der Wahrnehmung vorgenommen werden soll, ist es natürlich unumgänglich, die Leiblichkeit des Wahrnehmenden zu betonen. Hierbei sollte allerdings, wie die vorangegangenen Überlegungen deutlich machen, die Gefahr vermieden werden, dass das Widerfahrnis seinen Wahrnehmungscharakter, d. h. seine welterschließende Relevanz verliert und sich auf ein rein eigenleibliches Spüren verkürzt.

Phänomenologie der pathischen Wahrnehmung

Das Ziel einer pathischen Wahrnehmung besteht darin, das Wahrgenommene zu beschreiben, insofern es und wie es auf meinen Leib einwirkt und auf diese Weise Genuss und Leiden hervorbringt. Dabei gilt es vorab zu berücksichtigen: In der pathischen Wahrnehmung nehme ich zwar *leiblich* wahr, aber damit ist gerade *nicht* gemeint, dass ich vor allem *den eigenen Leib* wahrnehme. Denn zunächst ist auch die pathische Wahrnehmung wie jede andere auf die Welt gerichtet, d. h. sie intendiert das *Objekt* und nicht das *Subjekt* der Wahrnehmung. Es kommt darum darauf an, die pathische Wahrnehmung auf jener ursprünglich *präreflexiven* Ebene zu beschreiben, also das Augenmerk auf ihre welterschließende Dimension zu konzentrieren, welche verloren geht, wenn das Widerfahrnis mit einem bloßen Spüren des Eigenleibs gleichgesetzt wird, wie das bei Henry und Schmitz geschieht.

Als Musterfall einer pathischen Wahrnehmung lässt sich das Beispiel des Ekels anführen. Hier leuchtet intuitiv ein: Auf der ursprünglichen präreflexiven Wahrnehmungsebene wäre es verfehlt, den Ekel nur als ein eigenleibliches Spüren, als Würgereiz, Übelkeit, Gänsehaut usw. zu beschreiben, denn auf diese Weise geht das *Wovor* des Ekels verloren. Es gibt das Ekelhafte als eine Qualität des intendierten Objekts: Das Wahrgenommene ist nicht nur grün oder rot, hinderlich, widerspenstig oder nützlich – es kann auch schlichtweg ekelhaft sein. Genau an dieser Stelle lässt sich sehr anschaulich zwischen der *präreflexiven* und der *reflexiven* Ebene der pathischen Wahrnehmung unterscheiden: Auf der präreflexiven Ebene ist der Ekel die *Wahrnehmung ekelhafter Objekte*, auf der sekundären und reflexiven Ebene schließt der Ekel außerdem noch die *Wahrnehmung meiner eigenen leiblichen Zustände und Reaktionen* ein. Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass

wir einen Gegenstand ekelhaft finden, bevor wir unseren eigenen Würgereiz, die Übelkeit und die Gänsehaut selbst zum Thema unseres Bewusstseins machen. Präreflexiv nehme ich den ekelhaften Gegenstand und nicht meinen Ekel wahr. Sobald ich dagegen ein reflexives Bewusstsein von meinem Ekel habe, ist mir auch mein Eigenleib gegeben, der dann aktuell aus dem Sich-Ekeln geformt ist. Der Ekel hat damit aufgehört, ausschließlich die Qualität eines Wahrnehmungsobjekts zu sein und ist zu einem Zustand meines Körpers geworden.

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

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

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

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

Wir atmen, um zu atmen, essen und trinken, um zu essen und zu trinken, behausen uns, um uns zu behausen, studieren, um unsere Neugier zu befriedigen, gehen spazieren, um spazieren zu gehen. Das alles ist nicht, *um* zu leben. Das alles ist Leben.³¹

Ist es aber zulässig hier von Unmittelbarkeit zu sprechen? Unterliegt man damit nicht einem naiven Realismus und dem dazugehörigen Mythos des Gegebenen?³² Angesichts dieses Einwands ist es erforderlich, den phänomenalen Sachverhalt noch einmal genauer zu fassen: Genau genommen ist diese ‚Unmittelbarkeit‘ natürlich durch die bereits erwähnte Verletzlichkeit und Bedürftigkeit unseres Leibes *vermittelt*. Aber das ändert nichts daran, dass jede Wahrnehmung sich primär auf die Dinge hin orientiert, bevor sie sich reflexiv auf sich selbst richtet. Wenn also von der Unmittelbarkeit der präreflexiven Wahrnehmung berechtigterweise die Rede ist, so ist damit gemeint, dass die *Objektorientierung* einer jeden reflexiven *Subjektorientierung* vorausgeht. Natürlich wäre das Objekt nicht schmerzhaft, wenn ich nicht schmerzempfindlich wäre, trotzdem sind in einem phänomenalen

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

32 Seit der wegweisenden Kritik, die Wilfried Sellars am Empirismus geübt hat, versteht man unter dem Mythos des Gegebenen jede philosophische Position, die eine sozusagen ‚rohe‘, d.h. prä-konstitutive oder auch prä-interpretative Schicht der Wahrnehmung voraussetzt (vgl. Wilfried Sellars. Der Empirismus und die Philosophie des Geistes. Paderborn: Mentis 2002).

Sinne angenehme und unangenehme Qualitäten unmittelbar, weil sie auch erscheinen, ohne dass explizit auch jene leiblichen Bedürfnisse zum Thema meines Bewusstseins werden müssen. Die präreflexive pathische Wahrnehmung richtet sich auf das Angenehme oder Unangenehme des Objekts selbst als einen Zweck – das Objekt ist wohlschmeckend oder ekelhaft – und nicht auf die leiblichen Bedürfnisse, die es befriedigt oder gefährdet: Genau deswegen erscheint das präreflexiv wahrgenommene Objekt ‚zunächst‘ eben als ein Zweck und keineswegs als ein Mittel zur Befriedigung meiner leiblichen Bedürfnisse.

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

Das lässt sich sehr gut an einer konkreten Phänomenbeschreibung veranschaulichen: Mein Körper ist mir als Leib gegeben, weil der Stein, der auf das körperliche Ding ‚Hand‘ fällt, Schmerzen hervorruft. Wenn der Körper leiden kann, dann muss er leiblich sein. Gleichzeitig ist mir aber auch mein Leib als Körper gegeben, weil der Schmerz von realen Ereignissen in der Welt, also z. B. von einem anderen Körper wie dem Stein verursacht wird. Wäre mein Körper nicht leiblich, dann würde es nicht wehtun, wenn ein anderer Körper auf ihn fällt. Wäre aber umgekehrt der Leib nicht körperlich, dann könnte gar kein anderer Körper auf ihn fallen. Mein Leib ist also Körper, weil ich mit einer Nadel hineinstechen kann; und der Körper ist Leib,

weil dieses Hineinstechen weh tut. Wenn die Welt auf mich einwirkt, dann wird erstens deutlich, dass mein Körper ein Ding ist, auf das andere Dinge einwirken. Und zweitens zeigt sich, dass diese Einwirkungen nicht nur körperliche, sondern auch leibliche Veränderungen hervorrufen, insofern sie angenehm oder unangenehm sind. In diesen Beispielen erweist sich das Verhältnis zwischen Leib und Körper nicht als eine Kluft wie bei Schmitz, sondern vielmehr als eine unauflösbare Verschränkung, in der eins unentwegt ins andere hineinspielt.

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

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

Also steht die reflexive pathische Wahrnehmung genau zwischen der präreflexiven pathischen Wahrnehmung, die *zwar leiblich intendiert*, aber *nicht den Leib intendiert*, und dem eigenleiblichen Spüren, dem überhaupt kein

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