

Der Begriff des Leibes von Kant bis Schopenhauer

Rebecca PAIMANN (Bochum)

Der Themenkomplex der Leiblichkeit scheint innerhalb der philosophischen Entwicklungen zwischen Kant und Schopenhauer – diese beiden Eckpunkte mit eingeschlossen – keine sonderlich bedeutende Stellung einzunehmen und nur ein Randphänomen von geringer Tragweite zu bilden. Dieser erste Eindruck, der sich bei der Lektüre der philosophischen Texte aus diesem Zeitraum geradezu aufdrängt, muß jedoch bei genauerem Hinsehen einer Revision unterzogen werden. Zwar stellt das Thema der Leiblichkeit nicht den verborgenen Zentralaspekt dieser Zeit dar, doch kann von Kant ausgehend über die Betrachtung ausgewählter Quellen Fichtes, Hegels und Schellings bis hin zu Schopenhauer eine sich steigernde Relevanz dieser Thematik festgestellt werden, die dem Leib eine zunehmend eigenständigere und philosophisch bedeutungsvollere Position und Aufgabe zukommen läßt. So wird der Leib von einem bloßen Natur- und Erscheinungskörper zu einem Doppelwesen, das Wille und Vorstellung zugleich ist; damit einhergehend verändert und intensiviert sich auch seine Stellung innerhalb des Erkenntnisprozesses, denn der Leib wird von einer (obgleich nicht der einzigen) Bedingung der Erkenntnis der empirischen Erscheinungswelt zur allgemeinen Bedingung von Welterkenntnis. In den Rahmen dieser beiden Bedeutungs- und Erkenntnispole, die bei Kant und Schopenhauer anzutreffen sind, fügen sich verschiedene Zwischenpositionen, die sich aus den Werken Fichtes, Hegels und des späten Schelling ergeben. Ihnen kommt sowohl eine Übergangsstellung hinsichtlich Kants und Schopenhauers zu als auch eine jeweils eigene inhaltliche Relevanz in bezug auf die Thematik von Leib und Leiblichkeit insgesamt. – Um diesen Bedeutungswandel bzw. diese Bedeutungszunahme besser verstehen und beurteilen zu können, ist es erforderlich, die fünf genannten Autoren einzeln zu untersuchen im Hinblick auf das, was sie über die Leiblichkeit ausführen. Dabei können aus Raumgründen weder alle Werke der Genannten herangezogen, noch können alle Einzelstellen zu diesem Themenkomplex mit in die Analyse einbezogen werden; statt dessen sollen ausgewählte und für den vorliegenden Zusammenhang vorrangig relevante Werke und Textpassagen untersucht werden, die zu einem jeweils repräsentativen Überblick verhelfen können. Da die chronologische Entwicklung hierbei der inhaltlichen korrespondiert, sei sie zugrunde gelegt.¹

¹ Natürlich ist die Geschichte der Leiblichkeit innerhalb der Philosophie nicht mit Schopenhauer abgeschlossen – man denke nur an ihre Stellung etwa im 20. Jahrhundert, wo sie zum Beispiel in der Phäno-

1. Der Leib als (besonderer) Körper bei Kant

Innerhalb der Kantischen Philosophie finden sich zwei Schwerpunkte bei der Auseinandersetzung mit der Thematik des Leibes²: Zum einen wird der Leib als Körper, d. h. als Bestandteil der (empirischen) Naturerkenntnis aufgefaßt – eine Tendenz, die sich von der *Kritik der reinen Vernunft* bis in Kants Spätwerk durchzieht³ –, zum anderen wird er im Zusammenhang mit der Leib-Seele-Differenz behandelt, wobei Leib und Seele jeweils als besondere Erkenntnisgegenstände mit je speziellen Erkenntnisproblemen analysiert werden – Ausführungen finden sich insbesondere innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft*, aber auch die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* bietet einige Aufschlüsse, weshalb hier vor allem auf diese beiden Werke zurückgegriffen werden soll.

Zunächst zum ersten Themenkomplex, dem Leib als Körper und damit als Naturding und Erkenntnisgegenstand unter anderen. Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* wird der Körper des Menschen, den dieser als seinen eigenen begreifen kann, in seinem Wesen als Erscheinung und Gegenstand äußerer Sinne, d. h. eben nicht als Ding an sich, hervorgehoben. Bereits damit tritt er in ein Gegensatzverhältnis zur Seele bzw. zum denkenden Subjekt, an deren Verschiedenheit sich die Differenz von innerem und äußerem Sinn dokumentiert.⁴ Da diese Verbindung von Körper, Seele, Erscheinung, Denken sowie innerem und äußerem Sinn schon auf den zweiten genannten Interessenschwerpunkt der Kantischen Auseinandersetzung mit dem Leib vorausweist, sei die detaillierte Behandlung der *Kritik der reinen Vernunft* zu diesen Bezügen bis zur Untersuchung dieses zweiten Schwerpunkts zurückgestellt.

Bereits innerhalb der *Prolegomena* erörtert Kant den Begriff des Körpers im Zusammenhang mit allgemeinen Ausführungen zur Differenz von Idealismus und transzendentalen Idealismus auf eine Weise, die eine gedankliche Ausweitung der gewonnenen Einsichten auf den eigenen Leib nicht nur ermöglicht, sondern geradezu fordert. Ausgehend von der Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich schreibt Kant: „Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben,

menologie Husserls und insbesondere der Merleau-Pontys oder den Untersuchungen Wittgensteins eine besondere Position einnimmt –, und ebenso natürlich beginnt diese Geschichte nicht erst mit Kant – man denke beispielsweise an den Rang, den die Leibesbildung und -ertüchtigung im platonischen Erziehungskonzept spielen, oder an die Rolle der Leib-Seele-Beziehung und -Differenz seit Descartes. All diese Aspekte und Entwicklungen dürfen in einer umfassenden Betrachtung der Leiblichkeit keineswegs fehlen, mögen jedoch hier aufgrund der Beschränkung auf einen bestimmten Zeitraum ausgeblendet bleiben.

² Daß sich Kant nie mit dem Problem des eigenen Leibes beschäftigt, wie H. Glockner in *Der eigene Leib*, in: *Kant-Studien* 53 (1961/62) 289 behauptet, ist also – wie sich auch an den folgenden Ausführungen noch deutlich bestätigen wird – durchaus unzutreffend.

³ Vgl. dazu K. Hübner, *Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953) 204–219. – F. Kaulbach, *Leibbewußtsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant*, in: *Kant-Studien* 54 (1963) 464–490.

⁴ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nachdruck der von R. Schmidt herausgegebenen Ausgabe in der *Philosophischen Bibliothek* (Hamburg 1976) etwa A 342/B 400 und A 357–358.

welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntem, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet.“⁵ Die Selbständigkeit und Realität der Erscheinung und damit des Körpers werden also keineswegs geleugnet oder in Frage gestellt, sondern allein die mögliche Unabhängigkeit von der Art und Weise der menschlichen Erkenntnis, die sich sinnlich fundiert vollzieht, wird dergestalt als falsch nachgewiesen, daß eine Erkenntnis der Dinge an sich, also unabhängig von bestimmten Erkenntnisbedingungen, die durch die beiden Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand vorliegen, nicht in den Bereich der menschlichen Möglichkeiten gezählt werden darf. Hiermit liegt eben kein alle Realität leugnender, sondern ein transzendentaler Idealismus vor, der die wirkliche Existenz der Dinge einräumt, indem er die Bedingungen ihrer Erkennbarkeit aufweist. Unter diesen transzendental-idealistischen Vorzeichen kann Kant deshalb den Schluß ziehen: „so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äußeren Sinnes) außer meinen Gedanken in der Natur als Körper existieren, ohne alles Bedenken verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existiere, denn diese muß ebensowohl verneint werden.“⁶ Zunächst wird an dieser Schlußfolgerung deutlich, daß Körper- und Erscheinungserkenntnis sehr wohl möglich ist und zu gesicherten Ergebnissen führen kann, die nicht zuletzt ein vernünftiges Handeln ermöglichen. Allerdings ist diese Erkenntnis nicht in dem Sinne absolut, daß sie eine Wirklichkeit ohne Bedingungen repräsentierte, denn abgekoppelt von sinnlichen und kategorialen Erkenntnisvoraussetzungen bleibt nur ein bloßes Nichts, das – da es nicht einmal mehr grenzzielnde Bedeutung für die Erkenntnis besitzt – selbst nicht mehr gedacht und begriffen werden kann. Der Begriff des Körpers (wie auch der der Natur überhaupt) ist also nur möglich auf der Grundlage der Einsicht in seine Erkenntnisbedingungen, deren ausführlichste Erörterung Kant mit der transzendentalen Deduktion und dem für sie und in ihr zentralen synthetischen bzw. synthetisierenden Apparat gegeben hat. Werden diese Bedingungen als solche erkannt und in ihrer Notwendigkeit bei allen weltbezogenen Urteilen und Schlüssen mitbedacht, so kann wahre Erkenntnis entstehen. Innerhalb des speziellen Wahrheitsbereichs der Erscheinungen kommt dem Begriff des Körpers mit seiner Kopplung an den äußeren Sinn Wirklichkeit zu; unabhängig von einem solcherart determinierten, aber damit auch erst als es selbst möglichem und wirklichen Denken, das sich im ‚Ich denke‘ der transzendentalen Apperzeption selbst aussprechen und reflexiv begreifen kann, gibt es weder Erscheinungen noch (als deren äußere Gegebenheitsweisen) Körper. Was diese Körper unabhängig von den endlichen Erkenntnisweisen sein mögen und ob sie unabhängig von ihnen überhaupt etwas sind, bleibt eine unbeantwortbare und in sich widersprüchliche Frage, da sie ausgehend von den Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungserkenntnis, auf deren Grundlage der Begriff des Körpers überhaupt erst gebildet werden kann, über diese Bedingungen hinauszugehen

⁵ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Akademie-Ausgabe, Abt. I, Band IV (Nachdruck der Ausgabe von 1903) (Berlin/New York 1973) 289.

⁶ A. a. O. 337.

bestrebt ist. So wie aber ein Begriff, der sich selbst widerspricht, ein Nichts, ein Unding⁷, ist, so ist auch eine in ihren Voraussetzungen widersprüchliche Frage ein Nichts, eine ‚Unfrage‘, etwas, das sinnvoll nicht gedacht werden kann. Deshalb erklärt Kant zu Recht: „Aber wir sollten bedenken: daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine bloße Erscheinung, wer weiß, welches unbekanntes Gegenstandes, [...]“⁸

Indem der Leib eine besondere Art von Körper darstellt, gilt auch für ihn, daß er nur als Erscheinung erkannt werden kann; denn auch er ist eine Erscheinung für den äußeren Sinn, der mittels der Formen von Raum und Zeit sowie der Kategorien als den begrifflichen Erkenntnisformen zugänglich wird. Unräumlich kann der eigene Leib ebensowenig erkannt werden wie von ihm verschiedene und räumlich getrennte Körper. Deshalb muß er innerhalb der Klasse der Naturerscheinungen verortet werden, innerhalb derer er nur dann eine herausgehobene Stellung einnimmt, wenn er als räumliche Verankerung der Erkenntnis in einem Hier und Jetzt begriffen und wenn er als Träger des Selbst als Erscheinung des inneren Sinnes in seiner herausragenden Funktion als Band zwischen der Erkenntnis und ihren materialen Bedingungen verstanden wird.⁹ Bevor dieses Doppelverhältnis zwischen Leib und Seele bzw. dem eigenen Körper und dem ‚Ich denke‘ näher betrachtet werden kann, wofür insbesondere die Analysen der *Kritik der reinen Vernunft* heranzuziehen sein werden, soll der Körperaspekt des Leibes anhand der Aussagen des *Opus postumum* zu Materie und Natur- bzw. physischem Körper noch weiter vertieft werden, da hieran nicht nur Neuerungen innerhalb des Kantischen Denkens von der transzendentalen Erkenntnisphilosophie (der *Kritik der reinen Vernunft* und der kritischen Periode insgesamt) hin zur transzendentalen Naturphilosophie (des *Opus postumum*) sichtbar werden, sondern auch eine gewisse Kontinuität innerhalb dieses Denkprozesses deutlich hervortritt.

In seinem *Opus postumum* behandelt Kant vorrangig die Beziehung zwischen dem transzendentalen Ansatz der Philosophie und der Physik, was dazu führt, daß der Leibbegriff hinter dem Körperbegriff zurücktritt, der mit großer Ausführlichkeit exponiert wird. Da Kant vor allem im *Opus postumum II* auf Zusammenhänge zwischen Körper, Leib und Subjekt eingeht, sei der Körperbegriff zunächst ganz knapp skizziert: „Ein Naturkörper ist das zusammenhangende Gantze einer Materie in einer gewissen Form es sey der äußeren Gestalt oder auch der inneren (also blos der Figur oder auch der Textur nach). – Die innerliche bildende Kräfte [...] können nun entweder blos mechanisch oder organisch bildend seyn. Die letztere sind diejenige welche die Theile der Körper wechselseitig als Zweck und Mittel unter einander verbinden und so organische Körper (denn sich selbst organisirende Materie ist

⁷ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 291–292/B 348.

⁸ A. a. O. A 387.

⁹ Hierbei zeigt sich eine Differenz in der Behandlungsweise des Leibes in der theoretischen und in der praktischen Philosophie Kants. Während der Leib in dieser als äußere Repräsentanz des Rechtssubjekts – sei es etwa innerhalb der Familienstruktur (Ehe) oder mit seinem Recht auf körperliche Unversehrtheit – angesehen werden kann, kommt ihm in der theoretischen Philosophie nur der Erscheinungscharakter zu, ohne daß ihm innerhalb der Erscheinungswelt insgesamt eine fundamental herausgehobene oder vermittelnde Position zuerkannt würde.

ein Unding) ausmachen.“¹⁰ An diesen Bestimmungen werden mehrere Parallelen zu Kants Ausführungen innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* oder der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* sichtbar, d. h. eine gewisse Konstanz der Thematik und ihrer Bearbeitung. So unterscheidet Kant auch in seiner ersten *Kritik* zwischen Materie und Gegenstand, indem „die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden [muß]“.¹¹ Und ein Körper ist auch bereits als eine „zwischen ihren Grenzen gegebene [...] Materie“¹² definiert. Auffällig ist hier allerdings der im Vergleich zum *Opus postumum* noch ein wenig schwankende Gebrauch der Begriffe ‚Gegenstand‘ und ‚Körper‘, der dahingehend aufgelöst werden könnte, daß der Gegenstand der mittels der Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand analysierte physische oder Naturkörper ist, der als bestimmte Materiekonfiguration zwar schon begriffen, aber noch nicht in seinen Einzelfacetten erfaßt ist. Während in der *Kritik der reinen Vernunft* die Beziehung der beiden Erkenntnisvermögen aufeinander und das daraus resultierende Erkenntnisganze als synthetische Einheit im Zentrum stehen, d. h. dadurch, daß dem Gegenstandsaspekt der Körperlichkeit größere Aufmerksamkeit geschenkt wird, indem die Frage nach der Erkennbarkeit material-körperlicher Gegebenheiten gestellt wird, thematisiert das *Opus postumum* insbesondere die den Ausgangspunkt der reflexiv bewußten Erkenntnisleistungen bildenden Zusammenhänge zwischen Materie und Körper. Die Materie wird als Voraussetzung der Körperlichkeit und damit letztlich der Gegenständlichkeit eigens hervorgehoben, und ihre Beziehung wird etwa durch folgende Überlegungen charakterisiert: „Allen activ bewegenden Kräften der Materie liegt eine uranfängliche und ins unendliche unvermindert fortwährende innerlich bewegende Materie zum Grunde auf welcher die Möglichkeit aller Körper als Maschinen beruht [...]“¹³ – „Die Masse so fern sie eine Gewisse Gestalt hat d. i. sie der Oberfläche nach begrenzt ist heißt ein Körper.“¹⁴ – „Materie ist das Bewegliche im Raume (und in der Zeit). Dieses so fern es sich selbst (durch innere Anziehung) begrenzt ist ein Körper d. i. ein Ganzes als Substanz so fern es beweglich und andere Materie bewegend ist.“¹⁵ – „Das Bewegliche im Raume heißt Materie. Die Materie so fern sie bewegend Kraft hat ist als ein Ganzes betrachtet ein (physischer) Körper. [...] Das System der bewegenden Kräfte der Materie nach dem was verschiedenen Arten derselben (singulis) zukommt nenne ich das Elementarsystem der Materie überhaupt; nach dem aber was aller Materie im Ganzen vereinigt (universis) zukommt heißt es das Weltsystem.“¹⁶ – Bei all diesen Bestimmungen tritt die Bedeutung des Erkenntnisprozesses gegenüber den quasi selbständigen Relationen zwischen Materie, Raum und Körper zurück; sie

¹⁰ I. Kant, *Opus postumum*. Erste Hälfte. Akademie-Ausgabe, Abt. III, Band XXI (Nachdruck der Ausgabe von 1936) (Berlin/New York 1973) 188–189.

¹¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 582/B 610.

¹² A. a. O. A 513/B 541.

¹³ I. Kant, *Opus postumum* I, 192.

¹⁴ A. a. O. 341.

¹⁵ A. a. O. 347.

¹⁶ A. a. O. 510–511. – Vgl. dazu weiter: *Opus postumum*. Zweite Hälfte. Akademie-Ausgabe, Abt. III, Band XXII (Nachdruck der Ausgabe von 1938) (Berlin/New York 1971) 233, 241, 269, 273 und 282.

zeigt nur auf einer reflexiven Metaebene ihre eigene Unverzichtbarkeit, sofern alle Überlegungen, eine noch nicht im einzelnen erkannte und begrifflich fixierte Körperlichkeit als Materiekonzentrat betreffend, nur auf der Grundlage der synthetisierend verfahrenen transzendentalen Apperzeption allererst möglich werden, indem *alle* Vorstellungen – und damit auch die von Körper und Materie – zu ihrer Behandlung durch das Denken der reflexiven Bedingung des ‚Ich denke‘ als des höchsten Punkts aller Transzendentalphilosophie bedürfen.¹⁷ Unter Vernachlässigung bzw. Voraussetzung dieses Aspekts der Abhängigkeit aller Erkenntnis vom ‚Ich denke‘ hebt Kant im *Opus postumum* die Eigenbedeutung der räumlichen Materie-Körper-Relation hervor.¹⁸

Gerade dann, wenn die in der *Kritik der reinen Vernunft* gegebenen Erkenntnisbedingungen mit in die Betrachtung einbezogen werden, tritt die Gemeinsamkeit zwischen den Überlegungen Kants zur Materie im *Opus postumum* und denjenigen in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* deutlich hervor. Denn in der obigen Zitatenauswahl aus dem *Opus postumum* finden sich teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit dem früheren naturphilosophischen Werk, die schon an einer bloßen Betrachtung der Materieexplikationen der vier Hauptstücke sichtbar werden: „Materie ist das Bewegliche im Raume.“¹⁹ – „Materie ist das Bewegliche, so fern es einen Raum erfüllt.“²⁰ – „Materie ist das Bewegliche, so fern es, als ein solches, bewegende Kraft hat.“²¹ – „Materie ist das Bewegliche, so fern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.“²² – Die *Metaphysischen Anfangsgründe* werden also durch das *Opus postumum* vertieft, und über die bloße Beziehung auf räumliche Bewegungen wird der Materiebegriff im Spätwerk um den Aspekt der Form- und Gestalthaftigkeit erweitert.

Kant führt allerdings im *Opus postumum* nicht nur Gedanken der *Kritik der reinen Vernunft* oder der *Metaphysischen Anfangsgründe* weiter, sondern er greift auch in der hier zentralen Beziehung des Menschen auf seinen eigenen Körper den vor allem innerhalb der *Kritik der Urteilskraft* vertieften Gedanken der Teleologie wieder auf. So schreibt er etwa: „Die Gegenstände müßen insgesamt in die Topik der Principien passen ohne welche sie nicht Gegenstände der Erfahrung seyn könn-

¹⁷ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 134 sowie Parallelstellen aus der transzendentalen Deduktion.

¹⁸ Daß Kant jedoch den Bezug zur transzendentalen Apperzeption als Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis auch im *Opus postumum* nicht aufgibt, wird noch zusätzlich dadurch unterstrichen, daß er auf einen weiteren, innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* zentralen Reflexionsbegriff zurückgreift. Zum besseren Verständnis der Materie ist es nämlich – wie das Eingangszitat (*Opus postumum* I, 188–189) zeigt – erforderlich, dieselbe nicht als sich selbst organisierend zu begreifen, da in diesem Fall ein gedankliches Unding entstünde. Ein solches Unding aber wäre ein Nichts im Sinne eines leeren Gegenstandes ohne Begriff (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 291–292/B 348) und widerspräche sich damit selbst. Damit Materie nicht auf diese Weise zu einer sinnlosen Vorstellung wird, muß Kant sich auch im *Opus postumum* der grundlegenden formallogischen (Satz vom Widerspruch) und transzendentallogischen Grundsätze bedienen, wozu der Gebrauch der höchsten Reflexionsbegriffe, die das Nichts einschließen, notwendig gehört.

¹⁹ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Akademie-Ausgabe, Abt. I, Band IV (Nachdruck der Ausgabe von 1903) (Berlin/New York 1973) 480.

²⁰ A. a. O. 490.

²¹ A. a. O. 536.

²² A. a. O. 554.

ten e. g. *Caput de finibus*. So finden wir an unserem eigenen Körper und der Natur Beschaffenheiten derentwegen wir sie organisirt, d. i. als zu Zwecken geformt ansehen müssen weil wir sie sonst selbst nicht als solche verstehen würden. Diese Begriffe gehen immer vorher ehe wir ihre Objecte durch Erfahrung belegen können sie sind principien a priori Erfahrungen zu machen.“²³ Hiermit wird der eigene Körper als notwendig teleologisch geformter Bestandteil der Natur begriffen, der dem besonderen Zweck dient, die Erkenntnis eben dieser Natur zu ermöglichen. Gerade darin deutet sich die vielleicht auffälligste Akzentverlagerung zwischen Kants *Kritik der reinen Vernunft* und seinem Spätwerk an: Fragte Kant in seiner kritischen Periode insonderheit nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und fand er diese – verkürzt wiedergegeben – im transzendentalen ‚Ich denke‘ gebündelt, so stellt er im *Opus postumum* die Rückbeziehung dieses transzendentalen Ich zu den Gegenständen der Natur wieder her, indem er nach der Möglichkeit des Bestehens desselben innerhalb des zeitlichen Naturraums fragt. Das transzendente Bewußtsein, das sich im empirischen Bewußtsein greifbarer äußert, wird in Beziehung zur Physik gebracht, ja es wird sogar als Bedingung ihrer Hervorbringung aufgewiesen, da es als Sitz der Wahrnehmung das ‚Außen‘ der Natur mit dem ‚Innen‘ der Naturerkenntnis und ihrer Deutung durch das Denken verbindet.²⁴ Diesen Bezug zwischen dem eigenen Körper, der an ihn gebundenen Wahrnehmung und der Physik als der naturwissenschaftlichen Deutung des mittels des Körpers Wahrgenommenen betont Kant innerhalb des *Opus postumum* immer wieder. Besonders aufschlußreich ist hierbei folgender Gedankengang: „Wahrnehmung ist die empirische Vorstellung wodurch das Subject sich selbst in der Anschauung a priori afficirt und sich selbst zum Gegenstande nach einem Princip der Synthetischen Vorstellung a priori der transcendentalen Erkenntnis macht nach dem System der Categorien und zur Physik übergeht [...]. [...] die Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt sind mit dem Begriffe der Verknüpfung der Wahrnehmungen nach einem Princip a priori identisch; denn Erfahrung ist ein subjectives System der Wahrnehmungen.“²⁵ Aus diesem Zitat ist deutlich die Notwendigkeit einer Verbindung zwischen dem sich selbst körperlich erfahrenden und auf diese Weise wahrnehmenden Subjekt und der Erkenntnis der Natur innerhalb der Physik aufgrund apriorischer Bedingungen auf der Subjektseite zu entnehmen. Dieses Subjekt besitzt einen aus Materie geformten Körper, der also eine bestimmte Masse aufweist, mit dessen Hilfe es alle anderen Naturkörper dergestalt erkennen kann, daß es mit diesem Körper über einen raumzeitlichen Ausgangs- und Nullpunkt all seiner Erkenntnis verfügt. Das sich als Gegenstand durch die Anschauung selbst affizierende Subjekt bildet also ein Wahrnehmungssystem, mittels dessen (Natur-)Erfahrungen gemacht und (Natur- bzw. physikalische) Erkenntnisse gewonnen werden können.²⁶

²³ I. Kant, *Opus postumum* II, 291.

²⁴ Vgl. a. a. O. 350.

²⁵ A. a. O. 461.

²⁶ Vgl. a. a. O., 388. – Um etwaige Gebietsvermengungen mit der Theologie zu vermeiden, lehnt Kant den Begriff des Leibes im Zusammenhang mit der auf die Physik konzentrierten Naturerkenntnis im Ausgang vom (transzendentalen) Subjekt ab. Während die Theologie auf dem Lebensbegriff beharren muß, der einen Körper zum Leib macht, richtet die Physik ihr Augenmerk vornehmlich auf den Masseaspekt des

Zugleich mit seinem Interesse an physikalischer Naturerkenntnis verfolgt Kant auch in seinem Spätwerk noch die bereits aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte Problematik der Körper-Seele-Beziehung weiter, obwohl sie hinter den ersten Themenkreis zurücktritt. So bestimmt er etwa organische Wesen als solche, „worin ein Leben ist in Seelen“.²⁷ Um allerdings solche und ähnliche Aussagen des *Opus postumum* besser verstehen zu können, ist es erforderlich, die entsprechenden Ausführungen Kants in seiner ersten *Kritik* und umliegenden Werken zu untersuchen, da nur sie einen umfassenden Einblick in sein Verständnis des Verhältnisses von denkendem Subjekt, Körper und Seele gewähren. (Damit erfolgt hier nun die Behandlung des zu Beginn schon genannten zweiten Schwerpunkts in Kants Auseinandersetzung mit der Thematik der Leiblichkeit.)

Innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt Kant den Begriff des Körpers in erster Linie in seinem Verhältnis zu dem der Seele, was zugleich bedeutet, daß er ihn innerhalb des Umfeldes der Differenz von Erscheinung und Ding an sich auf der einen sowie von innerem und äußerem Sinn auf der anderen Seite erörtert. Im Gegensatz zur Seele nämlich, deren Begriff Kant bekanntermaßen im Rahmen des Paralogismuskapitels analysiert, ist der Körper ein Gegenstand der äußeren Sinne, d. h. er tritt in Raum und Zeit auf und kann mittels der darauf direkt bezogenen Sinnlichkeit und des darauf anwendbaren Kategorienapparats des Verstandes erfaßt und fixiert werden, so daß er sowohl für das Denken als auch für das Handeln des erkennenden Subjekts verfügbar wird.²⁸ Hierbei muß schon allein aufgrund der ordnenden Funktion des Denkens ein Vorrang des denkenden Subjekts vor der Körperwelt konstatiert werden, da es ohne Subjekt keine Körperwelt mehr geben könnte, indem diese nichts ist „als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben“²⁹. Da Körper Erscheinungen in der Sinnlichkeit und damit des äußeren Sinnes sind, können sie nicht Dinge an sich selbst sein,

Körpers und betrachtet seine Verbindungen und Unterschiede zur Materie. Eine an der Naturerforschung interessierte transzendente Philosophie, wie sie mit dem *Opus postumum* vorliegt, muß deshalb den Leibbegriff zurückstellen und ihre Aufmerksamkeit auf den Körperbegriff richten. Vgl. a. a. O. 515.

²⁷ A. a. O. 99.

²⁸ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 342/B 400.

²⁹ A. a. O. A 383. – Dieser Gedankengang unterscheidet sich also in gewisser Weise von den Ausführungen innerhalb des *Opus postumum*, die ja eher auf ein wechselseitig sich beeinflussendes Verhältnis zwischen dem Bereich der Naturkörper und der auslegenden Sphäre der Subjektivität hindeuten, indem der dem Körperbegriff zugrundeliegende Materiebegriff eine im Vergleich mit der *Kritik der reinen Vernunft* scheinbar größere Eigenständigkeit besitzt. Dies liegt natürlich auch daran, daß innerhalb des *Opus postumum* mit seinem Zentralinteresse der transzendentalen Begründung der physikalischen Naturerkenntnis die Ebene der Reflexion teilweise ausgeblendet bzw. unausgesprochen vorausgesetzt wird. – Der Gedanke der Körperweltabhängigkeit vom erkennenden Subjekt sowie damit einhergehend der Unabhängigkeit dieses Subjekts von der Welt läßt Kant darüber hinaus in ein philosophiehistorisches Verhältnis auch zu anderen und späteren Forschungsrichtungen treten; so etwa zur Phänomenologie Husserls, der zumindest innerhalb seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* den sogenannten Residuumgedanken stark macht, der davon ausgeht, „daß das Sein des Bewußtseins [...] durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde“. (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana, Band III, hg. von W. Biemel (Den Haag ²1950) 104.)

weil sie dazu unabhängig von der Erkenntnis des Subjekts sein müßten, was sie aber gerade deshalb nicht sein können, da schon die Einführung der Begriffe ‚Körper‘, ‚Körperwelt‘ oder ‚Natur‘ nur möglich ist in Abhängigkeit von diesem Subjekt, so daß sie außerhalb der endlichen, sinnlich-begrifflichen Erkenntnis nichts mehr sind. Wenn die Körper in dieser Weise nur in Dependenz vom Erkennenden existieren und wenn unabhängig von ihm nicht behauptet werden kann, daß und wie sie vorhanden sind, so kann aus diesem Primat des denkenden Subjekts auf es selbst der Rückschluß erfolgen, daß dieses als Subjekt nicht körperlich sein kann. Denn vom denkenden Subjekt muß gelten, „daß, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, insofern als es denkt, kein Gegenstand äußerer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne. Dieses will nun so viel sagen: Es können uns niemals unter äußeren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder, wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtsein, ihre Begierden usw. nicht äußerlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den inneren Sinn.“³⁰ Die Körper als Erscheinungen werden als primär räumliche Gegenstände durch den äußeren Sinn erfaßt, d. h. das Subjekt wird von den äußeren Gegenständen derart affiziert, daß es sie als Objekte im Raum erkennen kann. Auch das denkende Subjekt selbst kann sich im inneren Sinn anschauen in der Weise, wie es innerlich durch sich affiziert wird. So kann der Mensch in der inneren Anschauung sein eigenes Subjekt nur als Erscheinung erkennen, aber nicht als das, was es an sich selbst ist oder sein mag.³¹ Da das menschliche Subjekt immer in seinem Auftreten an einen physischen Körper gebunden ist, den es wiederum als solchen thematisieren kann, ist es sich quasi als doppelte Erscheinung gegeben, nämlich als Erscheinung des inneren und des äußeren Sinnes zugleich, wobei diese beiden Erscheinungen voneinander abhängen.

Im allgemeinen gilt vom ‚Ich denke‘ der transzendentalen Apperzeption, daß es eine rein intellektuelle, dem Denken allein zugehörige Vorstellung ist. Damit allerdings der synthetische Erkenntnisapparat, der unter dem ‚Ich denke‘ begriffen wird, arbeiten und zu Ergebnissen führen kann, muß dem Denken ein bestimmter Stoff zur begrifflichen Ordnung gegeben werden, der im Normalfall dem empirischen Bereich entstammt. (Nur in besonderen Fällen geschieht auf einer übergeordneten Ebene der selbstreflexive Bezug der transzendentalen Apperzeption auf sich selbst, d. h. eine bestimmte Art der ‚intellektuellen Selbstanschauung‘, die über den empirischen Bereich hinausgeht und letztlich zu seiner Aufklärung führt, zumindest zu ihr erheblich beiträgt.) Der Satz ‚Ich denke‘ ist also insofern eine empirische Vorstellung, als der ihm korrespondierende Vollzugsakt ‚Ich denke‘ ohne eine empirische Vorstellung nicht stattfinden könnte. Das Empirische ist damit allerdings nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des intellektuellen Vermögens, nicht aber sein Grund.³² Was genau an Stelle des empirischen Anstoßgehalts tritt, läßt Kant offen, da hierfür eine ganze Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Möglichkeiten in Frage kommt: Zum einen kann jeder beliebige geformte Materiekomplex,

³⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 357–358.

³¹ Vgl. a. a. O. B 156.

³² Vgl. a. a. O. B 423.

d. h. jeder Naturkörper, diese Funktion übernehmen, denn die Gegenstände der gesamten Erscheinungswelt sind als empirische der Bearbeitung durch das oberste Verstandesvermögen fähig und bedürftig. Zum anderen kann das denkende Subjekt auch einen ganz besonderen raumzeitlich gegebenen Körper, nämlich seinen eigenen, zum Ausgangspunkt einer reflexiv-synthetischen Bestimmungskette machen, d. h. es kann seinen eigenen Leib als Erscheinung unter anderen Erscheinungen thematisieren. Und schließlich kann es noch versuchen, einen Gegenstand des inneren Sinnes auf diese Weise zu erfassen, was allerdings zu einigen Schwierigkeiten führt, weil der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, sich ungleichartig zu den Gegenständen des äußeren Sinnes verhält, „da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt“³³. Wozu allerdings der Schein führt, dasjenige, was alle Objekterkenntnis erst ermöglicht, selbst wie ein empirisches Objekt behandeln und erkennen zu wollen, hat Kant in seiner Thematisierung der Paralogismen der reinen Vernunft ausführlich gezeigt, indem er folgenden Zusammenhang aufdeckte: „Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt.“³⁴ So beruht der Fehler der rationalen Psychologie auf der Verkennung des Unterschieds zwischen empirischem und transzendentelem Gegenstand. – Wenn also die Seele nicht den empirischen Stoff zum Denken abgeben kann, so bleiben noch alle möglichen und wirklichen Naturkörper und auch der eigene Leib als besonderer Naturkörper dafür übrig. Der eigene Körper erfährt unter den anderen Erscheinungen eine spezielle Hervorhebung dadurch, daß er zwar nicht die Ursache des Denkens, wohl aber eine Bedingung desselben darstellt.³⁵ Auch als derartige Bedingung verliert der Körper nie seinen Erscheinungscharakter – und wer versucht, von diesem zu abstrahieren und etwa auf ein Ich als Substanz zu schließen, muß unweigerlich den Fehlschlüssen der rationalen Psychologie erliegen und Aussagen machen, die einer gesicherten Grundlage entbehren.³⁶

Obwohl das Denken also nicht ursächlich von der Gebundenheit an einen Körper abhängt, kann doch das umgekehrte Gedankenexperiment der völligen Unabhängigkeit der denkenden Geister von Körpern ebenfalls nicht zu sinnvollen Ergebnissen führen, da derartige Überlegungen zwangsläufig in den Bereich der Dichtung entgleiten. Bei solcher Dichtung bleibt nur noch eine bloße Idee übrig, „wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt und ihm doch das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein vernünftiges Wesen [...], kein Vernunftwesen [...]; von welchem letzteren es doch möglich ist, die objektive Realität seines Begriffs wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft hinreichend darzutun, [...]“³⁷ Denken

³³ A. a. O. B 427.

³⁴ A. a. O. B 426.

³⁵ Vgl. a. a. O. A 779/B 807.

³⁶ Vgl. a. a. O. A 356.

³⁷ I. Kant, Kritik der Urteilskraft. Akademie-Ausgabe, Abt. I, Band V (Nachdruck der Ausgabe von 1908) (Berlin/New York 1962) 341–342.

und Körperlichkeit (Leiblichkeit) sind somit untrennbar verbunden. Kant anerkennt damit durchaus die besondere Stellung des eigenen Körpers innerhalb des umfassenden Rahmens der Naturerkenntnis; denn dieser Körper bildet als spezielle physische Erscheinung eine von mehreren notwendigen Bedingungen der Erscheinungswelt insgesamt. Insofern dieser Körper allerdings, um selbst erkannt werden zu können, wiederum auf die beiden Stämme der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, angewiesen ist, kann er – wie sich gezeigt hat – nur Erscheinung, nie aber Ding an sich selbst sein, d. h. der Mensch kann sich als körperliche Person in der Erfahrung nur so erkennen, wie er sich erscheint, „nicht wie er das Beobachtete an sich selbst ist“³⁸. – Insgesamt läßt sich für Kant also festhalten, daß der Leib als Körper und physische Erscheinung sowohl in seinem kritischen Werk als auch in seinem Spätwerk, zwischen denen Unterschiede und Kontinuitäten gleichermaßen festzustellen sind, die Rolle eines besonderen Bestandteils der Natur- und Selbsterkenntnis spielt, indem er allgemein zur Erkenntnis der Erscheinungswelt beiträgt und für den Menschen daher unverzichtbar ist. Damit gibt Kant eine Grundtendenz des Leib- und Körperverständnisses vor, die sich bei seinen Nachfolgern bis hin zu Schopenhauer wiederfindet.

2. Der Leib als (räumlicher) Orientierungspunkt bei Fichte

Fichtes Ausführungen zum Leib finden sich vornehmlich in seiner Rechtslehre oder innerhalb des Kontextes seiner Überlegungen zur Moral.³⁹ Bei Kant hat sich jedoch gezeigt, daß der Leib auch in der theoretischen Philosophie eine wichtige Rolle spielt und daß seine unleugbar vorhandenen praktischen Aspekte nur auf der Grundlage einer vorherigen theoretischen Klärung seines Wesens und seiner Bedeutung sinnvoll erörtert werden können. Um derartige Grundlagen auch bei Fichte nachvollziehen zu können, soll insbesondere diejenige Version seiner Wissenschaftslehre herangezogen werden, die den Leib am eindringlichsten thematisiert, nämlich die *Wissenschaftslehre nova methodo*.⁴⁰ An diesem Vorlesungswerk wird sich allerdings – in Verbindung mit einigen weiteren Schriften – zeigen, daß dem Leib aufgrund seiner Bezogenheit auf die Sinnlichkeit nur ein untergeordneter Status zukommt, so daß er letztlich nur eine Vorstufe auf dem Weg zur wahren Moralität sein kann. Dies wirft wiederum ein erhellendes Licht auf die Stellung des Leibes

³⁸ I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Akademie-Ausgabe, Abt. I, Band VII (2. Nachdruck der Ausgabe von 1917) (Berlin/New York 1973) 427. Vgl. auch 430.

³⁹ Vgl. zum Beispiel J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band III: Zur Rechts- und Sittenlehre I (Berlin 1971) 210–368 mit den Ausführungen über die bürgerliche Gesetzgebung und das Familienrecht, die vielerlei Rückschlüsse auf die Leiblichkeit und Körperlichkeit der Rechtspersonen zulassen. – J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band IV: Zur Rechts- und Sittenlehre II (Berlin 1971) 11 und 68. (Hieraus ergibt sich eine gewisse Parallelität zu Kant, bei dem ebenfalls eine differierende Thematisierung des Leibes innerhalb seiner theoretischen und praktischen Philosophie (vgl. insbesondere seine *Metaphysik der Sitten*) festzustellen war.)

⁴⁰ Vgl. zur Thematik des Leibes in der *Wissenschaftslehre nova methodo* H. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes (München 1982) 70–82.

in Fichtes Rechtsphilosophie, indem bei einer Unterordnung der Sinnlichkeit – und damit auch der Leiblichkeit – unter die reine Moralität auch die Bedeutung der sinnlich-leiblich verfaßten Rechtssubjekte und -objekte gewissen Einschränkungen unterworfen wird. Um solche Schlußfolgerungen ziehen zu können, bedarf es jedoch zunächst einer genaueren Analyse der Leiblichkeit in Fichtes theoretischen Arbeiten anhand des genannten Textes.

Innerhalb der *Wissenschaftslehre nova methodo* wird der Leib als besonderer Orientierungspunkt bzw. -zentrum im Raum begriffen, da alle von ihm ausgehenden körperlichen Aktivitäten – wie etwa Augenbewegungen oder Tasthandlungen – den Raum als Bezugsgröße schon voraussetzen; das objektive Vorstellen besteht also in der Raumerfüllung.⁴¹ Gerade diesen Zusammenhang zwischen dem Leib und seinen in den Raum bzw. auf Räumliches gerichteten Tätigkeiten, die wiederum Rückschlüsse auf den Leib selbst zulassen, thematisiert Fichte auch an einer anderen Stelle seines Werkes, die deshalb hier zur Ergänzung herangezogen werden soll. So wird in der *Bestimmung des Menschen* im Gespräch zwischen dem Ich und dem Geist die Flächenhaftigkeit und Ausgedehntheit der eigenen Hand erörtert, wobei sich zeigt, daß die Hand, um als solche gefühlt und gewußt zu werden, immer auf die Berührung durch einen anderen Gegenstand oder einen anderen Teil des Leibes angewiesen ist. Ein absolutes Gefühl in bezug auf die eigenen Körperteile gibt es demnach nicht, so daß auch das flächenhafte Erscheinen derselben nur indirekt erschlossen, nicht aber eigentlich erklärt werden kann. Die Ausgedehntheit des materiellen Leibes kann nicht durch bestimmte, durch sich selbst in ihrem Entstehen nicht begreifbare Gefühle aufgeklärt werden.⁴² Die Flächenausdehnung an den Körpern kann ebensowenig wie die des eigenen Leibes gesehen, gefühlt oder durch einen anderen körperlich verankerten Sinn erfaßt werden. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß es in Fichtes realistisch-idealistischem System sinnlos wird, zwischen einem wirklichen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ zu unterscheiden. Es gibt keine Außenwelt an sich, da schon die vermeintliche Empfindung etwa einer äußeren Fläche auf der reflexiven und synthetisch konstruierenden sowie konstituierenden Leistung des Subjekts beruht. Da aber das Denken selbst nicht ‚äußerlich‘ und flächenhaft ist, kann auch das vermeintlich außen Gesehene und Gefühlte nicht wirklich außen und flächenhaft sein, so daß die körperlich-leiblich verankerten Sinne keine allein gültigen Erklärungen geben können, weil ihr Material durch das denkende Ich immer schon im voraus modifiziert und überhaupt bereitgestellt wird: „Ich sehe ein, dass es mein beständiges Verfahren ist, zu verbreiten, was doch eigentlich in der Empfindung nur ein Punkt ist; nebeneinander zu stellen, was ich doch eigentlich nacheinander setzen sollte, indem in der blossen Empfindung schlechthin kein nebeneinander, sondern nur ein nacheinander stattfindet.“⁴³ Empfindung und nur

⁴¹ Vgl. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. C. F. Krause 1798/99. Hg., sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von E. Fuchs (Hamburg 1982) 117. (Auf die Seitenzahlen der Fichtegesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften wird in Klammern verwiesen: hier AA 106.)

⁴² Vgl. J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: *Fichtes Werke*, hg. von I. H. Fichte. Band II: *Zur theoretischen Philosophie II* (Berlin 1971) 207–208.

⁴³ A. a. O. 208.

gefühlte Sinnlichkeit allein ermöglichen so weder ein Verständnis der empfindenden (und eventuell empfundenen) Körperteile, d. h. des Leibes, noch ein Verständnis der empfundenen Flächen und Gestalten außerhalb des eigenen Körpers, deren Außerhalbsein selbst dadurch ebenfalls unaufgeklärt bleibt. Um den Leib und das ihm Begegnende begreifen zu können, genügt eine sich innerhalb des eigenen Empfindungsfeldes allein bewegend und damit notwendig zirkuläre Erklärung nicht, sondern es bedarf der Einnahme eines reflexiven Standpunktes, einer auslegenden Explikation durch das Denken, um den Leib in seiner eigenen Räumlichkeit erfassen und dann aufgrund einer Parallelität zwischen Selbst- und Objektsetzung auch die Räumlichkeit und Ausgedehntheit der erfahrenen Gegenstände erkennen zu können.

Diesem komplexen Konnex von Räumlichkeit, Leiblichkeit und Denken geht Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo* nach, indem er zunächst feststellt: „Die Ortsbestimmung ist ein objectives Denken, sie muß daher einen Zustand von mir erklären, und alle Ortsbestimmung muß von mir ausgehen.“⁴⁴ Der berühmt gewordene Satz Kants, daß Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind seien⁴⁵, scheint hier auch den Leitfaden für Fichtes Ausführungen abzugeben, denn um überhaupt räumliche Bestimmungen vornehmen zu können, bedarf es des Zusammenwirkens der sinnlichen und intellektuellen Erkenntniskräfte. Wenn das Ich für alle Ortsbestimmung verantwortlich ist, so muß es zum einen über ein vermittels der Reflexion artikulierbares Vorstellungsvermögen und zum anderen über einen es selbst einschließenden raumzeitlichen Sinn verfügen. Um die Bestimmung der Räumlichkeit auf Gegenstände anwenden zu können, muß sich das Ich selbst im Raum fühlen. Da aber ein bloßes Gefühl zur Erkenntnis (und auch zur Selbsterkenntnis) nicht ausreicht, wie die *Bestimmung des Menschen* gezeigt hat, und da außerdem der Raum selbst kein Gefühl, sondern die Form der Anschauung ist, muß es einen beide Aspekte – Gefühl und Form – verbindenden Bezugspunkt geben, mit dessen Hilfe sich das Ich selbst im Raum fühlen und damit Orts- und Gegenstandsbestimmungen innerhalb des Bereichs des Nicht-Ich vollziehen kann. Als derartiger Bezugspunkt muß das Ich selbst räumlich begrenzt sein, d. h. es muß einen materialen Selbstaussdruck finden. Als solche Materie im Raum übt das Ich (einen reflektierenden und erklärenden) Einfluß auf den Raum selbst aus. „[...] die Materie im Raume, die ich sein soll, und ihre Theile hängt von mir ab; Es ist mein Leib, in wiefern er artikulirt ist. [...] Aber die Materie, worin durch den bloßen Willen etwas geschieht, ist mein Leib, in wiefern er artikulirt, nicht in wiefern er organisirt ist.“⁴⁶ Der Leib ist also das sich selbst wahrnehmende Wahrnehmungsorgan als Sitz der Sinnlichkeit und des organisierenden und damit reflektierenden Tuns, d. h. als begrenzende und strebende Materie, als Wille und Vorstellung, als Medium der Vereinigung von Anschauung und Gefühl. Der Leib enthält damit Aktivität und Passivität; auf einige seiner Handlungen übt der Wille des Ich bestimmenden Einfluß aus, andere Abläufe (etwa der Blutumlauf) sind vom Willen unab-

⁴⁴ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, 118 (AA 109).

⁴⁵ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 75.

⁴⁶ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, 120 (AA 111).

hängig – wenn auch dem Vorstellungsvermögen durch das auf Anschauung und untersuchende Tätigkeiten angewiesene und bezogene Denken zugänglich. In der synthetischen Vereinigung von Begrenzung und Streben artikuliert sich der Leib, wodurch Anschauung und Gefühl verbunden werden: „ich schaue mich an als fühlend, indem ich mich fühle als anschauend ein Object im Raume.“⁴⁷ Die Anschauung eines äußeren Objekts geht also der des eigenen Ich als Objekt voran, die erst später vollzogen wird und auf einer freien Reflexion beruht; die Analyse des eigenen Leibes in seiner Objektverfaßtheit als besonderer Körper unter anderen Körpern setzt somit einen speziellen Entschluß des Subjekts zur objektiv-objektivierenden Thematisierung seiner selbst voraus. Das Ich kann aufgrund seines Willens den eigenen Leib erörtern oder es kann willentlich davon absehen. Wie bei aller Philosophie und aller echten Reflexion ist die Freiheit auch hier der Motor des Erkennens – ohne Freiheit kann die Philosophie nicht anheben.⁴⁸

Das wirkliche Bewußtsein geht also von den Objekten, das reflektierende Bewußtsein (auch des eigenen Ich) geht vom Subjekt aus. Dennoch ist natürlich die Anschauung der Objekte nicht unabhängig vom Ich, sondern notwendig auf dieses als das Anschauende bezogen: „Da ich selbst beschränkt bin, so wird auch die Anschauung meiner selbst beschränkt. – Letztere ist bestimmender Theil des Ganzen, (die Anschauung des Objects im Raume und der Platz deßelben ist das bestimmte) und so geht alle Raumbestimmung aus von der Bestimmung meiner selbst im Raume.“⁴⁹ Indem das Ich sich selbst in der oben ausgeführten Weise im Raum fühlt und anschaut, erscheint ihm auch die Anschauung des Objekts räumlich; seinen eigenen absoluten Raum überträgt das Ich als mittelbaren auf das Ding, das von ihm angeschaut wird, und der von ihm gefühlte Raume wird als Form der Anschauung auch den Gegenständen beigelegt, die damit für den Erkenntnisprozeß aus Anschauung und ordnendem Denken zur Verfügung stehen. Doch nicht nur die Räumlichkeit der Dinge insgesamt beruht auf der Tätigkeit des Ich, sondern auch ihr besonderer Ort im Raum wird vom Ich festgelegt.⁵⁰ Das Ich muß also tätig werden, um sich selbst und die Dinge im Raum zu erfassen, d. h. es entsteht eine notwendige Beziehung der Vorstellungen auf sein praktisches Vermögen, auf seine Freiheit, in der die synthetische Vereinigung von Bestimmendem (Ich) und Bestimmtem (Dinge und nachgeordnet der Ich-Leib) beschlossen liegt. Deshalb gilt: „Ich kann nichts in den Raum

⁴⁷ A. a. O. 120 (AA 111).

⁴⁸ Vgl. a. a. O. 120 (AA 111). – Vgl. zum Thema der Beziehung zwischen Philosophie und Freiheit weiterführend zum Beispiel: J. G. Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797), in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band I: Zur theoretischen Philosophie I (Berlin 1971) 422–424. – J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre (1801), in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band II: Zur theoretischen Philosophie II (Berlin 1971) §§ 11–17. – J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, 46–55 (AA 43–50). – J. G. Fichte, Wissenschaftslehre (1812), in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band X: Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II (Berlin 1971) 377–386. – J. G. Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813), in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band IX: Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie I (Berlin 1971) 30–41.

⁴⁹ J. G. Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, 121 (AA 112).

⁵⁰ Vgl. a. a. O. 121 (AA 112): „Aber beim Raumbestimmen, ist auch nicht das bloße Sehen, sondern das Anschauen einer Linie, die ich ziehen müßte, um an den Ort zu kommen.“

setzen, ohne mich drein zu sezen, und ich kann mich nicht drein sezen, ohne andre Dinge hinein zu sezen; indem ich mich nur seze in wiefern ich Dinge setze.“⁵¹ Die Orts- und Raumbestimmungen eines jeden Dinges hängen also vom Ich ab. Um aber anderes im Raum bestimmen zu können, muß das Ich selbst den Raum gleichermaßen mitbringen, d. h. es muß seine eigene Räumlichkeit durch das Denken auf von ihm zu unterscheidende Gegenstände ausdehnen. Damit letzteres geschehen und somit Erkenntnis möglich werden kann, muß sich das Ich als Vernunftwesen selbst zuerst in den Raum setzen, der solcherart zum Betätigungsfeld für sein praktisches Bestreben wird. Allein durch diese Vernunftbeziehung wird Ortsbestimmung möglich, so daß Fichte schließen kann: „Es ist nicht möglich, etwas in den Raum zu setzen, ohne sich selbst darinnen zu finden, aber es ist nicht möglich, sich selbst darin zu finden, auser indem man ein Object darin setzt.“⁵²

Aus den sehr komplexen Überlegungen Fichtes zum Verhältnis von Ich(-Leib) und Räumlichkeit (der Objekte) ergeben sich mindestens drei Schlußfolgerungen, die stichwortartig die Funktion des Leibes in Fichtes (theoretischer) Philosophie beleuchten können: Innerhalb der *Wissenschaftslehre nova methodo* zeigt sich der Leib insbesondere als unentbehrlicher Orientierungspunkt im Raum. Das Ich selbst wird in seiner Bindung an den Leib zur Materie im Raum, die sowohl gefühlt als auch angeschaut werden kann und an der Begrenzung und Streben gleichermaßen hervortreten. Indem das Ich seine eigene Räumlichkeit, zu der es vermittelt durch den Leib gelangen kann, auf anderes anwendet und somit zu Ortsbestimmungen der von ihm verschiedenen Objekte gelangt, ergibt sich eine Parallelität der Selbst- und Objektsetzung, die ohne den Leib als Orientierungspunkt im Raum nicht möglich wäre.⁵³ Diese Parallelität setzt weiterhin notwendig die Selbstsetzung des Ich im Raum durch die Vernunft voraus. Damit das Ich allerdings seine eigene Räumlichkeit erfahren kann, bedarf es des Anstoßes durch das Objekt, denn nur indem das Ich ein Objekt im Raum mittels seiner Leiborientierung setzt, kann es sich selbst als räumliches begreifen, und nur indem es sich selbst als räumliches begreift, kann es Objekte im Raum setzen. Die Parallelität von Selbst- und Objektsetzung steigert sich also zu einer unaufhebbaren Wechselwirkung, die wiederum das Begreifen des eigenen Körpers als Leib erst ermöglicht.⁵⁴ – Drei Merkmale kennzeichnen somit die Stellung des Leibes innerhalb der Fichteschen Wissenschaftslehre: (1) Der Leib ist das Orientierungszentrum im Raum. (2) Das Ich setzt sich durch Vernunft selbst in den Raum (worin auch sein Leib als räumliche Materie, die das Ich sein soll, einbegriffen ist, der damit zur Selbstvergegenständlichung des Ich wird). (3) Aufgrund

⁵¹ A. a. O. 122 (AA 112).

⁵² A. a. O. 122 (AA 113).

⁵³ Auf ähnliche Gedankengänge schon bei Kant verweist F. Kaulbach in *Leibbewußtsein und Welterfahrung*, 471.

⁵⁴ Gerade aufgrund dieser Wechselwirkung zwischen Subjekt- und Objektseite ist der Leib auch nicht eindeutig dem Ich oder dem Nicht-Ich zuzuordnen, denn auf ihn wird als Widerstehendes nicht nur geschlossen, sondern er wird als solches auch gefühlt und geht als derartiges Doppelwesen nicht in der Stoffbestimmung auf, die Fichte in der *Wissenschaftslehre* von 1794 gibt. (Vgl. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: *Fichtes Werke*, hg. von I. H. Fichte. Band I: *Zur theoretischen Philosophie I* (Berlin 1971) 315.)

dieser Selbstsetzung ergibt sich eine Parallelität bzw. Wechselwirkung mit der Objektsetzung (die wiederum den Leib als besonderes Objekt mit einschließt).

Durch die vorangegangenen Ausführungen ist deutlich geworden, daß die Leiblichkeit des Ich insbesondere hinsichtlich der Raumerfahrung eine bedeutsame Stellung in Fichtes theoretischer Philosophie einnimmt, die unmittelbar mit den Phänomenen der Selbst- und Objektsetzung verbunden ist. Dennoch kann daraus nicht auf eine zentrale und fundamentale Bedeutung des Leibes innerhalb des Fichteschen Systems insgesamt geschlossen werden, da sich die Leiblichkeit in einem doppelt nachgeordneten Verhältnis zu verschiedenen Grundwahrheiten dieses Systems befindet. *Zum einen* wird ein Vorrang der erkenntniskonstituierenden Einsichten vor dem leiblichen Bereich offenkundig. Denn so wie die Erkenntnis des ‚Ich = Ich‘ den logischen Satz ‚A = A‘ begründet, so begründet sie auch allererst die Einsicht in das Wesen des Leibes mit seinen verschiedenen Funktionen, indem der Leib mittels Anschauung und Gefühl als äußere Verkörperung und materieller Träger des Denkens erfaßt werden kann. So gilt also auch für den Leib: „Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey.“⁵⁵ Damit es wirklich zur Selbstsetzung im Raum kommen kann, bedarf es der Vernunft, d.h. der Bereich von Gefühl und Anschauung muß im und durch das Denken hin zu einem reflexivselbstbezüglichen Standpunkt überschritten werden. Erst die Reflexion auf den Leib kann dessen Funktionen, darunter dessen erkenntnisrelevante und -mitkonstituierende Funktionen, erschließen; ohne das Denken im Ausgang von den Grundsätzen der Wissenschaftslehre und damit des absoluten Ich bliebe die Leiblichkeit ein bloßes Mysterium, deren Bedeutsamkeit für die Sinnlichkeit nicht erfaßt werden könnte. – *Zum anderen* ergibt sich eine nachgeordnete Stellung der Leiblichkeit insbesondere aufgrund dieses Konnexes mit der Sinnlichkeit. Diese muß nämlich nach Fichte der Moralität als der einzig echten Quelle der Gewißheit untergeordnet werden. So führt Fichte in diesem Kontext aus: „Es giebt keine Gewissheit, als die moralische; und alles, was gewiss ist, ist es nur insofern, inwiefern es unser moralisches Verhältnis andeutet. [...] Weit entfernt sonach, daß das Uebersinnliche ungewiss seyn sollte, ist es das einige gewisse, und alles andere ist nur um seinetwillen gewiss; weit entfernt, daß die Gewissheit des Uebersinnlichen aus der des Sinnlichen folgen sollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretische Notwendigkeit, das letztere für existierend zu halten, und die moralische Verbindlichkeit, daßelbe als Mittel zu ehren, aus dem ersteren. Die übersinnliche Welt ist unser Geburtsort, und unser einziger fester Standpunct; die sinnliche ist nur der Widerschein der ersteren.“⁵⁶ Wenn die Sinnlichkeit in dieser Weise der Moralität erst nachfolgt, und wenn der Leib als raumbildende Bedingung der Sinnlichkeit begriffen werden kann, so muß geschlossen werden, daß die Moralität der Sinnlichkeit und damit der Körperlichkeit insgesamt vorangeht.⁵⁷ Indem der Raum die (eine) Form der Anschau-

⁵⁵ A. a. O. 95.

⁵⁶ J. G. Fichte, Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Band V: Zur Religionsphilosophie (Berlin 1971) 211–212.

⁵⁷ Vgl. J. Mader, Fichte Feuerbach Marx. Leib Dialog Gesellschaft (Wien 1968) 69–70 und 91.

ung ist und der Leib als Orientierungspunkt innerhalb des Raumes dient, also eine Funktion speziell hinsichtlich der Sinnlichkeit ausübt, bleibt er sowohl in bezug auf das erkennende Denken als auch in bezug auf die ultimative moralische Gewißheit sekundär. Die Funktionen, die Fichte dem Leib in der *Wissenschaftslehre nova methodo* zuspricht, erfahren durch seine Nachordnung hinter die Bereiche der reinen Erkenntnis und der Moralität eine gewisse Modifikation, wenn auch keine völlige Aufhebung ihrer Bedeutung, die sie schon aufgrund der mit ihnen verbundenen Einsichten in die Wechselwirkung von Selbst- und Objektsetzung behalten.

Trotz dieser durch Moralität und Vernunftkenntnis gegebenen Einschränkungen bleibt der Leib als eine Bedingung der Sinnlichkeit und nicht zuletzt auch als (Willens-)Werkzeug bestehen, woran sich seine drei aufgewiesenen Funktionen bestätigen lassen. Da das Ich auf den Stoff (die Objekte, das Nicht-Ich) Wirkungen ausüben soll, muß es selbst stofflich verfaßt sein, sich wenigstens als so verfaßt begreifen; indem es sich selbst als Stoff erblickt, wird es zum materiellen Leib, zu einem Prinzip der Wirksamkeit in der Körperwelt, zu einer Ansicht seiner eigenen absoluten Tätigkeit. „Nun soll aber doch der Wille Causalität, und zwar eine unmittelbare Causalität haben auf meinen Leib; und nur soweit, als diese unmittelbare Causalität des Willens geht, geht der Leib als Werkzeug, oder die Artikulation.“⁵⁸ In der Unterscheidung des Leibes als Werkzeug des Willens vom Willen selbst sieht Fichte wieder die grundlegende Trennung von Subjektivem und Objektivem gegeben, wobei der Wille das Subjektive, der Leib das Objektive ist.⁵⁹ Die Kausalität des Begriffs auf den Bereich der Objektivität kann also von zwei Seiten angesehen werden und erscheint dann einmal als Wille, einmal als Leib.⁶⁰ In letzter Konsequenz muß Fichte dann den Leib in seiner Objektivität als ein Produkt des Willens, also der Freiheit, ansehen, denn „weil ich frei bin, setze ich die Objecte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen bloßen Willen nach meinem Begriffe gesetzt wird, [...]“.⁶¹ Durch diesen Rekurs auf den Gedanken der Freiheit ergibt sich wieder eine Parallele zu den in der *Wissenschaftslehre nova methodo* ausgeführten Gedanken, denn die Freiheit der Reflexion ist hier wie dort ausschlaggebend. Da der Leib solcherart auch im Ausgang von Fichtes Sittenlehre mit der Freiheit als einem der Grundpfeiler seiner Philosophie verbunden werden kann, zeigt sich, daß er zwar ‚nur‘ ein Werkzeug (des Willens, des Gefühls, der Anschauung und auch der Vernunft) ist, daß aber dieses Werkzeug den Charakter der Unverzichtbarkeit und aufgrund seiner verschiedenen Funktionen auch den der Notwendigkeit besitzt. So wird der Leib bei Fichte als eine Bedingung der räumlichen Sinnlichkeit begreifbar – und obwohl er damit der Moralität und der höheren reflexiven Erkenntnis untergeordnet wird, bildet er doch eine notwendige Stufe im Gesamtsystem des Wissens und also auch der Wissenschaftslehre.

Im Vergleich mit Kant spricht Fichte dem Leib folglich größeres Gewicht zu, denn

⁵⁸ J. G. Fichte, System der Sittenlehre, 11.

⁵⁹ Vgl. a. a. O. 11.

⁶⁰ Vgl. a. a. O. 12. – Diese Betrachtung von zwei Seiten sowie die enge Beziehung zwischen Wille und Leib gemahnen stark an die noch im einzelnen zu erörternde Konzeption Schopenhauers, in der Leibesaktion und Willensakt ebenfalls dasselbe sind – von zwei Seiten angesehen, d. h. doppelt wahrgenommen.

⁶¹ A. a. O. 68.

er ist bei ihm nicht mehr nur ein Naturkörper unter anderen, der zwar gewisse Besonderheiten aufweist, aber doch keine wirkliche Systemfunktion einnimmt, sondern er wird durch seine Zugehörigkeit zur sinnlichen Erkenntnis sowie die damit einhergehende Trennung und Verbindung von Selbst- und Objektsetzung zu einem systemimmanenten Bindeglied zwischen dem Ich und dem von ihm Gesetzten.⁶²

3. Der Leib als Ausdruck der (individuellen) Seele bei Hegel

Der bei Fichte einsetzende Prozeß der überempirischen Bedeutung des Leibes innerhalb der Philosophie setzt sich auch bei Hegel fort. Wie Kant geht auch Hegel von einem Beziehungsgeflecht zwischen Materie, Körper und Seele aus, das er besonders detailliert innerhalb der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830 ausführt. Da er in der *Enzyklopädie* ausführlich und mit großer Anschaulichkeit auf die Leibthematik eingeht, sollen diese Überlegungen zunächst untersucht werden, bevor auch die *Phänomenologie des Geistes* sowie die *Wissenschaft der Logik* ergänzend mit herangezogen werden. Dabei wird sich zeigen, daß Hegel die Leiblichkeit mittels einer Theorie des Empfindens als Wirklichkeit der Seele auffaßt, die zwar zur Individualität führt, ohne jedoch schon eine eigentliche Ichheit zu ermöglichen. Das bedeutet also, daß der Leib im Gegensatz zu den Ausführungen Fichtes in der *Wissenschaftslehre nova methodo* in seiner Bedeutung zurückgestuft wird, um in einem Bereich zwischen Empirie und Geistigkeit verortet zu werden.⁶³

Schon in Verbindung mit seinen Körper- und Materieanalysen führt Hegel einen Begriff ein, den er später auch zur Kennzeichnung der Bedeutung des Leibes bzw. der Gestalt für den Geist gebraucht, nämlich den der Zufälligkeit, die allem Empirischen, das in raumzeitlichen Verhältnissen zugänglich wird, anhaftet. Körper sind wesentlich im Raum und in der Zeit und bilden deren gegen diese Form gleichgültigen Inhalt. Während der Körper innerhalb der Raumbestimmung dauernd existiert, erweist er sich innerhalb der Zeitbestimmung als vergänglich und damit „überhaupt [als] ein ganz zufälliges Eins“⁶⁴. Bereits an der Körperlichkeit wird also ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen Wirklichsein und Zufälligkeit offenbar, dessen Bedeutung sich für mit Bewußtsein verbundene Zustände noch steigert,

⁶² Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß die Aussagen Kants zum Leib als Körper seinem kritischen System zuwiderliefen, aber da sie keine im eigentlichen Sinne transzendentalen Erkenntnisse beinhalten, fügen sie sich an dieses System nur als erweiternde und vor allem für die Empirie bedeutsame Einsichten an, ohne sein Grundgerüst zu tangieren.

⁶³ Diese Rückstufung ergibt sich schon aus Hegels Auffassung der Seele als Komplex psychischer Empfindungen, als Empfindungs- und Wahrnehmungsbündelung mit einer leiblichen Verknüpfung. Der seelische Bereich ist also – was auch die *Phänomenologie des Geistes* bestätigt – noch kein Denken, schon gar kein rein verstandesmäßig gefaßtes ‚Ich denke‘ wie bei Kant, so daß ihm lediglich eine epistemologisch und phänomenologisch tieffrangige Stellung eignet. (An der Struktur der Seelenbestimmung bei Hegel wird insgesamt eine gewisse Parallelität zwischen der Hegelschen Seelen- und der aristotelischen psyché-Deutung ersichtlich.)

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), hg. von F. Nicolin und O. Pöggeler (Hamburg 1991) 216 (§ 264).

indem hier eine Brücke zwischen Seele und Geist geschlagen werden soll, die ihr Ziel jedoch nicht erreicht und gewissermaßen in der Luft stehen bleibt. Der Seele kommen nämlich nach Hegel verschiedene Bestimmungen zu, die ihre Begrenztheit schon in sich tragen: „Die Seele ist zuerst a. in ihrer unmittelbaren *Naturbestimmtheit*, – die nur *seiende, natürliche* Seele; b. tritt sie als *individuell* in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt *für sich* – *fühlende* Seele; c. ist daſelbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als *wirkliche* Seele.“⁶⁵ Hieran wird Folgendes deutlich: Hegel nimmt die Seele – ebenso wie den Körper – als unbezweifelbare Größe an, der mit Notwendigkeit ein Sein zukommt, das allein betrachtet ihre Natürlichkeit ausmacht. Wird die Seele sich dieses ihres eigenen Seins bewußt, so geschieht dies nicht mittels einer komplexen Reflexion, sondern beruht auf Gefühl, also auf Empfindung⁶⁶; die Möglichkeit der Selbsterkenntnis nimmt ihren Ausgang von der Empfindung. Doch – wie Hegel auch am Anfang der *Wissenschaft der Logik* expliziert – ein bloßes Sein ohne alle inhaltliche Bestimmung wird kaum der Erkenntnis zugänglich, denn ein solches unbestimmtes Unmittelbares „ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als *Nichts*“⁶⁷. Erst als Dasein erlangt das Sein Verständlichkeit, denn erst als solches ist es bestimmt, d. h. auf dem Weg zum Etwas, also zum Besonderen, zum spezifisch von allem anderen Unterschiedenen, zum konkreten Einzelnen.⁶⁸ So wie also das Sein selbst zu den – ebenfalls in der *Phänomenologie des Geistes* – ausgeführten Stufen der Verwirklichung und verständlich-anschaulichen Realisation drängt, so bleibt auch die Notwendigkeit der Seele in ihrer natürlichen Einfachheit solange unzulänglich, ja fraglich, wie ihr die durch die Leiblichkeit gewährleistete Wirklichkeit fehlt. (Denn daß von einem sehr speziellen Sein der Seele nur unter besonderen Bedingungen – in diesem Fall den empfindend-leiblichen – gesprochen werden kann, war dem mit dem Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* vertrauten Hegel wohl eine Selbstverständlichkeit.) Die Unbezweifelbarkeit der Seele wird somit erst durch die Vermittlung der Empfindung zur Wirklichkeit, wobei diese Empfindung eines festen Beziehungspunktes bedarf, mit dem sie in ein Wechselverhältnis treten kann: der Leiblichkeit. Hegel unterscheidet deshalb eine doppelte Empfindungssphäre, die zwischen den Polen aus Leiblichkeit, Fürsichsein und Geist eingeschlossen ist: „Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges usf., überhaupt jedes körperlichen Teils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichsein der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird – und eine andere Sphäre der im Geiste entsprun-

⁶⁵ A. a. O. 320 (§ 390). – Vgl. zur Ergänzung der Gesamtthematik: M. Wolff, Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389 (Frankfurt am Main 1992).

⁶⁶ Und Empfindung ist zuerst Empfindung der Leiblichkeit, wie Hegel ausführt in seinen Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter, hg. von F. Hesppe und B. Tuschling. Reihe: G. W. F. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte, Band 13 (Hamburg 1994) 74, wo Hegel auf § 401 der *Enzyklopädie* Bezug nimmt.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Sein* (1832), neu hg. von H.-J. Gawoll, mit einer Einleitung von F. Hogemann und W. Jaeschke (Hamburg 1990) 72. (Auf die Seitenzahlen der Gesammelten Werke Hegels (GW) wird in Klammern – mit Ausnahme der *Enzyklopädie* – verwiesen: hier GW XXI, 69.)

⁶⁸ Vgl. a. a. O. 102–104 (GW XXI, 96–98) und 109–111 (GW XXI, 102–104).

genen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die um als gefundene zu sein, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden.“⁶⁹ Der empfundene Leib wird also zur Schnittstelle zwischen Körperlichkeit und Geistigkeit, zwischen rein physischer Manifestation (was an Kants Konzeption erinnert) und reflexivem Verstehen und Deuten (was sehr entfernte Verwandtschaft mit Fichtes Gedanken der Selbstsetzung des Subjekts im Raum durch die Vernunft aufweist). Aufgrund dieser Doppelstruktur entspricht dem System der Sinne ein System des Leibes bzw. seiner Organe, deren Angepaßtheit an ihre Funktionen Hegel besonders hervorhebt.⁷⁰ Das damit so bedeutungsvoll gewordene Empfinden wird deshalb von Hegel als „das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit“⁷¹ bestimmt. Die Leiblichkeit als Wirklichkeit der Seele ist demnach zugleich die Individualität des Geistes⁷², worin die beiden Grundfunktionen bzw. -bedeutungen des Leibes bei Hegel angeeignet sind, die beide trotz der in ihnen enthaltenen positiven Aussagen einen negativen, wenigstens einschränkenden Charakter besitzen: Ohne Leiblichkeit kann nicht von der Wirklichkeit der Seele gesprochen werden, d. h. das Sein der natürlichen Seele muß als ihre Leiblichkeit bestimmt werden – seelenlose Körperlichkeit ist somit im Gegensatz zur körper- und leiblosen Seele wohl möglich, während letztere ein bloßes Konstrukt bleiben muß.⁷³ Zugleich zeigt sich hieran eine gewisse Defizienz der nur individuellen Geistigkeit, indem diese eben an das einzelne Auftreten gebunden ist und sich so notwendig von der höchsten Stufe des Geistes, nämlich dem absoluten Geist, unterscheidet, dem keine Schranken mehr anhaften, also auch keine der Leiblichkeit, Persönlichkeit oder Individualität.⁷⁴

Aufgrund der großen Bedeutung, die das Empfinden in einem solchen Leib-Seele-Konzept gewinnt, fordert Hegel die Etablierung einer eigenen Wissenschaft, die das „System des inneren Empfindens in seiner sich verleiblichenden Besonderung“⁷⁵

⁶⁹ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, 326–327 (§ 401).

⁷⁰ Vgl. a. a. O. 327 (§ 401).

⁷¹ A. a. O. 327 (§ 401).

⁷² Dieser Individualität kommt auch in der *Phänomenologie des Geistes* große Bedeutung zu, indem in ihr durch das Wagen und Einsetzen des eigenen leiblichen Lebens eine Grundlage der Freiheit geschaffen werden kann, die für die aus der Relation von Herr und Knecht hervorgehende Individualität und für das daraus resultierende Selbstbewußtsein unverzichtbar ist. (Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen (Hamburg 1988) 130–132 (GW IX, 110–112).)

⁷³ Hegel wendet sich mit dieser Konzeption wieder dem von Descartes aufgeworfenen Dualismus von Leib und Seele zu. Indem er dabei den seelischen Bereich noch nicht dem Denken einordnet, gelingt es ihm, sowohl einen Widerspruch mit Kants Paralogismusanalyse zu vermeiden als auch diese Dualität durch die insgesamt niedrigstufige Stellung ihrer Glieder innerhalb des Gesamtsystems des Wissens in eine höhere (Denk-)Einheit aufzulösen. – Außerdem zeigt sich in Hegels Behauptung der notwendigen Leibgebundenheit der Seele und der zugrundeliegenden These von der Leiblichkeit als Wirklichkeit der Seele eine Wiederaufnahme aristotelischen Gedankenguts in das Hegelsche Schaffen. (Vgl. Aristoteles, *De anima*, 411 b, 413 a, 414 b.)

⁷⁴ In dieser Überindividualität ihres höchsten Punktes oder ihrer höchsten Ebene stimmen übrigens fast alle transzendental-idealistischen Systeme überein, man denke nur an Kants Konzeption der transzendentalen Apperzeption, an Fichtes absolutes Ich oder auch an Husserls Gedanken des transzendentalen Ego oder Ur-Ich.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, 327 (§ 401).

abhandelt, also einer psychischen Physiologie.⁷⁶ Eine solche Wissenschaft, die sich sowohl von der herkömmlichen (rationalen) Psychologie als auch von rein physikalischen Untersuchungen unterscheidet, wäre der Aufklärung und Aufdeckung der bisher nur angenommenen Bezüge zwischen seelischem Vorgehen und leiblicher Manifestation desselben gewidmet.⁷⁷ Denn Hegel geht davon aus, daß „die Eingeweide und Organe [...] in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet [werden], aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung“⁷⁸. Obwohl Hegel eine solche psychische Physiologie als eigene Disziplin fordert, hat er sie allerdings doch nicht selbst ausgeführt.

Festzuhalten bleibt also die notwendige Kopplung von Leiblichkeit und Wirklichkeit der Seele auf der einen Seite sowie von Leiblichkeit und geistiger Individualität auf der anderen.⁷⁹ Sofern die Leiblichkeit das besondere Sein der Seele darstellt, bildet sie zugleich eine Schranke für die Seele, denn die unmittelbare Leiblichkeit ist eine „besondere Möglichkeit (– eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems) für einen bestimmten Zweck“⁸⁰. Die Bedingung der Wirklichkeit der Seele ist also notwendig mit ihrer Beschränkung verbunden. Zugleich ist diese Beschränkung wiederum die notwendige Bedingung für die Individualität des Subjekts: „Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit ein einzelnes Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die Äußerlichkeit als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht.“⁸¹ Diese durch den Leib gegebene Äußerlichkeit der Seele zeigt, daß Seele und Leib sich gegenseitig beschränken – der Leib wird zum Zeichen für die Seele, die Seele wird zum sinnverleihenden Inhalt des Leibes –, so daß beide nichts Absolutes sein können, sondern durch ihre Zugehörigkeit zur Individualitätsstufe sowohl die Ich- als auch die Geistsphäre verfehlen, ohne daß sie deshalb überflüssig wären: Leib und Seele gehören zum enzyklopädischen Geistesystem Hegels und bilden einen unverzichtbaren Bestandteil auf dem Weg zu dem von allen Schranken freien Denken des Denkens selbst, in dem sich alle Beschrän-

⁷⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, 76–87; zur Gemeinschaft der Seele mit dem Körper siehe auch 25–30.

⁷⁷ Vgl. hierzu sowie zur Behandlung der einzelnen Sinne durch Hegel I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387–482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1970) 51–65.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, 328 (§ 401). – Mit dieser Hervorhebung eines je eigenen Zusammenhangs zwischen bestimmten Organen auf der einen und besonderen seelischen Empfindungen auf der anderen Seite findet sich schon bei Hegel ein Gedanke, der auch bei Schopenhauer begegnen wird, der ebenfalls bestimmten Organen einzelne Willensregungen zuschreibt, die sich in ihnen manifestieren. (Vgl. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in: A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Band I, hg. von L. Lütkehaus (Zürich 1988) 162.)

⁷⁹ Wie notwendig und bedeutungsvoll diese Verbindungen sind, zeigt sich insbesondere dann, wenn sie fehlen, wie beim Wahnsinn (vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, 338–339 (§§ 408–409)), oder dann, wenn sie eine besonders gelungene Verknüpfung eingehen, wie etwa bei der Gewohnheit als Geschicklichkeit (vgl. a. a. O. 341 (§ 410)).

⁸⁰ A. a. O. 341 (§ 410).

⁸¹ A. a. O. 342 (§ 411).

kungen und vorgelagerten Stufen in Momente auflösen, die in diesem höchsten Denken aufgehoben sind.⁸²

Auf den in der *Enzyklopädie* hervorgehobenen Zeichencharakter des Leibes geht Hegel bereits in der *Phänomenologie des Geistes* ein, in der er den Leib als vom Individuum hervorgebrachten Selbstaussdruck versteht, „zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen gibt, was es in dem Sinne ist, daß es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet“⁸³. Außer den aus der *Enzyklopädie* bekannten Verbindungslinien zwischen Leib, Individualität und Zeichen betont Hegel in der *Phänomenologie* somit den Charakter des Leibes als Sitz der Taten und Handlungen des Individuums; mittels des Leibes wird das Innere der Seele auch nach außen hin, d. h. im Raum, sichtbar. Diese Beziehung zwischen Leiblichkeit und Räumlichkeit weist eine gewisse Parallelität zu Fichtes Bestimmung des Leibes als (Selbst-)Orientierungspunkt auf. Anders als bei Fichte ist der Leib bei Hegel jedoch nicht nur ein räumliches Orientierungszentrum, sondern auch das äußere Sichtbarwerden des Inneren des Individuums; nicht die von Fichte hervorgehobene Differenz von Selbst und Objekt mit ihren jeweiligen Setzungen steht im Mittelpunkt, sondern die andere – schon aus Kants System in ihrer Bedeutsamkeit bekannte – für das Denken notwendige Unterscheidung von Innen und Außen. In dieser leiblichen Äußerlichkeit gewinnt die Tätigkeit des Individuums Festigkeit; sie manifestiert sich im Äußeren, erreicht damit eine gewisse Unabhängigkeit vom hervorbringenden Individuum und wird zum Tun. Dieses Tun ist damit das auch Anderen zugängliche Innere des Individuums, das zwar in Äußerlichkeit transformiert wurde, aber damit seinen Grundcharakter und sein Eigenwesen nicht verliert.⁸⁴ Deshalb kann Hegel schlußfolgern: „Das wahre Sein des Menschen ist [...] seine Tat; [...]“⁸⁵ Und diese Tat ist eben notwendig an die Verknüpfung von Leiblichkeit und Individualität gebunden, denn diese muß sich in der Tat ausdrücken, um überhaupt zu bestehen; da die Tat der Äußerlichkeit bedarf, um auch für den Anderen, d. h. um objektiv zu sein, ist sie auf die Leiblichkeit angewiesen. Der Leib jedoch determiniert nicht die Tat, sondern er bildet die Ausdrucksfläche der äußeren Wirkungen der geistigen Individualität. Das Leibliche, worin sich die Individualität als Ursache dokumentiert, „ist das Organ, aber nicht des Tuns gegen die äußere Wirklichkeit, sondern des Tuns des selbstbewußten Wesens in sich selbst, nach außen nur gegen seinen Körper; [...]“⁸⁶. Durch die Leiblichkeit wird die Individualität, wird die Seele – und dieser Gedanke ist durch die *Enzyklopädie* vertraut – zur äußeren Objektivität, zur Realität, was auch durch die *Wissenschaft der Logik* hervorgehoben wird.⁸⁷

Insgesamt bietet die Hegelsche Leibtheorie also eine gewisse Schwerpunktverlagerung im Vergleich mit Fichte und Kant, ohne daß die von ihnen angelegte

⁸² Vgl. J. van der Meulen, Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist, in: Hegel-Studien 2 (1963) 252.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, 207 (GW IX, 172).

⁸⁴ Vgl. a. a. O. 208 (GW IX, 173).

⁸⁵ A. a. O. 215 (GW IX, 178).

⁸⁶ A. a. O. 217 (GW IX, 180).

⁸⁷ Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Begriff* (1816), neu hg. von H.-J. Gawoll, mit einer Einleitung von F. Hogemann (Hamburg 1994) 217 (GW XII, 183).

Grundtendenz der Leibthematik fundamental modifiziert oder gar aufgehoben würde: Hegel kennzeichnet die Leiblichkeit als wirkliches Sein der Seele und als Ausdruck der Individualität, d. h. der Leib ist ihm die für die Wirklichkeit der Seele und des Inneren des Individuums erforderliche Äußerlichkeit, die psychische Empfindungen objektiv abbildet. Diese verleiblichte Seele ist aufgrund ihrer Beschränktheit weder Ich noch Geist, sondern bildet eine Stufe im Aufstieg zu ihnen.⁸⁸ – Die schon von Kant in Verbindung mit der Leiblichkeit thematisierte Leib-Seele-Differenz wird von Hegel zu einer sehr speziellen, die Kantische Paralogismusuntersuchung berücksichtigenden Leib-Seele-Einheit, die allerdings gewissen systematischen Einschränkungen unterworfen bleibt. Wie bei Fichte ist auch für Hegel der Leib ein verbindendes Unterscheidungskriterium zwischen Selbst bzw. Individualität auf der einen und Objektivität auf der anderen Seite; allerdings ermöglicht bei ihm der Leib keine Selbstsetzung im Raum durch Vernunft, sondern nur eine für den Geist zufällige Gestalt, die jedoch für die (intersubjektive) Erkenntnis der vorgeistigen Individualität erforderlich ist, die wiederum einen unverzichtbaren Bestandteil des Weges zum sich selbst denkenden Geist darstellt. Die schon bei Fichte vorhandene Betonung der Beziehung zwischen Leiblichkeit und sinnlicher Äußerlichkeit wird von Hegel beibehalten, obgleich in ihrer Bedeutung relativiert – ein Vorgehen, das ebenfalls von Fichte her vertraut ist, wenn dessen Sittlichkeits- und Morallehre sowie die eher leibkritischen Versionen der Wissenschaftslehre, also nicht die *Wissenschaftslehre nova methodo*, herangezogen werden. Hegel verbindet so Kants und Fichtes Ansätze, um beide in bezug auf Äußerlichkeit und Individualität zu präzisieren.

4. Der Leib als Abbild des Geistigen bei Schelling

Schellings Theorie der Leiblichkeit soll hier nicht durch alle Entwicklungsstufen seiner Philosophie hindurch verfolgt⁸⁹, sondern insbesondere anhand seiner Ausführungen dazu in den *Weltaltern* in ihren Grundzügen betrachtet werden. Diese Texte zeigen in ihrer religiös-mythischen Anlage deutlich diejenigen Aspekte der Schellingschen Leibtheorie, die sich von den bislang untersuchten Überlegungen

⁸⁸ Dem Konnex von Geist und Körper auf der einen sowie von Seele und Leib auf der anderen Seite geht auch I. P. V. Troxler in seinem Werk *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik*, hg. von H. R. Schweizer (Hamburg 1985) nach – hier liegen also (obgleich nicht ganz neue) Einteilungskriterien vor, die der Philosophie zu Beginn des 19. Jahrhunderts geläufig waren. – In diesem Zusammenhang sei auch auf F. E. D. Schleiermachers Auseinandersetzung mit Geist, Leib und Seele verwiesen, wie sie sichtbar wird in seinen Werken. Auswahl in 4 Bänden, hg. von O. Braun und J. Bauer (Aalen 1967) Band II, 431 und 533; Band III, 445–447; Band IV, 409, um nur einige Stellen anzugeben.

⁸⁹ Zur Thematik der Leiblichkeit in Schellings früherer Philosophie kann beispielsweise herangezogen werden: F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Band III: 1804–1806 (Frankfurt am Main ²1995) 227–236, wo besonders das Verhältnis von Leib und Seele erörtert wird, so daß Schelling hier noch eher in den Rahmen der anderen Leibtheorien einzuordnen ist. Hierbei bestimmt er das wahre Wesen der Dinge als das Identische von Leib und Seele und leitet die Materie als den allgemeinen Leib der Dinge ab, wodurch sich eine gewisse Ähnlichkeit zu Kants physikalischer Körperlehre ergibt.

bei Kant, Fichte und Hegel unterscheiden, indem sie eine quasi religiöse Dimension des Leiblich-Sinnlichen vorstellig machen, die die Leiblichkeit nicht nur als Abbild des Geistigen und als dessen Gegenstück begreift, sondern in einer völlig neuen Erhebung des Leiblichen dieses als Ziel der Wege Gottes postuliert. Das Leibliche ist damit nicht mehr wie bei Kant, Fichte und Hegel eine Stufe innerhalb eines Gesamtsystems, die zwar notwendig ist, aber innerhalb einer Aufstiegsbewegung (zur transzendentalen Erkenntnis, zur wahren Moralität oder zum Denken des Denkens) positiv aufgehoben wird, sondern es erlangt eine eigene teleologische und theologische Funktion. Diese extreme Aufwertung der Leiblichkeit läßt Schellings Ansatz aus dem Rahmen der sogenannten ‚idealistischen‘ Systeme ausbrechen, ohne daß Schelling deshalb das all diesen Systemen gemeinsame Grundanliegen einer wissenschaftlichen Philosophie aufgegeben hätte – gerade durch Klärung der ersten und scheinbar selbstverständlichen wie auch der oft unbeachteten Mittel- und Zwischenbegriffe glaubt er, diesem Anliegen näher zu kommen.⁹⁰ Seine so andersgeartete Fassung des Wesens der Leiblichkeit und seine völlig verschiedene Bewertung dieses Phänomens heben Schelling also nicht gänzlich aus dem Rahmen eines transzendental-idealistischen Philosophierens, wohl aber geben sie diesem eine ganz neue Richtung.⁹¹

In seiner Weltalterphilosophie nimmt Schelling drei Weltalter an, die das Verhältnis der drei Zeitstufen in ihrer Geschichtlichkeit zu Gott untersuchen bzw. untersuchen sollten, da der zweite und dritte Teil jeweils nur fragmentarisch vorliegen. Das erste Weltalter, das der Vergangenheit, ist dasjenige, in dem noch alles in Gott ist – hier wird der neue Sinn sichtbar, in dem Schellings Philosophie als Identitätsphilosophie zu begreifen ist: Es geht nicht mehr nur um einen Aufstieg zum Geist in einem sich immer weiter vereinigenden Prozeß, in dem Natur und Geist, Sein und Seiendes in ihrer Einheit gedacht werden, sondern diese Einheit des nun nicht mehr Gegensätzlichen, sondern Indifferenten bildet bereits den Ausgang der Denkbewegung. Aus dem diesem Zeitalter der Vergangenheit zugehörigen und es erst ermöglichenden Urwesen gehen zwei gegenläufige Kräfte hervor, die aus einem tatenlos ruhenden Zustand Welt und Weltbewegungen ausgehen lassen, an deren Ende die gegenwärtige Welt mitsamt ihrer Geschichte steht – das Thema und der Inhalt des zweiten Weltalters, das der Gegenwart. An das zweite schließt sich noch das dritte Weltalter der Zukunft an, das die Rückkehr der Welt zu Gott bzw. in das Urwesen als dem Wesen, das über Gott und das die Gottheit in Gott ist, thematisieren sollte, so daß der mit dem ersten Weltalter anhebende Kreis des Seins hätte geschlossen werden können.

Diese Rückkehr zu Gott kann nicht bedeuten, daß die Dinge aufhören zu beste-

⁹⁰ Vgl. F. W. J. Schelling, Die Weltalter, in: Ders.: Ausgewählte Schriften. Band IV: 1807–1834 (Frankfurt am Main ² 1995) 255–257.

⁹¹ Diese neue Richtung findet allerdings weder innerhalb noch außerhalb des Schellingschen Werkes eine echte Fortsetzung – darauf, daß sie auch nicht auf Vorläuferpositionen zurückgreifen kann, wurde bereits verwiesen. Zwar behandelt Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* die Menschwerdung Christi (vgl. F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling (Stuttgart/Augsburg 1858) Band IV der zweiten Abteilung, 153, 156–159 und 176), aber eine eigene Auseinandersetzung mit der Leibthematik fehlt hier ebenso wie ein originärer Leibbegriff.

hen, um ihr Sein zu verlieren, denn dies machte die gesamte Weltaltergeschichte und die in ihr aufgewiesene Entwicklung von der Indifferenz zur Weltgeschichte überflüssig. Es würde bedeuten, daß die beiden gegenläufigen, aus dem Urwesen hervorgehenden Prinzipien des Realen und des Idealen, der Egoität und der Liebe umsonst wirksam geworden wären, da die Ergebnisse ihres Wirkens wieder im Nichts versanken. So wie die beiden Prinzipien nur gemeinsam gedacht werden können, so können sie auch nicht sinnvoll als solche vorgestellt werden, deren Produkte nur einem launischen Augenblickszufall entspringen, um genausogut wieder nicht sein zu können. Ähnlich wie eine aufsteigende Denkbewegung nicht frühere Denkinhalte überflüssig macht, sondern im höheren Wissen aufhebt und eventuell modifiziert, so wird auch die gegenwärtige Welt mit ihren Dingen bei einer zukünftigen Rückkehr in Gott nicht einfach vernichtet, sondern in diesen Zustand bei Gott aufgehoben und darin transformiert: „[...] nach völlig geschehener Entfaltung kann die nunmehr ganz als vergangen gesetzte contraction wieder völlig frey wirken. Nachdem also das Seyn aufs höchste entfaltet und durch die Zeit auseinandergesetzt ist, tritt die contrahirende Kraft als tragende Vergangenheit in ihre volle Rechte, und die letzte Wirkung, durch welche der ganze Prozeß sich schließt, ist diese, daß sie nochmals das Entfaltete (ohne es zurücknehmen zu können) als Eins setzend oder zusammenfassend, die Simultaneität zwischen allem Gewordenen hervorbringt, so daß die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammen leben und in concentrischer Stellung, [...], um Einen Mittelpunkt versammelt sind.“⁹²

Zu den Dingen, die auch im zukünftigen Weltalter in Gott und für ihn ihren Sinn behalten, wenngleich modifizieren werden, gehört für Schelling in herausgehobener Weise der Leib, der damit eine religiös-mythische Aufwertung erfährt, die so noch in keinem der anderen behandelten Leibkonzepte begegnete.⁹³ Diese exponierte Stellung der Leiblichkeit betont Schelling besonders in einem Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs *Clara*, der nach M. Schröter (auf K. F. A. Schelling sich berufend) als Teil der Weiterentwicklung der Weltaltergedanken angesehen werden darf und sich inhaltlich dem Plan der Entwicklung des Weltalters der Zukunft einordnet.⁹⁴ Dort schreibt Schelling: „Unmöglich ist es, zu glauben, daß diese ganze körperliche Natur aus dem Nichts gezogen worden sey, um einst auf ewig ins Nichts zurückzugehen, und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sey. Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen, ist [sie] die Fülle der Vollkommenheit. Unserem Herzen genügt das bloße Geistesleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt; unsre Gedanken stehen nur bey der letzten Einheit still; dem getrennten Leben muß das vereinigte folgen. Die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Äußerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der

⁹² F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, 299.

⁹³ Vgl. hierzu H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus* (Düsseldorf 1954) 285–425; zum Leib insbesondere 409–412.

⁹⁴ Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. von M. Schröter (München 1966) XI.

körperlichen Darstellung, und jeder von einem Ideal Entbrannte es in leiblich-sichtbarer Gestalt offenbaren oder finden will: so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommene Leibliche als Abglanz und Gegenbild des vollkommen Geistigen.“⁹⁵

Aus diesen wenigen Sätzen Schellings ergeben sich mannigfaltige Bezüge zu den anderen untersuchten Leibtheorien sowie inhaltlich eindeutige Aussagen zu seinem eigenen, neuartigen Verständnis der Leiblichkeit. Zunächst geht Schelling – wie Kant – von einem engen Konnex zwischen Körperlichkeit und Natur aus; Körper sind physische Erscheinungen, und als besonderer Körper gehört auch der Leib zum Bereich der Natur. Doch abgesehen von dieser sehr allgemeinen Parallele zu Kant wendet sich Schelling mit seiner den Leib in seiner Bedeutung stark aufwertenden und ihm einen religiösen, ja fast absoluten Sinn unterlegenden Theorie der Leiblichkeit sowohl von Fichte als auch insbesondere von Hegel ab. Den Leib nur als Orientierungspunkt zu fassen, bedeutet für Schelling eine Verkennung der wahren Relevanz der Leibdimension hinsichtlich der angestrebten letzten Realität, die eine Stufenordnung von Leiblichkeit bzw. Sinnlichkeit auf einer untergeordneten und Moralität bzw. Sittlichkeit auf einer übergeordneten Ebene unbedingt ausschließt. Hier erweist sich schon die gegenüber Hegel noch deutlicher werdende neue Position Schellings, die mit der Vollkommenheit des Leibes eine Gleichwertigkeit von Leib und Geist vertritt. Während Hegel zwar nachdrücklich auf die besondere Relevanz des Leibes als Wirklichkeit der Seele verweist, worin ihm der Sinn der Leiblichkeit zu liegen scheint, lehnt er doch gerade eine adäquate Stellung zwischen Leib und Geist ab, indem die Gestalt für den Geist nur etwas Zufälliges ist. Wo Hegel also den Leib als Sein der Seele und als Ausdruck der Individualität nur als eine aufzuhebende Stufe auf dem Weg zum absoluten – weder leiblich-wirklichen noch mehr individuellen – Geist begreift, geht Schelling zu der gegensätzlichen Annahme einer völligen Gleichwertigkeit zwischen Leib und Geist über, die sich beide nach seiner Vorstellung gegenseitig abbilden.⁹⁶ Das Streben der Seele und ebenso das Streben Gottes finden keine Ruhe in einer nur gedachten Geistigkeit, sondern sie fordern Äußerlichkeit und damit Körperlichkeit; erst in der Einheit beider ist ein idealer Zustand erreicht, durch den der Kreis des Seins geschlossen werden kann, der mit dem Sein im Urwesen begann und mit dem (veränderten, weil anschaulich und wirklich gewordenen) Sein in Gott enden wird.⁹⁷ Wie für Hegel ist auch für Schelling der Leib eine besondere Realität – jedoch nicht mehr die der Seele, die

⁹⁵ A. a. O. 273–274.

⁹⁶ In dieser Abbildfunktion scheinen Gedanken aus Schellings Freiheitsschrift ihre Fortsetzung zu finden, die davon ausging, daß sich in Gott eine innere, reflexive Vorstellung erzeuge, durch die dieser sich selbst in seinem Ebenbild erblicke. In dieser Vorstellung ist Gott in sich selbst verwirklicht; sie ist der in Gott gezeugte Gott. Diese Vorstellung ist aber zugleich der Verstand, der freischaffender und allmächtiger Wille wird. (Vgl. F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, mit Einleitung und Anmerkungen von H. Fuhrmans (Stuttgart 1991) 73–74 (SW VII, 360–361).) – Schon in der Freiheitsschrift nimmt Schelling also ein Wechsel- und Abbildungsverhältnis zwischen Leib und Geist an, durch das Gott seine Verwirklichung wenigstens gegenwärtig erfährt. – In der Betonung der Verbindung von Vorstellung und Wille scheinen außerdem Grundannahmen Schopenhauers zumindest ansatzweise vorweggenommen.

⁹⁷ Im gegenwärtigen Lebensmoment verbinden sich Leibliches und Geistiges also, wodurch das Urwesen selbst als uranfängliches Wesen der Lauterkeit eine Modifikation in Richtung auf ein gemildertes Lichtwesen erfährt, wobei folgendes gilt: „Also fallen Seyn und Seyendes, Leibliches und Geistiges hier ganz in

aufgehoben wird in der Geschichte des Denkens, sondern die der vollkommenen Geistigkeit.

Hierbei greift Schelling nicht zufällig ein sein Denken bestimmendes Bild und ein insbesondere in seinen frühen Schriften präses Thema auf, nämlich das der Kunst und des Künstlertums. Zu nennen ist hierbei vor allem sein *System des transzendenten Idealismus*, das ja mit einer Kunsttheorie schließt, durch die das ganze System seine Vollendung erlangt, weil in ihr Theorie und Praxis sowie Natur und Freiheit vereinigt und synthetisch überformt werden. Erst in der Philosophie der Kunst bringt sich die Philosophie selbst vor die Frage nach ihrem Grund. Die Kunst wird zu einem Organon der Philosophie – allerdings zu einem Organon, das einen Eigeninhalt und ein Eigenwesen aufweist.⁹⁸ Während im *System des transzendenten Idealismus* der Kunst selbst noch vereinigende Kraft zukommt, nimmt Schelling die Wucht dieses Gedankens später zurück, indem er Künstlertum und Kunst nur noch zur Verbildlichung und zu Analogiezwecken gebraucht, die den eigentlichen Hauptgedanken der Notwendigkeit der Realität des Geistigen im äußerlich Leiblichen nur greiflicher, nachvollziehbarer machen sollen. Die Kunst ist nicht mehr der Gipfel und Vereinigungspunkt aller Philosophie, doch sie dient der Veranschaulichung der letzten Gedanken der Philosophie, bevor sie mit in den Zustand der All-Identität eintritt, um die verlorene Indifferenz auf einer neuen Ebene wiederzufinden.

Wenn also das Ziel aller Sehnsucht das vollkommen Leibliche als Abglanz und Gegenbild des vollkommen Geistigen ist⁹⁹, so liegt in diesem Leiblich-Geistigen der Schlüssel zum Weltalter der Zukunft, in dem alles zurückkehrt zu Gott. In dieser Abbildung des Geistes und seiner Nebenordnung neben das Geistige offenbart sich der eigentliche Sinn des Leiblichen bei Schelling. Hieran schließt sich die religiös-mythische Dimension desselben unmittelbar an, indem der höchste Endzweck der Schöpfung in der sichtbar-leiblichen Verwirklichung Gottes gesehen wird: „Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figürlich und in leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist [...] Ziel der Wege Gottes, der sich selbst auch räumlich [...] wie zeitlich offenbaren will.“¹⁰⁰ Das letzte Ziel liegt also in dieser Verwirklichung

Eins. Sie verhalten sich nicht wie zwey Wesenheiten, sondern nur wie die zwey verschiedenen Ansichten Einer und derselben Wesenheit.“ (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, 244.)

⁹⁸ Vgl. F. W. J. Schelling, *System des transzendenten Idealismus*, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften*. Band I: 1794–1800 (Frankfurt am Main 2 1995) 680–695.

⁹⁹ Auf den menschlichen Leib geht Schelling in seiner Konkrektion in den *Weltaltern* also nicht mehr so ein wie noch in seiner *Freiheitsschrift*, in der er den der individuellen Korporation in der ersten Schöpfung bereits vorausgegangenen Wahlakt betonte, folglich das mit der Leiblichkeit verbundene Freiheitsmoment. (Vgl. F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 104–105 (SW VII, 386–388).)

¹⁰⁰ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling (Stuttgart/Augsburg 1856–1861) Band VI der ersten Abteilung, 325. – Hierbei muß allerdings beachtet werden, daß dieses Ziel der Menschwerdung Gottes nur in bezug auf das gegenwärtige Zeitalter seinen Sinn gewinnt, denn im Weltalter der Zukunft geht diese nach außen getretene Verleiblichung Gottes wieder zurück in Gott selbst, d. h. das Ziel der Gegenwart wird dann zum *Bestandteil* des Seins in Gott. Indem die Leiblichkeit aber auf diese Weise den Abschluß des Weltalters der Gegenwart bildet, meint sie auch den Umschlags- und Übergangspunkt in die und für die Zukunft. Gerade in dieser Funktion kommt dem Leiblichen als Pendant zum Geistigen wahrhaft zukunftsweisende Bedeutung zu; obwohl sie nicht das letzte Ziel innerhalb des zeitlichen Seins-

Gottes durch die Leiblichkeit als Abbild des Geistigen. – Im Gegensatz zur systematischen Funktion des Leibes bei Kant, Fichte und Hegel geht Schelling auf eine andere Ebene über, die eine religiös-geistige, ja fast schon geistliche Funktion zum Ausdruck bringt. Indem Schelling auch auf dieser Ebene Einheit intendiert – obzwar nicht mehr die von Natur und Transzendentalität –, bleibt seine Philosophie auch in dieser Spätphase noch Identitätsphilosophie.

5. Der Leib als Objektivität des Willens bei Schopenhauer

Eine ganz andere Leibtheorie als die religiös-geistige bei Schelling findet sich im Werk Schopenhauers; bei ihm scheinen die verschiedenen Aspekte der Leiblichkeit, die bei Kant, Fichte und Hegel begegneten, vereinigt und zu einer nochmals überformenden Synthese verbunden, die es ermöglicht, dem Leib eine Zentralstellung innerhalb des Gesamtsystems zuzuweisen, so daß er als lediglich mittelstufiges Erkenntnisphänomen aufgehoben wird zu einer höchsten Bedingung der Weltkenntnis überhaupt.¹⁰¹

Die ausführlichsten Überlegungen Schopenhauers zum Leib finden sich in der *Welt als Wille und Vorstellung*, so daß dieser Text hier zur Grundlage gemacht werden soll, die durch andere Schriften ergänzt werden kann. – Schopenhauer entwickelt seine Gedanken zur Leiblichkeit zunächst im Ausgang von einem allgemeinverständlichen, quasi natürlichen Standpunkt, der in seinen Inhalten große Nähe zur Leibposition Kants aufweist. Das Subjekt ist ihm der Träger der Welt und damit die Bedingung alles Erscheinenden, d. h. aller Objekte, zu denen – auf dieser ersten Zugangsebene – auch der Leib zu zählen ist, da auch er dem Bereich der Vorstellungen angehört: „Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist.“¹⁰² Indem der Leib in dieser Weise als Objekt den Formen von Raum und Zeit unterworfen ist, in denen er der Erkenntnis zugänglich wird, unterscheidet er sich vom Subjekt, das diese Formen wohl innerhalb des Erkenntnisprozesses gebraucht, ihnen aber als nur erkennendes nicht selbst unterworfen ist.¹⁰³ Die Parallelität zu Kant liegt hiermit auf der Hand: Der Leib kann als Körper, als physische Erscheinung, erkannt werden, indem er mittels der Erkenntnisformen der Sinnlichkeit und des Verstandes, d. h. mittels Raum, Zeit und Kategorien, in einer synthetischen Begriffserkenntnis zugänglich gemacht wird. Die Bedingung der Möglichkeit solcher Erkenntnis jedoch, die transzendente Apperzeption als höchster Punkt aller Transzendentalphilosophie

kreises ist, so ist sie doch eine notwendige Bedingung für seine Vollendung und damit ein unverzichtbares und zentrales Element des Ganzen.

¹⁰¹ Trotz mancher Gemeinsamkeiten mit anderen idealistischen Positionen kommt dem Schopenhauer-schen Ansatz doch, wie sich zeigen wird, so große Eigenständigkeit zu, daß er nicht als bloße Fortführung Fichtes begriffen werden darf, wie F. Kaulbach dies vorgibt. (Vgl. Leib, Körper, in: J. Ritter und K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band L – Mn, Band V (Basel 1980), Sp. 182.)

¹⁰² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 33.

¹⁰³ Vgl. a. a. O. 34.

überhaupt, kann selbst nicht mehr raumzeitlich gefaßt werden, da sie reines Erkenntnisinstrument und reine Erkenntnisbedingung ist, aber selbst keine körperlich gegebene Erscheinung mehr sein kann.

Gerade in seinem Verständnis der Anschauung und ihres Bereichs unterscheidet sich Schopenhauer jedoch von Kant, wenn er schreibt: „Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung: daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diene. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber.“¹⁰⁴ Ihre Anschaubarkeit durch ein Subjekt macht diese tierischen Leiber zu Objekten und Vorstellungen. Da auch der je eigene Leib als Objekt anschaubar ist und so dem tierischen Leib analog aufgefaßt werden kann und muß, wird er gleichermaßen als Vorstellung begriffen, nämlich als das Objekt, „von dem das Anschauen der Welt in Jedem ausgeht“¹⁰⁵. Doch Schopenhauer bleibt keineswegs bei dieser einseitigen Charakterisierung des Leibes als Vorstellung stehen – der Leib ist ihm nicht nur ein Körper mit raumzeitlichen Implikationen, sondern er wird nicht zuletzt aufgrund seiner Vorstellungs- und Objekthaftigkeit zur unmittelbaren Bedingung, zum Sitz und Ort des Verstandes als dem einzusetzenden Erkenntnisinstrument. Damit der Verstand nämlich arbeiten und einen sicheren Ausgangspunkt zur Anwendung seiner Gesetze, insbesondere des Gesetzes von Ursache und Wirkung, haben kann, bedarf er der durch den Leib gegebenen sinnlichen Empfindungen, mittels derer sowohl andere Objekte als auch die eigene Leibvorstellung erst zugänglich werden können. Schopenhauer kombiniert auf diese Weise die objektive und die subjektive Seite der Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt: der Leib als objektive Bedingung ist mit dem Verstand als subjektiver Bedingung untrennbar verbunden.¹⁰⁶ Doch zuvörderst dieser Bedingungsstatus des Leibes hinsichtlich der besonderen Gegenstände, die nicht dieselbe sekundäre Erkenntnis aufweisen wie andere raumzeitliche Objekte, hebt den Leib über den Objektbereich, von dem seine Betrachtung ausging: „denn durch diese unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als *Objekt* da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; [...]. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anschauliche Vorstellung im Raum, [...] erst mittelbar, durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf die Einwirkung eines seiner Theile auf den anderen erkannt [...]. [...] nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorstellung, d. h. nur im Gehirn, stellt auch der eigene Leib allererst sich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches: [...]“¹⁰⁷ Der Leib ist also kein einfaches, sondern ein auf komplexe Weise gegebenes Objekt, denn schon vor seiner Objekthaftigkeit (durch die er auch begriffen werden kann) ist er

¹⁰⁴ A. a. O. 41.

¹⁰⁵ A. a. O. 50.

¹⁰⁶ Vgl. a. a. O. 51–52.

¹⁰⁷ A. a. O. 52. – Vgl. dazu A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, in: A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Band II, hg. von L. Lütkehaus (Zürich 1988) 15.

unmittelbar gegeben – und damit tritt er sogar als Vorbedingung des Verstandesgebrauchs auf.¹⁰⁸

Gerade daran, daß der Leib in einer Doppelfunktion als Vorstellung und als Objekt auftritt, schließt sich ein weiteres – bereits von Hegel her bekanntes, wenn auch anders bewertetes – Charakteristikum desselben an: nämlich die Individualität des leiblichen Subjekts. Das Erkennen des Subjekts ist vermittelt durch einen Leib, der nur ihm eignet und der dem Verstand als Ausgangspunkt seiner Tätigkeit dient. D. h. die Weiterkenntnis des Verstandes ist durch den Leib vermittelt, wobei dem erkennenden Subjekt sein eigener, Individualität gebender Leib wiederum selbst zum Objekt einer eigenen Erkenntnistätigkeit werden kann.¹⁰⁹ Damit der Leib aber zum Gegenstand einer Objekterkenntnis werden kann, muß ein darauf zielender Entschluß des Subjekts vorausgehen, d. h. eine Willensentscheidung.¹¹⁰ Denn nur der *Wille* gibt dem Subjekt „den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: [...]. Der Willensakt und die Aktion des Leibes [...] sind Eines und das Selbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens.“¹¹¹ Zwischen Leib und Wille besteht somit ein Wechsel- und Umkehrverhältnis; Willens- und Leiberkenntnis sind untrennbar miteinander verbunden und je notwendig aufeinander bezogen, was Schopenhauer folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „[...] der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens.“¹¹² Damit wird der Leib zur Bedingung der Möglichkeit der Willenserkenntnis, d. h. zu einem Bestandteil des transzendentalen

¹⁰⁸ Diese Abhängigkeit des Verstandes von einer empirischen Gegebenheit erscheint als ein spezieller Fall eines schon von Kant in seiner Allgemeinheit behandelten Zusammenhangs: Auch wenn das ‚Ich denke‘ eine intellektuelle Vorstellung ist, die rein dem Denken angehört, so bedarf es doch wiederum einer empirischen Vorstellung, die den Stoff des Denkens abgibt. (Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 423.) Der Leib ist nun eine spezielle empirische Vorstellung, die dadurch, daß sie immer schon und unhinterfragt, eben unmittelbar gegeben ist, dem Denken geradezu natürlich als Anstoß dienen kann.

¹⁰⁹ Vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 150.

¹¹⁰ Vgl. zum Verhältnis von Leib und Wille sowie zum Leib als Objektivität des Willens H. Schöndorf, Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes, 177–191 und 199–217.

¹¹¹ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 151. – Vgl. A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, in: A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Band III: Kleinere Schriften, hg. von L. Lütkehaus (Zürich 1988) 88.

¹¹² A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 152. – Allerdings beinhaltet dieses Verhältnis zwischen Leib und Wille trotz seiner Dopplung und Wechselseitigkeit einen gewissen Vorrang des Willens, indem der Wille nicht (wie der Intellekt) eine Funktion des Leibes ist, sondern nur der Leib seine Funktion. (Vgl. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 248.) Der organische Leib nimmt deshalb eine Mittelstellung zwischen dem Willen und dem Intellekt ein. (Vgl. a. a. O. 580.)

Philosophierens, das Einsicht in die Identität von Leib und Wille gewährt. – Schopenhauer geht solcherart über die von Hegel und Fichte gegebenen Bestimmungen des Leibes hinaus, obwohl sie sich in modifizierter, vor allem hinsichtlich der Bewertung veränderter Form bei ihm wiederfinden: Wie für Hegel ist auch für Schopenhauer der Leib Ausdruck und Mitbedingung der Individualität. Während Hegel jedoch den Leib vorrangig aufgrund dieser Individualität und der mit ihr verbundenen Gestalthaftigkeit der Geistsphäre unterordnet, erblickt Schopenhauer darin, daß der Leib das erkennende Subjekt zu einem Individuum erhebt, ein Positivum. Durch den Aufweis der Doppelstruktur von Leib und Wille hebt er den Leib sogar – ganz im Gegensatz zu Hegel – auf die oberste Erkenntnisebene und in den Bereich der philosophischen Wahrheiten.¹¹³ Gleichermäßen findet sich auch Fichtes Leibbestimmung auf stark veränderte Weise bei Schopenhauer wieder: Der Leib wird bei ihm zum Weltbestandteil, der durch Raum und Zeit geprägt ist, aber damit ermöglicht er nicht nur Selbsterkenntnis und daraus hervorgehend eine Parallelität mit der Objektsetzung, sondern er wird gerade in seiner Doppelstruktur mit dem Willen zur Bedingung und Vermittlungsinstanz der weitaus umfangreicheren, ja allumfassenden Welterkenntnis (durch den Verstand).¹¹⁴

Schopenhauer kann den Leib wegen seiner beiden Seiten der Vorstellung und des Willens als Erscheinung und Objektivität des Willens bestimmen.¹¹⁵ Diesen Gedanken überträgt er in Folge auch auf die einzelnen Teile des Leibes (Zähne, Hände, Füße etc.), die jeweils bestimmten Begehungen und Strebungen des Willens entsprechen und ihnen äußerlich Ausdruck verleihen sollen. Je nach dem spezifischen Individualwillen des Subjekts kommt es deshalb zu unterschiedlichen, besonderen Korporisationsformen.¹¹⁶ – Doch der Leib drückt nicht nur durch sein Erscheinungsbild den Willen aus, er steht auch als äußere Erscheinung in Beziehungen zu den Objekten, wobei sich diese Beziehungen nach dem Satz vom Grunde richten, so daß es der dem Willen dienenden leiblichen Erkenntnis darum zu tun ist, „von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nach[zuge]hen.“¹¹⁷ Mittels des Leibes ist so nach Schopenhauer das ganze Wesen

¹¹³ Vgl. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 154.

¹¹⁴ Im Zuge dieser umfassenden Aussagekraft des Leibes mit seiner Doppelstruktur als Wille und Vorstellung schließt Schopenhauer auch auf eine analoge Struktur der Körperwelt, die sowohl Vorstellung des Subjekts als auch dasjenige ist, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. (Vgl. a. a. O. 157–158.)

¹¹⁵ Vgl. a. a. O. 160–161.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O. 162. – Hierzu sind auch Schopenhauers Ausführungen zum Reiz heranzuziehen: vgl. a. a. O. 169–173 und *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 289 sowie A. Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*, in: A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Band III, hg. von L. Lütkehaus (Zürich 1988) 208: „Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, eben so gut wie in seinen äußeren Aktionen, der Wille das *agens*. [...] Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig ursprünglich; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivierung, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieses Leibes.“

¹¹⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 242. – Vgl. A. Schopenhauer, *Über das Sehnen und die Farben*, in: A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Band III, hg. von L. Lütkehaus (Zürich 1988) 648.

des Menschen Wille und er selbst Erscheinung dieses Willens, die – wie jede Erscheinung – auf der Form des Satzes vom Grund beruht. Sofern der Leib aufgrund dieser Verbundenheit mit dem Willen Objektivierung desselben und Ausgangspunkt von Erkenntnisstreben ist, muß er am Leben erhalten werden und dem Bereich der Notwendigkeit eingeordnet bleiben.¹¹⁸

Zusammenfassend läßt sich nach den gemachten Ausführungen die Bedeutung des Leibes bei Schopenhauer folgendermaßen begreifen: Ausgehend von der natürlich-alltäglichen Einstellung präsentiert sich der Leib zunächst als Objekt unter Objekten, als Vorstellung. Als derart unmittelbare Vorstellung bildet er den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts, wobei speziell diese unmittelbare Leiberkenntnis der Anwendung des Verstandes vorhergeht. Die Welterkenntnis des Verstandes ist also durch den Leib vermittelt, und in einem gesonderten Erkenntnisinteresse kann dem erkennenden Subjekt sein Leib wieder (wie schon am Anfang) zum Objekt (obzwar unter veränderten Vorzeichen) werden. Durch seine Beziehung auf den Leib wird das Subjekt zudem zum Individuum. Von ausgezeichneter Bedeutung ist hierbei die Beziehung zwischen dem Leib und dem Willen, die Schopenhauer so angibt: Der Leib ist der sichtbar gewordene Wille, die Objektivität des Willens; er hat zu den Objekten Beziehungen nach dem Satz vom Grund. Der Wille stellt sich anschaulich als organischer Leib dar, der das Mittelglied zwischen Wille und Intellekt ist. Leibesaktion und Willensakt sind also dasselbe doppelt wahrgenommen, worin beschlossen liegt, daß der Leib die Erscheinung des Willens zum Leben ist.

Bringt man den Leib mit und nach Schopenhauer auf die Formel von der Objektivität des Willens sowie von der Bedingung der Welterkenntnis, so zeigt sich noch einmal, daß das Schopenhauersche Verständnis der Leiblichkeit ihre bei Kant, Fichte und Hegel sichtbar gewordenen Aspekte größtenteils aufnimmt, dabei allerdings überformt und gegenüber den Erstgenannten steigert¹¹⁹ – nicht einbezogen wird von ihm jedoch der allein bei Schelling hervortretende religiös-geistige Sinn der Leiblichkeit. Durch seine Ausgangsposition mit dem Leib als Objekt unter Objekten nähert Schopenhauer sich Kant an, der den Leib als Körper, d. h. als physische Erscheinung, annimmt und ihn so zu einem allgemeinen Bestandteil der Erkenntnis der empirischen Erscheinungswelt macht. Diese Position wird bereits von Fichte dahingehend komplexer gefaßt, daß er den leiblichen Orientierungspunkt im Raum mit zu den Bedingungen der Sinnlichkeit rechnet, woraus sich aufgrund der Selbstsetzung im Raum durch Vernunft eine Scheidung zwischen Selbst und Objekt ergeben kann, deren Reichweite jedoch wegen der nur sekundären Bedeutung der Sinnlichkeit jederzeit eingeschränkt bleibt. Dieser Gedanke Fichtes findet sich bei

¹¹⁸ Vgl. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 406–407 und 517. – Vgl. A. Schopenhauer: *Vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände*, in: A. Schopenhauers Werke in fünf Bänden. Band V: *Parerga und Paralipomena II*, hg. von L. Lütkehaus (Zürich 1988) 276.

¹¹⁹ Hierbei bleibt allerdings anzumerken, daß auch Schopenhauer selbst noch eine derartige Übersteigerung seiner Position erfahren wird. Denn die Bedeutung der Stellung des Leibes wird in der nachidealistischen und auf Schopenhauer folgenden sowie zum Teil fußenden Philosophie noch weiter ausgebaut und vertieft betont – etwa bei Feuerbach, der den Menschen als lebendiges wirkliches Wesen denkt, dem notwendig ein Leib zugehört, der als das wahre Ich, als das Wesen des Menschen selbst begriffen wird, oder besonders bei Nietzsche, bei dem der Leib erkenntnis- und seinskonstituierende Funktion gewinnt.

Schopenhauer in der unmittelbaren Erkenntnis des Leibes wieder, die der Anwendung des Verstandes vorhergeht. (Wie gesehen, teilt Schopenhauer sogar Fichtes Bedenken hinsichtlich des Umfangs der Leiberkenntnis, indem er letztlich – trotz ihres Doppel- und Spiegelverhältnisses – dem Leib den Willen überordnet.) Mit Hegel verbindet Schopenhauer schließlich der von beiden herausgearbeitete Bezug zwischen Leiblichkeit und Individualität, wobei sich hieran allerdings ganz verschiedene Bewertungen anschließen. Indem Schopenhauer folglich dem Leib innerhalb seines Systems eine Zentralstellung als Wille und Vorstellung zugleich sowie als Vermittlung zwischen Intellekt und Wille zuweist, geht er über die anderen hier behandelten Leibkonzepte hinaus und überformt den Leib zu einer Bedingung der Welterkenntnis. – Es läßt sich also – vereinfachend gesprochen – bezogen auf die Thematik der Leiblichkeit von Kant über Fichte und Hegel (mit einer Spezialposition Schellings) bis hin zu Schopenhauer eine Gewichtsverlagerung von einem realistischen Idealismus zu einem idealistischen Realismus konstatieren.

ABSTRACT

The importance of the subject of corporeity is often underestimated in the interpretation of philosophical writings. However it is of increasing relevance in transcendental and idealistic systems from Kant to Schopenhauer, which ascribe a growing significance to the body and its philosophical status and demand. Thereby the following steps can be differentiated: the body as pure substance (Kant), the body as centre in space (Fichte), corporeity as the soul's reality (Hegel), a religious dimension of the phenomenon (Schelling), and the body as objectivity of the will (Schopenhauer). This article gives an outline of this philosophical development and tries to strengthen the independence as well as the inner correlation of the different positions.

Obwohl häufig in ihrer Bedeutsamkeit unterschätzt, läßt sich doch hinsichtlich der Thematik der Leiblichkeit in den philosophischen Systementwürfen von Kant bis Schopenhauer eine sich steigernde Relevanz feststellen, durch die dem Leib eine zunehmend philosophisch bedeutungsvollere Stellung und Aufgabe zukommen. So ergibt sich eine Entwicklung vom Leib als bloßem Körper (Kant) über den Leib als Orientierungspunkt im Raum (Fichte) und der Leiblichkeit als Wirklichkeit der Seele (Hegel) bis hin zur religiösen Dimension der Leiblichkeit (Schelling) und dem Leib als Objektivität des Willens (Schopenhauer). Diese Entwicklung wird im Aufsatz nachgezeichnet, wobei sowohl der innere Zusammenhang als auch die Eigenständigkeit der verschiedenen Positionen zum Ausdruck kommen sollen.