

# Das Leib-Seele-Problem in phänomenologischer und psychoanalytischer Sicht

Von Alfred SCHÖPF (Würzburg)

Alle Bemühungen der Phänomenologie um das Leib-Seele-Problem können als Ringen um Sinn und Bedeutung verstanden werden, die Leib und Seele für uns haben. Um dies herauszufinden, muß man nach Husserl alle diejenigen Einstellungen des Bewußtseins durchlaufen, in denen Leib und Seele in die Sichtbarkeit gebracht und damit zum Phänomen werden. Diese deskriptive Seite der Phänomenologie erscheint als ein dynamischer Wechsel von Einstellungen, der methodisch durch die Reduktionen vielfältigster Art bewirkt wird. Ist durch sie eine Quelle des Sinns oder der Bedeutung ausgemacht, dann gilt es in gegenläufiger Bewegung die Genese des Sinnes durch seine Fundierungsverhältnisse hindurch sicherzustellen. Die Geschichte der Phänomenologie besteht in ständigen Versuchen, solche Änderungen der Einstellung oder des Blicks zu erwirken, um an die ursprünglichste oder originalste Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses heranzukommen, d. h. ihre „wahre“ Bedeutung herauszuarbeiten. Gibt es überhaupt einen gemeinsamen Fokus, unter dem diese Fülle dynamischer Blickveränderungen betrachtet werden kann? *Ich möchte die erste Etappe dieses Weges in der Geschichte der Phänomenologie dadurch charakterisieren, daß auf ihr die philosophische Reflexion vom vorstellenden zum erlebenden Bewußtsein geführt wird.* Worin unterscheidet sich das vorstellende vom erlebenden Bewußtsein im Hinblick auf die Leib-Seele-Thematik? Wenn wir mit dem vorstellenden Bewußtsein die große Tradition der klassischen Transzendentalphilosophie meinen, dann findet sich noch ein Niederschlag dieser Auffassung in Husserl selbst, auch wenn er im Grunde genommen sich radikal von ihr unterscheidet, indem er das Bewußtsein als intentional begreift. Solche traditionellen Motive finden sich bei ihm einmal in der Art und Weise, wie er die sogenannte naturalistische Einstellung charakterisiert, und zum anderen darin, wie er sich in der transzendentalen Einstellung auf einen letzten Boden der Gewißheit zurückziehen will. Gegensatz und innerer Zusammenhang der naturwissenschaftlichen und der transzendentalphilosophischen Auffassung von Leib, Seele und Geist waren ja das beherrschende Motiv eines Descartes oder Kant gewesen. Wie erscheinen in der naturalistischen Einstellung Leib und Seele? Ihre Bedeutung ist in dieser Einstellung für uns erkennende Subjekte in zweifacher Weise methodisch reduziert. Erstens wird die praktische Bedeutung des Leiblich-Seelischen zugunsten der reinen Erkenntnisbedeutung abgezogen, d. h. es wird von allem abgesehen, was dieser Leib gefühlsmäßig, wertmäßig und im tätigen Umgang für mich bedeutet. Dies besagt, daß tendenziell das Postulat der Wertfreiheit des wissenschaftlichen Erkennens gelten soll. Zweitens wird jede konkrete

geschichtliche Bedeutung abgezogen, die dieser Leib für mich, für uns etc. in der Erkenntnis hat, zugunsten der Bedeutung, die er für jedermann zu jederzeit, d. h. für ein abstraktes Forschungsobjekt hat.<sup>1</sup> *Durch diese methodischen Schritte wird der konkrete Leib zu einem naturwissenschaftlichen Objekt stilisiert, d. h. dem Realitätstypus der Natur gemäß aufgefaßt.* Im einzelnen bedeutet dies, daß er gegenübergestellt, dinglich-materiell gesehen und damit in kausalen Verhältnissen begreifbar ist. Er wird zum Organismus im Labor des Physiologen. Wohlgermerkt, dieser Blickwinkel ist nicht selbstverständlich, nicht „natürlich“, wie Husserl bemerkt, sondern artifizuell. Er hebt den Naturkörper in die Sichtbarkeit und läßt den konkreten Leib aus dem Blickfeld verschwinden. Was passiert in dieser Einstellung mit dem Seelischen? Es wird gleichfalls naturalisiert. Über der Schicht des Materiellen sieht Husserl die der Empfindung und schließlich des Bewußtseins, welches für ihn das Definiens des Seelischen darstellt. Dieses Seelische kommt als Bewußtsein in dem empfindenden Leib vor. Es stellt gewissermaßen ein objektiv vorfindliches Seelending dar. Interessant ist, daß sich Husserl keine Psychologie vorstellen kann, die das Seelische auf seine funktionelle Abhängigkeit vom Körperlichen reduziert. Er kann den Standpunkt nicht anerkennen, der die Seele als parallele Erscheinungsweise aufzeigbarer materieller Veränderungen im Nervensystem auffaßt. Die Position des psychophysischen Parallelismus, die doch in der heutigen Forschungspraxis in der Psychologie eine so große Rolle spielt, bezeichnet er schlicht als „Widersinn“.<sup>2</sup> D. h. schon auf der Ebene der naturalistischen Einstellung muß Husserl also als ein Theoretiker der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele betrachtet werden.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir im Karussell der Reduktionen gleich auf die höchste Plattform springen, die Husserl erreichen will. Während in der naturalistischen Einstellung das Bewußtsein gewissermaßen in die Dinge eingelassen vorkommt, soll es in der transzendentalen Einstellung durch eine Wendung des Blicks auf seine eigene Gerichtetheit, seine Intentionalität oder genauer noch auf den Punkt, aus dem sie entspringt, den „reinen Ichpol“ befreit werden. Für die Leib-Seele-Thematik hat diese transzendente Wendung des Bewußtseins eine ähnliche Konsequenz wie bei Descartes und Kant. Sie sondert ein „reines Bewußtsein“ ab, das genaugenommen als „Geist“ und nicht mehr als Psyche begriffen werden muß. Damit rückt der Leib – der eigene wie der fremde – in die Position eines Gegenübers, eines Bestandteils der Umwelt für dieses reine Bewußtsein.<sup>3</sup> Hier wiederholt sich der klassische Subjekt-Objekt-Gegensatz der Tradition, und Husserl ist in diesem Lehrstück eigentlich am traditionellsten. Er hängt noch an Schlacken des vorstellenden Bewußtseins. Wie später Merleau-Ponty bemerken wird, *treffen sich naturalistische und transzendente Einstellung darin, daß sie beide den Leib zum Körperobjekt machen, erstere für ein selbstvergessenes Forschungsobjekt, die zweite für ein selbstbewußtes reines Bewußtsein.*

<sup>1</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Husserliana IV (Den Haag 1952) 2 f.

<sup>2</sup> E. Husserl, Ideen III, Husserliana V (Den Haag 1952) 17.

<sup>3</sup> E. Husserl, Ideen II, a. a. O. 108 f.

Husserl wäre darin nicht wesentlich über Descartes oder Kant hinausgekommen, hätte er nicht eine andere, mittlere Einstellung des Bewußtseins oder des Blicks erkannt, die er die personalistische nennt. In ihr müssen wir eigentlich nur die Abstraktionen der naturwissenschaftlichen Einstellung zurücknehmen. Wir dürfen also erstens den Leib nicht in seiner Erkenntnisbedeutung für ein reines zeitloses Forschungsobjekt auffassen, sondern so wie ihn ein konkret geschichtliches Subjekt erkennt. Zweitens dürfen wir nicht nur seine Erkenntnisbedeutung isoliert betrachten, sondern müssen seine wertend-handlungsrelevante Bedeutung dazunehmen. Damit haben wir den Leib, wie er einem personal erlebenden Subjekt erscheint. Für dieses trennt sich nicht Bewußtseinsintention und Leibobjekt, sondern es erfaßt eben verleiblichte Intentionen. Und für das Erfassen einer einzelnen leibgebundenen Intention ist es notwendig, daß sie im Horizont der allgemeinen Bedeutung für eine Personengemeinschaft gesehen wird.<sup>4</sup> Daher gilt für die personalistische Einstellung: Die Bedeutung der einzelnen Handlung erschließt sich nur im Horizont ihrer allgemeinen Bedeutung in einer Personengemeinschaft.

Wie aber war es Husserl möglich, diese mittlere Einstellung zu entdecken? Inmitten seines Weges von der naturalistischen zur transzendentalen Einstellung zeigt sich ein sperriges Stück Erfahrung, das keiner der beiden Seiten zugeschlagen werden kann. Es ist die Erfahrung der eigenen Leiblichkeit. Sie selbst ist nicht wirklich objektivierbar. Bei allen Versuchen, meinen eigenen Leib anzublicken, setze ich seinen lebendigen Blick voraus. Wenn ich ihn vor mich zu bringen versuche, ist er schon vom Rücken her tätig. Insbesondere bin ich auf seine Tätigkeit angewiesen, wenn ich wahrnehmen will. Er ist nicht nur „Träger der Sinnenfelder“, sondern er bewegt auch die Sinne auf die Wahrnehmungsobjekte hin. Wahrnehmend bin ich in ihm tätig. *Im Grunde genommen ist es also der Phänomenbereich der Kinästhesen meines Leibes, der Husserl als gewissenhaften Analytiker der Phänomene zwingt, eine mittlere Einstellung zu untersuchen, in der Leib und Seele nicht mehr getrennt, sondern die seelische Intention in den Leib versenkt ist*, oder wie Husserl sagen würde „in ihm fungiert“.

Wenn es aber wahr ist, daß sich in der naturalistischen und der transzendentalen Einstellung das Bewußtsein oder die Seele vom Leib getrennt, dagegen in der personalistischen Einstellung mit ihm vereinigt erfährt, dann stellt sich für eine philosophische Reflexion dieser Erscheinungsweisen die Frage, ob nicht der Schwerpunkt der Analysen verlagert werden muß, ob nicht die transzendente Einstellung als im phänomenologischen Sinn ursprünglichste Auffassungsweise zurückgestellt und statt dessen die personalistische in das Zentrum gerückt werden muß. Dies würde bedeuten, daß das Bewußtsein, welches sich den Körper gegenüberstellt oder vorstellt, endgültig in eine sekundäre oder abgeleitete Position einrücken würde gegenüber diesem anderen Bewußtsein, das seinen Leib erlebt, weil es in ihn hineingeboren oder ‚inkarniert‘ ist. Genau diesen Schritt vollzieht M. Merleau-Ponty in der ‚Phänomenologie der Wahrnehmung‘, in der die Leiblichkeit gewissermaßen zu einer Eigenschaft oder qualitativen Bestimmung des

<sup>4</sup> Ebd. 151 f.

Bewußtseins wird.<sup>5</sup> Merleau-Ponty behauptet damit, daß er in der Lage ist, das Problem der Bedeutung oder des Sinnes von Leib und Seele besser zu lösen, weil er gewissermaßen die ‚intentionale Analyse‘, die stets den methodischen Leitfaden Husserls darstellte, konsequenter zu Ende bringen würde.

Was muß dieser neue Standpunkt phänomenologischer Analyse alles leisten, um diese Behauptung einzulösen? Er muß erstens zeigen, wie eine ursprüngliche Einheit von Leib und Seele an einem exemplarischen Phänomen aufgezeigt werden kann. Merleau-Ponty wählt dazu die Wahrnehmung. Zweitens, wie dieser Punkt einer ursprünglichen Einheit gewissermaßen die Differenz von beiden schon im Keim enthält, so daß sie in anderen Einstellungen des Bewußtseins als Seele-Körper-Gegensatz in Erscheinung treten können. Kurzum, es darf sich nicht um eine mythische Einheit eines Seelenleibes handeln, der in harmonischer Ganzheit ein vollkommenes Dasein führt, weil dann Phänomene wie Leid, Krankheit, Delirium und Wahnsinn nicht mehr zu erklären wären. Drittens muß Merleau-Ponty zeigen, daß philosophische Reflexion nicht in erster Linie transzendente sein muß, sondern einen anderen Typus von Reflexion darstellen kann. Kann Merleau-Ponty am Phänomen der Wahrnehmung zeigen, daß es nicht zu begreifen ist, wenn das Bewußtsein in reiner Innerlichkeit gedacht und von der äußeren Realität leiblicher Vorgänge getrennt wird? Ist aus diesem Befund ein Begriff des erlebenden Bewußtseins zu entwickeln? Merleau-Pontys dialektische Argumentation geht meistens vom Gegensatz zweier extremer Positionen aus, deren Unhaltbarkeit demonstriert wird. Durch eine Beweisführung *ex contrario* soll dann eine mittlere, phänomengerechte Auffassung gewonnen werden. So auch bei der Wahrnehmung. Wenn wir sie ausschließlich empiristisch auffassen würden, müßten wir sie aus Reaktionen auf Reize aufgebaut denken. Wie aber soll aus der Assoziation einzelner Sinnenreize die Einheit einer Wahrnehmung folgen, es sei denn, sie würde schon an die Sinnenreize herangetragen? Wie kann ein passiv-rezeptiver Prozeß der Reizung einem aktiven der Reaktion überhaupt zeitlich vorausgehen, wenn nicht schon ein aktives Moment des Gerichtetseins auf die Reizung von Anfang an mit in der Wahrnehmung steckt? Die empiristische Deutung des Wahrnehmungsphänomens ist in der Hinsicht unhaltbar, daß sie die konstitutive Bedeutung der aktiven Gerichtetheit des intentionalen Bewußtseins unterschlägt. Wenn wir diese jedoch ernst nehmen, legt sich eher das Gegenteil, nämlich eine ausschließlich intellektualistische Deutung der Wahrnehmung, nahe. Die Sinnenreize sind dann nur das Material der Empfindungen, das durch ein vorstellendes Bewußtsein gemäß reinen Anschauungsformen und Kategorien zur Wahrnehmung geformt wird. Aber dann müßte dieses reine Bewußtsein jede mögliche Perspektive einnehmen können und wäre nicht durch den Leib an eine einzige gebunden. Es müßte alle Sinnesdaten objektiv vor- und gegenüberstellen können und wäre nicht auf die Bedingung der Heraushebung von Gestalten vor wechselnden Hintergründen festgelegt. Offenbar erfordert das Phänomen der Wahrnehmung die Bindung des Bewußtseins durch den Leib, wie die intentionale Gestaltung des Leibes durch das Bewußtsein in untrennbarer Einheit zu denken.

<sup>5</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Boehm (1966) 244 f.

Ein Gedankenexperiment mag diese Untrennbarkeit verdeutlichen. Betrachten wir die Schrift auf einer Buchseite. Würden wir von ihr die Form der Buchstaben abziehen, dann würde lediglich ein Häufchen Druckerschwärze auf weißem Papier übrigbleiben. Der Sinn der Schrift wäre jedenfalls zerstört. Wenn wir jedoch umgekehrt die Druckerschwärze entfernen würden, würden sich die Buchstaben ebenso verflüchtigen, und der Sinn wäre gleichfalls aufgelöst. Gleiches gilt für das Phänomen der Wahrnehmung. Es ist nur erklärbar, wenn wir erstens das Bewußtsein an seine Leiblichkeit gebunden, d. h. an einem Raum-Zeit-Punkt in der Welt vorkommend und daher materiell bedingt denken. Zweitens ist dies geradezu die Bedingung dafür, daß es von diesem Leib aus eine Perspektive auf die Welt entfalten kann, d. h. wir müssen es strikt perspektivisch auffassen. Drittens ist damit verknüpft, daß es durch die Perspektivität Gestalten vor Hintergründen heraushebt. Damit gewinnt die Wahrnehmung eine Tiefe der Horizonthaftigkeit, die nie auslotbar ist und daher die Welt als transzendente erscheinen läßt. Dies sind die drei Kriterien, welche das erlebende Bewußtsein radikal vom vorstellenden der Transzendentalphilosophie unterscheiden.

Bedeutet dieser neue Ansatz Merleau-Pontys jedoch, daß er eine harmonische Leib-Seele-Einheit lehrt, der gegenüber die Trennung als Form des Verfalls und der Krankheit erscheint? Setzt er eine Auffassung der Leib-Seele-Identität abstrakt der transzendental philosophischen Annahme ihrer Differenz entgegen, oder wird dieser eine relative Berechtigung im phänomenologischen Ansatz zuerkannt? Zunächst versucht die phänomenologische Erklärung auf einer breiten Phänomenbasis aufzubauen. Dazu gehören natürlich erstens die Phänomene, in denen Seelisches und Leibliches im alltäglichen Lebensvollzug relativ selbstverständlich ineinandergreifen. So tasten wir z. B. im Dunkeln in einem vertrauten Raum nach einem Gegenstand, und wir haben das sichere Gefühl, ihn nach zwei Schritten rechts zu berühren. Zu diesem Phänomenbereich gehören Husserls Kinästhesen, d. h. die Bewegungsabläufe, die unseren Wahrnehmungsprozessen gewissermaßen inhärent sind. *Kurzum, er umfaßt alle unwillkürlichen Bewegungsabläufe im Alltag. Will man diesen Phänomenbereich erklären, dann muß man mit Merleau-Ponty eine relative Leib-Seele-Einheit denken.* Dann aber sind zweitens diejenigen Phänomenbereiche zu berücksichtigen, in denen die relative Übereinstimmung unserer seelischen Intentionen mit der leiblichen Ausführung gestört ist. Es sind dies einerseits die Phänomenbereiche der Krankheit, des Deliriums und der Verrücktheit. Hier brechen leibliche Intention und körperlicher Zustand auseinander. Im Unfall passiert etwas mit meinem Körper, was ich gern vermieden hätte, in der Krankheit werde ich von anonymen Vorgängen im Körper überwältigt, im Delirium verliere ich den inneren Kontakt zu meiner Körperlichkeit. Bewußtsein und Körperding treten auseinander. Dann gehört dazu aber andererseits auch der Phänomenbereich, in dem wir unsere gewohnten Bewegungsabläufe unterbrechen, weil wir einer neuen, unbekanntem oder problematischen Situation gegenüber treten. Hier setzen wir den gewohnten Bewegungsablauf aus zugunsten einer reflektierten Überlegung und eines ausdrücklichen Willensentschlusses, den wir dann wieder in körperliche Aktion umsetzen. Dies sind die sogenannten Willkürbewegungen. *Die transzendental-philosophische Theorie des vorstellenden Be-*

*wußtseins hat sich nahezu ausschließlich an diesem Phänomen der Willkürbewegung orientiert und mußte daher in ihrer Erklärung zu einer Trennung des Geistig-Seelischen vom Leiblichen kommen.* Dies gilt übrigens auch noch für neuere Auffassungen wie die von Popper und Eccles.<sup>6</sup> Beide greifen meist auf Beispiele aus dem Bereich der Willkürbewegung zurück. Kein Wunder, daß in ihrer Erklärung eine strikte Trennung der bewußten Aufmerksamkeit von den Gehirnströmen in den Modulen unterstellt wird. Schließlich müssen wir auch noch den Phänomenbereich einbeziehen, in dem sich Krankheit und Willkürbewegungen überschneiden. Hier wird die bewußte Steuerung unserer Bewegungen durch Einsicht und Wille eingesetzt, um Reparationsversuche und Ersatzleistungen am kranken Körper oder dem seelischen Zerfall zu erbringen.<sup>7</sup>

Kann der phänomenologische Ansatz die Einheit des leiblichen Bewußtseins ebenso aufzeigen wie sein Auseandertreten in Bewußtsein und Körper? Gewiß bestimmt Merleau-Ponty das leibliche Bewußtsein im Gegenzug zur Philosophie der Separation von Subjekt und Objekt. Aber er vermeidet ebenso den Einheitsmythos des Seelenleibes. Sein Begriff des leiblichen Bewußtseins versucht die Einheit in der Differenz zu denken, d. h. er zeigt, daß ein Minimum an Übereinstimmung selbst in der schlimmsten Krankheit und im äußersten Zerfall in der Verrücktheit angenommen werden muß. Dies drückt sich im Theorem der *ambiguïté*, der Zweideutigkeit, aus, das den labilen Status des Leiblich-Seelischen als partiell identisch, aber auch partiell different charakterisiert. Einheit und Trennung erscheinen als Grenzfälle dieses ambiguiden, schwankenden, zweideutigen leiblichen Bewußtseins.<sup>8</sup> Es ist also keinesfalls auf dem anthropologischen Ufer der Gesundheit und Normalität angesiedelt, das dem Ufer der Krankheit und Anormalität gegenüberliegen würde. Vielmehr steht es mitten im Gewoge von Gesundheit und Krankheit, Normalität und Verrücktheit.

Wie steht es aber mit der philosophischen Reflexion dieses erlebenden Bewußtseins? Muß sie nicht zwangsläufig wieder die Einheit des Leiblich-Seelischen auflösen? Wie könnte denn sonst das intentionale Bewußtsein überhaupt von sich wissen. Muß es sich nicht doch wieder in transzendentaler Manier über sich beugen und seine reine Bewußtseinsexistenz von seiner leiblichen scheiden, um sich klar und deutlich zu wissen? Da es primär leiblich und weltgerichtet ist, kann es sich nicht so einfach über den Rücken schauen. Trotz aller methodischen Anstrengungen bekäme es sich nur teilweise und nachträglich vor seinen Blick. Es ist nach außen gerichtete Geste, die sich nicht gleichzeitig selbst sehen kann. Wie aber weiß sie dann von sich? Sieht sie sich vielleicht nur im Spiegel der anderen, der Erfahrungen mit Dingen und Mitmenschen? Was die Struktur der Kulturwelt betrifft, geht Merleau-Ponty davon aus, daß wir uns nur über die Koexistenz mit

<sup>6</sup> K. Popper und J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn* (Heidelberg, Berlin, London, New York 1984) 337 f. u. 431 f.

<sup>7</sup> Vgl. den Fall Schneider bei A. Gelb und K. Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle* (1920), sowie A. Gelb, K. Goldstein (Hg.) und W. Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, in: *Psychologische Forschungen* 2 (1922) 209–297.

<sup>8</sup> Zum Begriff der *ambiguïté* vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* (1983) 174 f.

anderen der eigenen Existenz vergewissern können.<sup>9</sup> Mein Leib ist primär für den anderen sichtbar. Meine Geste, wenn ich ihm z. B. flüchtig zulächle, kann ich selbst nicht voll in den Blick bekommen. Ihre Bedeutung wird für mich erst über die Antworten und Reaktionen der anderen wirklich erfassbar. Wenn sie zu mir zurücklächeln oder mich desinteressiert übersehen, erfahre ich mich als einen, dessen Geste akzeptiert oder abgelehnt wird. Dies gilt natürlich auch umgekehrt für die Geste des Zurücklächelns oder des Desinteresses des anderen. Sein Leib ist primär für mich sichtbar. Ich sehe ihn, wie er sich nie sehen kann. Somit gilt also für die Selbstreflexion des leiblichen Bewußtseins, daß sie durch die Erfahrung anderer leiblicher Bewußtseine vermittelt ist. So gesehen ist mein Leib nie zuerst individueller Leib, der dann in zweiter Linie in soziale Beziehungen eintritt, vielmehr begreift er seine Individualität erst aus dem sozialen Kontext. Leib und Intersubjektivität sind untrennbar verknüpft. Ihre Struktur geht konkret in jedes Körperbild ein.<sup>10</sup> Es enthält die Summe der Rückmeldungen aus der Kommunikation mit den anderen. Sie sind dem Leib gewissermaßen eingeschrieben. Allerdings gehen nicht nur die Erfahrungen mit der Kulturwelt in das Körperbild ein, sondern auch die mit der Naturwelt. Wenn also das leibliche Bewußtsein ein selbstreflexives Verhältnis zu sich herstellen will, kann es dies nur indirekt im Hindurchgang durch die Geschichte seiner Begegnungen zu Mitmensch und Natur.

Ist es also nach phänomenologischer Auffassung wenigstens mittelbar durch die Erfahrungen mit Mitmensch und Natur möglich, seinen Leib vollständig kennenzulernen? Läßt sich doch die Einheit des leiblichen Bewußtseins realisieren? Vollendet sie sich in einer harmonischen Gestalt? Der späte Merleau-Ponty radikalisiert die Phänomenologie, indem er das erlebende Bewußtsein an seine Grenze führt. Er zeigt, daß es selbst keine unmittelbare gewisse Erfahrung darstellt, auf die man sich zweifelsfrei verlassen kann, sondern, daß es vom Nichterlebten abhängig ist. Er arbeitet die Nichtsichtbarkeit (*l'invisible*) als Preis der Sichtbarkeit (*le visible*) heraus, oder den Nichtsinn (*non sens*) als Kehrseite des Sinns (*sens*).<sup>11</sup> Damit wird eine Dimension des Unbewußten an der Leiberfahrung deutlich. Dieser Schritt wird dadurch notwendig, weil das intentionale Bewußtsein als philosophisches Zentrum und Prinzip des Leib-Seele-Verständnisses in zweifacher Weise hinterfragbar ist. Erstens, wovon ist es abhängig, daß ich meinem Blick eine bestimmte intentionale Richtung auf meinen Leib, Dinge und Mitmenschen geben kann? Zweitens, ist die Einheit dieses leiblichen Bewußtseins in der Doppelstruktur seines materiellen und intentionalen Bedingtseins nicht immer noch negativ bestimmt durch Entgegensetzung zum Getrennten und daher von diesem innerlich abhängig? Wie aber könnte sie positiv bestimmt werden? Auf die erste Frage ist zu antworten, daß der intentionale Blick lediglich ein Ausschnitt aus der Leiberfahrung in die Sichtbarkeit heben und zum Phänomen machen kann.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O. 400 f.

<sup>10</sup> Ebd. 123 f.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible Et L'Invisible* (Paris 1964) 172 f.

Folglich muß dies sichtbare Etwas aus einem Feld des Unsichtbaren oder Unbewußten herausgehoben sein, das gewissermaßen die Kehrseite des Leibes oder seinen Schatten darstellt. Wenn der Blick nur eine Möglichkeit des Sehens aktualisieren kann, dann muß dies Feld die Möglichkeit für alle denkbaren Sehweisen oder für alle Blicke beinhalten. Die Bedingung meines intentionalen Bezugs zum Leib wäre ein von überallher gesehener Leib.<sup>12</sup> Das unbewußt Seelische liegt aber nicht nur vor dem Blick des sehenden Bewußtseins, es ist auch in seinem Rücken auszumachen. Der Blick, der sich selbst nicht vor den Blick bekommt, trägt gewissermaßen einen blinden Fleck in sich. So gesehen ist das seelisch Bewußte überall von dem Unbewußten umschlossen. Der Leib geht nicht in Bewußtsein und Sinn auf. Er trägt gewissermaßen seine undurchdringliche unbewußte Seite mit sich.

Zweitens, löst der phänomenologische Begriff des leiblichen Bewußtseins das Problem der Trennung von Leib und Seele, oder bleibt er in Sprache und Denken noch an die getrennten Ausgangsbedingungen gebunden? Stellt er vielleicht nur das Postulat einer Einheit dar? Zweifellos liegt in seiner Struktur eine Dualität der Begründungsrichtungen: Vorkommen des Leibes in der Welt und intentionale Beziehung des Bewußtseins zur Welt. Kurz und bündig könnte man dies auch als die Doppeltheit von Leibsein und Leiberleben ausdrücken. Wenn man die Reflexion auf diese Struktur verschärft, könnte man sagen, daß die Bedingung dafür, daß das Leiberleben eine Beziehung zur Welt entfaltet, diejenige ist, daß es selbst schon vorweg in ein Geflecht von Beziehungen gesetzt ist, die ihm erst seinen Platz anweisen. Wenn mein Blick eine Beziehung zur Welt sichtbar macht, dann setzt er dafür Beziehungen nicht sichtbarer, latenter Art voraus. Die Einheit des leiblichen Bewußtseins könnte also nie in ihm selbst gefunden werden, sondern nur in jenem Zwischenraum (entrelac) der Beziehungen, in jenem Gewebe aus überkreuzten Fäden (chiasme), in jenen Strukturen (structure), die das Fleisch der Welt ausmachen. Sollte also mein Leib als seelisch erlebbarer vorweg schon aus unbewußten Strukturen gewebt sein?

Wie denkt Merleau-Ponty diese „unbewußten“ Strukturen? Wenn ich z. B. als Jugendlicher die Erfahrung mache, daß ich musikalisch begabt bin, dann entdecke ich eine Möglichkeit in meinem Leib, die sich von anderen unterscheidet, wie z. B. die Geschicklichkeit im Malen. Das Erlebnis hat also seine „Kontrastvorstellung“, wie Husserl sagen würde, oder seine „Oppositionen“, wie die Strukturalisten sagen. Zugleich mache ich die Erfahrung, daß ich etwas im äußeren und inneren Hören erleben kann, was mir von woanders zugespielt wurde, was ich nur aufgreifen muß, sei es, daß mich schon früher Töne seltsam anrührten, daß die Eltern sich stillschweigend wünschten, einen kleinen Mozart zu haben, oder daß mir ein für Töne empfindliches Sensorium mitgegeben wurde. Offenbar ist der Knoten des Erlebens aus zahlreichen Fäden geknüpft, die ich nicht überblicke. Sie liegen dem Erleben voraus, sind im eigentlichen Sinne „vorbewußt“. Sie stellen ein

<sup>12</sup> Das Seminar von J. Lacan, Buch XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, übers. von N. Haas (1978) 78.



durch Gegensatzbeziehungen strukturiertes Feld von Möglichkeiten dar, aus dem das Erleben etwas heraushebt und gestaltet.

Warum aber kann es eine Möglichkeit im Erleben zulassen und muß eine andere unterdrücken? Warum gerät es in Konflikt oder in Widerspruch mit sich und muß erkranken? Diese Fragen der Entstehung und der Dynamik von Erkrankungen sind von Merleau-Ponty her nicht mehr befriedigend zu beantworten. Hier führt die Psychoanalyse ein gutes Stück weiter. Ich beziehe mich dabei auf Konzeptionen Freuds und werde zu ihrer Verdeutlichung gelegentlich auf Auffassungen J. Lacans zurückgreifen. Die Leib-Seele-Problematik erscheint hier unter dem Blickwinkel von Erkrankungen (neurotischen, psychotischen und psychosomatischen Erkrankungen), wobei die von Freud noch kaum erforschten psychosomatischen Erkrankungen zweifellos für unser Problem am wichtigsten sind. Ich werde mich zur Verdeutlichung der Problematik auf einen Patienten beziehen, der sich seit seinen Operationen im 15./16. Lebensjahr mit erheblichen Schmerzen im Nasen-Kiefer-Bereich abquälen muß. Das Phänomen des Schmerzes überschreitet nämlich sowohl den Bereich der Willkürbewegungen – denn der Schmerz läßt sich nicht willentlich steuern – wie den Bereich der unwillkürlichen Bewegungen – denn der Schmerz durchbricht unsere gewöhnlichen, alltäglichen Lebensvollzüge. Er wird eher als eine von der Körperlichkeit in unser Leiberleben einbrechende Gewalt empfunden, durch die dem Kranken sein schmerzendes Glied fremd wird. Er fühlt sich von ihm wie von einem Ding beherrscht. Läßt sich zu diesem schmerzenden Nasending im Konzept eines unbewußt strukturierten Erlebens ein Zugang gewinnen, und wie müßte dann seine unbewußte Strukturierung gedacht werden?

Freuds entscheidender wissenschaftlicher Schritt in der „Traumdeutung“ bestand ja darin, eine alte Grenzziehung zu überschreiten, derzufolge der Begriff des Seelischen mit dem bewußten Erleben gleichgesetzt wurde. Dieser hatte – wie wir bei Husserl gesehen haben – nur diejenigen Phänomene eingeschlossen, deren Sinn dem bewußten Erleben zugänglich ist, weil er durch Rückgriff auf die gebräuchlichen Regeln einer Personengemeinschaft einsehbar ist. Dabei mußten natürlich alle die Regeln sprengenden Phänomene wie Fehlleistungen, Träume, Krankheitssymptome, Delirien und Wahnsinn als Un-sinn ausgeschieden werden. Wenn aber, wie der späte Merleau-Ponty zeigt, die Festlegung und Bestimmung dessen, was im bewußten Erleben als Sinn betrachtet wird, davon abhängig ist, was als Nichtsinn eliminiert wird, dann muß konsequenterweise der Schritt vollzogen werden, diesen Nichtsinn daraufhin zu befragen, ob er nicht einen anderen, dem bewußten entgegengesetzten Sinn beinhaltet. Genau diesen Schritt vollzieht Freud, indem er zur wissenschaftskonstituierenden Annahme der Psychoanalyse erklärt zu prüfen, ob die sogenannten sinnlosen, unsinnigen, verrückten Phänomene nicht einen spezifischen Sinn implizieren.<sup>13</sup> Im Unterschied zu Merleau-Ponty beansprucht Freud jedoch, die bestimmten Regeln des Ausschlusses und der Abtrennung dieses anderen Sinnes sowie seiner Dechiffrierbarkeit und Übersetzbarkeit auffinden zu können. In der therapeutischen Beziehung zum Patienten mit dem Nasenschmerz

<sup>13</sup> S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI (London 1940) 28, 79 u. 265.

zeigt sich zunächst die rätselhafte, unverständliche Seite des Schmerzes. Von der medizinischen Seite her gesehen, sind die Nachwirkungen mehrerer Operationen abgeklungen und der Schmerz in seinem Ausmaß nicht mehr erklärbar. Dennoch klagt der Patient über erhebliche Schmerzen, und seine Nase beginnt zeitweise zu bluten. Gleichzeitig gerät er in heftige Wut über seine Krankheit und möchte sich dafür rächen. Dieses zerrissene Lebensgefühl bietet er seinem Gesprächspartner an. Kann dieses als Ausdruck eines anderen Sinnes verstanden werden?

Was meint die Psychoanalyse, wenn sie den Begriff des Seelischen durch den des anderen unbewußten Sinnes erweitert, und welche Auswirkungen hat dies auf ihre Konzeption des Leib-Seele-Verhältnisses? Da es Freud zunächst um die Sicherung des „psychischen Feldes“ zu tun ist, tritt die Frage nach dem Körperlichen zurück. Es ist nicht mehr Gegenstand direkter Beobachtung wie für den Anatomen oder Neurologen, sondern erschließt sich mittelbar durch seine seelischen Ausdrucksformen. Demzufolge erscheint in der ersten Topik, die der Schrift „Triebe und Tribschicksale“ von 1915 noch zugrunde liegt, das Körperliche hinter dem Seelischen, als einer der beiden großen Anreger der psychischen Produktionen: es sind dies neben den Sinnesreizen von außen die Körperreize von innen. Freud entwickelt hier eine metapsychologische Konzeption, wie man sich die Umsetzung der Körperreize in Seelisches vorzustellen habe. Bekanntlich bestimmt er das Verhältnis des Körperlichen zum Seelischen als „Trieb“, wobei die Körperreize als Triebquelle fungieren, während die psychische Verarbeitung als Triebrepräsentanz bezeichnet wird. Der Triebbegriff erscheint „als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinneren stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist“.<sup>14</sup>

Der Begriff des Seelischen wird hier durch den Ausdruck „Triebrepräsentanz“ charakterisiert. Was ist damit gemeint? Bei einer oberflächlichen Betrachtung könnte man ihn so verstehen, daß das Seelische als Entsprechung zu äußeren und inneren Reizen aufgefaßt wird, etwa in Form der Reaktionen auf diese. Diese behavioristische Lesart trifft jedoch nicht den Kern der psychoanalytischen Auffassung des Seelischen. J. Derrida hat dagegen gezeigt, daß der Begriff des Seelischen als eine doppelte Niederschrift in Wahrnehmung und Gedächtnis begriffen werden muß. Erst aus der Differenz von Wahrnehmungs- und Gedächtnis sei ein Begriff des Seelischen zu entwickeln, da gewissermaßen erst durch das Gedächtnis die Präsentanz in der Wahrnehmung repräsentierbar wird.<sup>15</sup> Wenn wir davon ausgehen, daß die im Gedächtnis festgehaltene Spur das ursprüngliche Befriedigungsereignis betrifft, dann folgt daraus, daß sich das Seelische als Differenz oder Spannung zwischen ihm und dem in der aktuellen Wahrnehmung dargebotenen Ereignis konstituiert. So gesehen wäre es als Wunsch nach der Wiederholung des ursprünglichen Befriedigungsereignisses zu verstehen. Mit dem

<sup>14</sup> S. Freud, *Triebe und Tribschicksale*, GW X (London 1946) 214.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: *Die Schrift und die Differenz* (1976) 302–350.

Begriff des Wunsches überschreitet die Psychoanalyse den wissenschaftlichen Rahmen der Phänomenologie, denn durch ihn ist Differenz, Mangel und damit die Möglichkeit von Desintegration und Konflikt im Begriff des Seelischen von vorneherein eingeschlossen.

Wenn man das Seelische als Wunsch denkt, beinhaltet dies, daß sich der Wunsch an den anderen richten muß, um sich an ihm zu befriedigen, d. h. daß er ihn als Objekt nehmen muß, um an ihm das Ziel der Befriedigung zu erreichen.<sup>16</sup> Freud kommt daher konsequenterweise zur Unterscheidung von Triebobjekt und Triebziel. Der Begriff Triebobjekt zeigt jedoch eine Unmöglichkeit an, die in der Dialektik des Wunsches beschlossen liegt. Hinter dem, was der Trieb nämlich als Objekt für sich in Anspruch nehmen möchte, zeigt sich der Wunsch des anderen, der sich nicht zum Objekt machen läßt. Das Schicksal des eigenen Wunsches ist also unausweichlich auf die Struktur festgelegt, Begehren nach dem Begehren des anderen zu sein, wie Lacan im Anschluß an Hegel formuliert.<sup>17</sup> Diese intersubjektive Struktur des Wunsches zwingt Freud zur Entgegensetzung zweier Gruppierungen von Antrieben: der Ichtriebe und der Sexualtriebe. Während letztere den Wunsch repräsentieren, kommt ersteren die Aufgabe zu, die Realität, d. h. die Wirklichkeit des anderen gegenüber den eigenen Wünschen in Rechnung zu stellen. Von daher ergibt sich ein erster Ansatzpunkt, die Differenz von Sinn und Gegensinn im Psychischen zu bestimmen. Der Sinn des bewußten Erlebens erweist sich keinesfalls als unmittelbar gewiß und in sich gegründet. Er muß gewissermaßen als Oberflächenphänomen und Resultat begriffen werden, das einer ursprünglichen Differenz entstammt, durch die er strukturiert ist: es ist dies die Differenz zwischen der Tendenz, die eigenen Wünsche zu verfolgen, und derjenigen, die Wünsche des anderen mitzuberücksichtigen.

Der Ansatz Freuds von 1915, das Leib-Seele-Verhältnis der Psychoanalyse zu bestimmen, läßt viele Fragen offen. Weil er vor allem an der Explikation des Psychischen interessiert ist, verschwindet das Körperliche ‚hinter‘ ihm. Freud denkt ihr Verhältnis gewiß nicht parallelistisch. Aber auch die Vorstellung eines Wechselverhältnisses trifft nicht die Sachlage. Pontalis und Laplanche machen darauf aufmerksam, daß es durch eine Metapher aus dem Rechtswesen als Verhältnis von Mandanten und Delegierten bestimmt wird, daß Freud somit eine strukturelle Entsprechung in verschiedenen Ebenen denkt.<sup>18</sup> Da er dabei aber von getrennten Realitäten ausgeht, versucht Freud in der Schrift ‚Das Ich und das Es‘ von 1923 einen neuen Ansatz, bei dem von vorneherein alle psychischen Bestimmungen leiblich gedacht werden sollen. So unterscheidet er zwischen dem Pol der Triebregungen und Bedürfnisspannungen im Innern des Körpers, den er als Es bezeichnet, und dem Wahrnehmungsbereich an der Oberfläche des Körpers, den er Ich nennt. Von diesem sagt er: „Das Ich ist vor allem ein Körperliches, es ist

<sup>16</sup> Das Seminar von J. Lacan, Buch XI, a. a. O. 169–178 u. 193–195.

<sup>17</sup> J. Lacan, Schriften I (1975) 218 f., und G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister (61952) 139 f.

<sup>18</sup> J. Laplanche und J. B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Artikel „Trieb“ und Artikel „Repräsentanz“ (1972) 441 f. u. 525 f.

nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche.“<sup>19</sup> Während sich die innere Wahrnehmung der Körperempfindungen im Es verliert, oszilliert das Ich zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung. Ähnlich dem leiblichen Bewußtsein bei Merleau-Ponty fungiert es durch die Sinne hindurch. In der Sinnentätigkeit spürt es die Leibgrenzen gewissermaßen von innen her auf. Aber auch von außen vermag es sich partiell gegenüberzutreten und durch Doppelempfindungen die eigenen Hautgrenzen zu sehen, zu ertasten etc. Dies erlaubt ihm, ein Bild von der eigenen Oberfläche zu entwickeln. Insbesondere der Schmerz stellt für Freud eine solche Empfindung dar, die auf der Grenze zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung liegt. Er führt zu einer Zuwendung zum eigenen Körper, in der gewissermaßen einzelne Organe in den Vordergrund treten. So zieht bei unserem psychosomatischen Patienten das schmerzende Nasenglied immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich. Er beginnt zu manipulieren, bis es gereizt ist, sich entzündet, blutet oder eitert. Wenn wir in diesem Fall von schwerer Hypochondrie sprechen, meinen wir diesen zwanghaften Umgang mit bestimmten Körperpartien.

Doch woher ist dieser Schmerz zu verstehen, der diesen entfremdeten Umgang mit sich so unausweichlich macht? Wenn es wahr ist, daß das Es zwar an Körperempfindungen ansetzt, aber erst das Ich in der Lage ist, die Projektion einer Oberfläche zu entwickeln, d. h. ein Körperbild zu entfalten, wie ist dann unser Verhältnis zum eigenen Leib psychoanalytisch zu bestimmen? Inwieweit ist es in einzelne Empfindungen von Triebregungen und Bedürfnisspannungen zerteilt, die wir passiv als Partialobjekte erfahren? Inwiefern können wir überhaupt unseren Körper ganzheitlich erleben und gestalten? Während Freud der Auffassung war, daß sich das menschliche Lebewesen erst aus der Erfahrung von Partialtrieben und Partialobjekten zu einem Ich zusammenfügen muß, setzte dem die Richtung der Ichpsychologie die Annahme einer primär autonomen Ichfunktion entgegen, die vorweg schon eine ganzheitlich bestimmte und kontinuierliche Entwicklung des Menschen gewährleisten soll.<sup>20</sup> Dagegen hat J. Lacan die Auffassung Freuds noch verschärft. Er sieht schon unsere organische Beschaffenheit folgendermaßen: „Aber diese Beziehung zur Natur ist beim Menschen gestört durch ein gewisses Aufspringen (*déhiscence*) des Organismus in seinem Innern durch eine ursprüngliche Zwietracht (*discorde*), die sich durch Zeichen von Unbehagen und motorischer Inkoordination in den ersten Monaten des Neugeborenen verrät.“<sup>21</sup> Mit der Geburt ist für Lacan Trennung, Mangel und Differenz gesetzt. Der Mensch ist von diesem Zeitpunkt an in seinem Begehren auf das Begehren des anderen angewiesen und erfährt darin immer wieder den Mangel. Es gilt daher für die ganze Entwicklung des menschlichen Organismus, daß sie von partiellen, zerstückelten

<sup>19</sup> S. Freud, Das Ich und das Es, GW XIII (London 1940) 253. Vgl. Birgit Frostholm, Leib und Unbewußtes. Freuds Begriff des Unbewußten interpretiert durch den Leibbegriff Merleau-Pontys (1978) 94 f.

<sup>20</sup> S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V (London 1942) 91 f.

<sup>21</sup> J. Lacan, Schriften I, a. a. O. 66.

Erfahrungen geprägt ist. Das Spiegelstadium stellt nach Lacan den Versuch dar, diese Zerstückelung durch die Antizipation der Einheit eines Körperichs zu überwinden. Durch den Blick in den Spiegel soll dem zerstückelten Körper (*corps morcelée*) das narzißtische Wunschbild eines einheitlichen harmonischen Ichs übergestülpt werden, um sich vor der aggressiven Desintegration des Körperbildes zu schützen. Lacan verweist dabei auf die Visionen des Hieronymus Bosch mit seinen Vorstellungen zerstückelter und bewaffneter Organe. Wenn aber für das Begehren des Menschen die Erfahrung von Mangel und Nichtsein konstitutiv ist, gewinnt der Freudsche Begriff der Kastration eine neue, geradezu philosophische Bedeutung zur Bestimmung der leiblich-seelischen Verfassung dieses Wesens. In seinem Liebesanspruch an den gegengeschlechtlichen Elternteil wird es nämlich durch das Inzestverbot zurückgewiesen. Dies bedeutet einen Einschnitt, eine Wunde im weitesten symbolischen Sinne des Wortes Kastration. Ihre Androhung wäre nicht so sehr ein singuläres, entwicklungspsychologisch zu verstehendes Ereignis im 4.–5. Lebensjahr, als vielmehr eine strukturelle Bedingung, unter der die Entwicklung des Menschen von den ersten Lebenstagen an steht.

Läßt sich von daher ein vertieftes Verständnis für den Schmerz, insbesondere den psychosomatischen Schmerz gewinnen? Für Merleau-Ponty könnte er nur so verstanden werden, daß der an Nasenschmerz erkrankte Patient in seiner Fähigkeit, sein Leib- und Weltverhältnis zu gestalten, durch Ereignisse gestört wurde, die wie eine fremde Gewalt über ihn hereingebrochen sind und seine seelischen Verarbeitungsmöglichkeiten überschritten haben. Dazu zählen die Reihe äußerer Eingriffe wie die Fimosenoperation mit 1½ Jahren, die Verätzungen der Nase mit 8 Jahren, die Polypenoperation mit 15 Jahren und die Nachoperationen an Nase und Kiefer mit 15–16 Jahren. Dazu zählen aber auch die Erfahrungen mit der schizophrenen Mutter, die ihm nur eine Existenzform in der Krankheit anbieten konnte, weil sie ihn nur als Kranken verstehen und so auf ewig mit ihm zusammenbleiben konnte. Für Merleau-Ponty müssen daher gelebter Leib und zerschnittene Körperlichkeit der Nase desintegrieren. Das Schmerzerleben wird zum Ausdruck dieser Existenzform.<sup>22</sup> Reichen jedoch die Kategorien von sinnhaftem Erleben des Leibes und äußerer Gewalt gegenüber der Körperlichkeit aus, um die Entstehung dieses Schmerzes zu begreifen?

Die psychoanalytische Sicht versucht dagegen die innere Paradoxie oder den Konflikt herauszuarbeiten, durch den das Erleben des Patienten strukturiert ist. Sie begreift ihn als dynamisches Verhältnis von Wunsch und Angst. D. h. wir müssen vom Wunsch des Patienten ausgehen, ein besonderes Liebesverhältnis zur Mutter zu haben. Er mußte aber die Erfahrung machen, daß diese ihn als gesundes Kind nicht in Ordnung fand und nicht lieben konnte. Nur wenn sie an ihm Krankheiten entdeckte oder ihn schneiden lassen konnte, fand sie ihn liebenswert. Dies mußte im Patienten schwere Ängste auslösen. Nach psychoanalytischer Auffassung mußte daher in ihm der Zwiespalt entstehen, sich als gesunden nicht in Ordnung zu fühlen, dagegen sich über Krankheit und Schneidenlassen in Ordnung bringen zu

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O. 152 f.

lassen. Gleichzeitig mußte er aber auch das Gefühl haben, durch das Kranksein in seinem Lebenswunsch schwer geschädigt und beschnitten worden zu sein, was heftige Haß- und Rachegefühle hervorrief, die er nur gegen sich lenken konnte und förmlich ins eigene Fleisch schneiden lassen mußte. In dieser unhaltbaren Situation konnte er nur überleben, indem er die schrecklichsten Dinge nicht wahrzunehmen und nicht zu fühlen versuchte. Weil er die Spannung und Angst seelisch nicht aushalten konnte, mußte er sie ins Körperliche abdrängen und sie als Schmerz aushalten. In der Sprache Lacans zu sprechen, wurde die Zerstückelung des Körpers und die Kastration bei ihm *real*, d. h. buchstäblich am Körper vollzogen, nicht imaginär oder symbolisch ausgetragen. Für diese Erfahrung hatte der Patient keine seelischen Verarbeitungsmöglichkeiten zur Verfügung, nur die frühesten Abwehrformen des Nichtwahrnehmens und des Nichtfühlens. Die Spannungen konnten daher nur im Körperlichen ausgetragen werden. Sie wurden als Schmerzen *real*.

Sind wir mit dieser psychodynamischen Betrachtungsweise der Psychoanalyse bereits an die Wurzel des psychosomatischen Geschehens gelangt? Läßt sich der Schmerz auf diesem Wege im Sinnverstehen einholen? Zweifellos ist das Verstehen der bewußten und unbewußten Vorgeschichte ein wichtiges Glied in dem Begreifen des psychosomatischen Zusammenhangs. Aber hier ist – um mit v. Uexküll zu sprechen – ein Übersprung vom Situationskreis des Erlebens in den Funktionskreis des Organischen erfolgt.<sup>23</sup> Dort aber haben Schnitt, Narbe und Schmerz ihr eigenes materielles Gewicht und ihre relative Undurchdringlichkeit. Sie sind durch eine nicht vollständig im Sinnverstehen einholbare Körperlichkeit mitdeterminiert. Denn mit Merleau-Ponty zu sprechen, stellt die Körperlichkeit die andere, unsichtbare Seite unserer leiblich-seelischen Existenz dar.

---

<sup>23</sup> Th. v. Uexküll (Hg.), Lehrbuch der psychosomatischen Medizin (München-Wien-Baltimore 1979) Erster Teil Kap. 4, Das Leib-Seele-Problem in psychosomatischer Sicht, 56–71.