

Anne Reichold / Pascal Delhom (Hg.)

Normativität des Körpers

ALBER PHILOSOPHIE 

Es gibt in der Philosophie eine starke Tendenz, den Bereich der Normativität, sei sie moralisch, sozial oder politisch, von demjenigen des Körpers zu trennen oder zumindest ihr Verhältnis so zu gestalten, dass Normen und Regeln auf den Körper angewendet werden und nicht vom Körper selbst ausgehen. Ausgangspunkt der vorliegenden Aufsätze ist die Beobachtung, dass sowohl der eigene Körper als auch der Körper anderer Menschen nicht primär als physikalischer Körper beschrieben und erlebt wird, sondern handlungsorientierenden oder sogar auffordernden Charakter haben kann. Die Grundfrage nach dem Verhältnis von beschreibbaren Fakten und normativen Bewertungen wird hier zugespitzt auf die Frage danach, inwieweit der menschliche Körper in sich selbst Maßstäbe zum menschlichen Handeln und zu einem Umgang mit Menschen enthält.

Die Herausgeber:

Prof. Dr. Anne Reichold lehrt Philosophie mit dem Schwerpunkt Praktische Philosophie an der Universität Flensburg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Person, Handlungstheorie, Philosophie des Geistes, naturalistische Selbstverständnisse, Bildungsphilosophie.

Dr. Pascal Delhom studierte Philosophie in Genf und Bochum. Er ist akademischer Rat für Philosophie an der Universität Flensburg. Forschungsschwerpunkte: Emmanuel Levinas, Phänomenologie der Verletzung bzw. der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens, Philosophie des Friedens.

Anne Reichold / Pascal Delhom (Hg.)

# Normativität des Körpers

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48460-9

# Inhaltsverzeichnis

|   |           |
|---|-----------|
| <i>Pascal Delhom, Anne Reichold</i>   |           |
| Einleitung . . . . .  | 7         |
| <br>  |           |
| <b>1. Zwischen Körper und Seele . . . . .</b>   | <b>15</b> |
| <i>Michael Spang</i>  |           |
| Der Körper und der Mensch.<br>Körperbegriffe in Platons Symposion . . . . .   | 16        |
| <br>  |           |
| <i>Ralf Stoecker</i>  |           |
| Der menschliche Körper ist das beste Bild<br>der menschlichen Seele . . . . .   | 37        |
| <br>  |           |
| <b>2. Die leibliche Ordnung des Körpers . . . . .</b>   | <b>55</b> |
| <i>Elisabeth List</i>   |           |
| Die Ethik und das Lebendige. Die Frage nach der Normativität<br>des Leibes aus der Sicht einer Theorie des Lebendigen . . . . . | 56        |
| <br>  |           |
| <i>Christina Schües</i>   |           |
| Menschenkinder werden geboren, Dackelwelpen geworfen –<br>Die Normativität der leiblichen Ordnung . . . . .                     | 73        |
| <br>  |           |
| <i>Pascal Delhom</i>  |           |
| Das Erleiden von Verletzungen als leibliche Quelle<br>von Normativität . . . . .  | 96        |

|  |     |
|--|-----|
| <b>3. Der Körper der Anderen</b> . . . . .   | 117 |
| <i>Anne Reichold</i>   |     |
| Die Körper anderer als Quelle ethischer Normativität . . . . .   | 118 |
| <i>Natalie Depraz</i>  |     |
| Zurück zum Ursprung der Einfühlung: von der Inter- zur<br>Hyperästhesie . . . . .                                | 140 |
| <i>Christoph Holzhey</i>   |     |
| Lacans Antigone. Zur Normativität des Lustprinzips und<br>dessen Jenseits . . . . .                              | 164 |
| <br>   |     |
| <b>4. Der Körper im normativen Diskurs</b> . . . . .   | 187 |
| <i>Karl Mertens</i>  |     |
| Die argumentative Rolle des Leibes in der Ethik . . . . .  | 188 |
| <i>Anne Siegetsleitner</i>   |     |
| Wenn der Körper nicht zählt: Schwangerschaft als leiblicher<br>Prozess und die Abtreibungsdebatte . . . . .      | 199 |
| <i>Hauke Brunkhorst</i>  |     |
| Krämerseelen, Bürgerseelen, Folterknechte.<br>Ist eine rechtsstaatlich gehegte Rettungsfolter möglich? . . . . . | 236 |
| <br>   |     |
| <b>Autorinnen und Autoren</b> . . . . .  | 254 |

# Einleitung

*Pascal Delhom, Anne Reichold*

Der Begriff des Körpers ist mehrdeutig. Er umfasst so verschiedene Dinge wie Himmelskörper, geometrische Figuren und den menschlichen Leib. Am Anfang der modernen Philosophie definierte ihn Descartes als *res extensa* und meinte, mit Hilfe dieser Definition auch den menschlichen Körper denken zu können. Allerdings unterscheidet sich unser Körper in vielerlei Hinsicht von den materiellen Objekten, die wir in der Welt betrachten: Er lebt und ist als solcher die Quelle unserer Bewegungen und der Ursprung unserer Erfahrungen. Er ist auch für jeden von uns der eigene Körper und insofern von allen anderen Körpern in der Welt verschieden. Deswegen wird er im Deutschen auch als Leib bezeichnet. Die englische oder die französische Sprache haben allerdings kein entsprechendes Wort und reden deswegen vom »eigenen Körper« oder vom »lebendigen Körper«. Sie markieren dadurch die Spezifität des menschlichen Körpers, ohne zu leugnen, dass es sich doch um einen Körper handelt.

Im vorliegenden Sammelband wird sowohl vom Körper als auch vom Leib die Rede sein. Körperkonzepte aus unterschiedlichen philosophischen Traditionen werden unter der gemeinsamen Fragestellung nach dem Verhältnis von Körper und Normativität zusammengebracht.<sup>1</sup> Sowohl in der Geschichte der Philosophie als auch in unserem alltäglichen Leben haftet dem menschlichen Körper eine gewisse Normativität an. Er ist für uns nie nur das, was er ist, sondern er wird auch immer als etwas betrachtet, das so oder so sein soll, sei es im Sinne einer angenommenen Normalität oder einer moralischen, sozialen oder politischen Normativität. Ausgehend von dieser Feststellung fra-

---

<sup>1</sup> In Februar 2006 haben wir an der Universität Flensburg eine Tagung zum Thema »Körper und Normativität« organisiert. Einige Beiträge des vorliegenden Bandes sind in diesem Rahmen entstanden, andere dagegen gesondert für den Sammelband erarbeitet worden.

gen die hier versammelten Texte, ob der menschliche Körper überhaupt Anlässe oder gar Maßstäbe für diese normative Behandlung und Bewertung bzw. für eine moralische oder soziale Normativität bietet. Kann eine Betrachtung des menschlichen Körpers bei einer reinen Deskription stehen bleiben oder enthält sie bereits Ansätze zur normativen Bewertung? Die metaethische Grundfrage nach dem Verhältnis von deskriptiven Fakten und normativen Bewertungen wird hier zugespitzt auf die Frage danach, inwieweit der menschliche Körper in sich selbst Maßstäbe zum menschlichen Handeln und zu einem Umgang mit Menschen enthält.

Es gibt in der Geschichte der Philosophie eine starke Tendenz, den Bereich der Normativität, sei sie moralisch, sozial oder politisch, von demjenigen des Körpers zu trennen oder zumindest ihr Verhältnis so zu gestalten, dass Normen und Regeln auf den Körper angewendet werden und nicht vom Körper selbst ausgehen.

Von Platon bis Descartes und Kant wird die Seele oder die Vernunft als die Instanz verstanden, der es zusteht zu erkennen oder zu entscheiden, was getan werden soll oder, noch allgemeiner, was sein soll. Und diese Seele oder diese Vernunft wird als nicht körperlich verstanden, wenn auch mit einem Körper verbunden. Dagegen wird der Körper, etwa von Sokrates im *Phaidon*, als das beschrieben, was die Erkenntnis des Wahren, des Guten und des Schönen durch Krankheiten, Leidenschaften, physische Notwendigkeiten verhindert.

In ähnlicher Weise versteht Descartes das Ich als ein denkendes Ding, das als solches keinen Körper hat, auch wenn denken unter anderem wollen, sich vorstellen und fühlen bedeutet. Dagegen ist der Körper ein ausgedehntes Ding, das nicht denkt, sondern zur Welt gehört und zumindest äußerlich nicht von einem Automaten zu unterscheiden ist. In Bezug auf die Beziehung zwischen Körper und Seele geht es Descartes in den *Leidenschaften der Seele* darum auszuarbeiten, wie die Seele, die durch den Körper in Leidenschaft gezogen werden kann, sich selbst und dadurch auch den Körper beherrschen kann.

Noch eindeutiger bedeutet für Kant die Unterscheidung zwischen dem Bereich der Kausalität und dem Reich der Zwecke und der moralischen Pflicht eine Trennung zwischen zwei Welten. Die moralischen Gesetze – und in ähnlicher Weise die politischen Gesetze – werden nur als reine Form verstanden, befreit von allen materiellen, und das heißt inhaltlichen und körperlichen Gegebenheiten und Bedingungen. Die Neukantianerin Christine Korsgaard bezeichnet die Materialisierung



der Welt und die Formalisierung der Vernunft als Revolution der teleologischen Ethikkonzeption etwa des Aristoteles. »The real is no longer the good. For us, reality is something hard, something which resists reason and value, something which is recalcitrant to form.«<sup>2</sup> Irgendwie müssen nun Wert, Pflicht, Verpflichtung mit der Welt in Verbindung gebracht werden. Dies bringt Korsgaard zu Kant. »For it was Kant who completed the revolution, when he said that reason – which is form – isn't in the world, but is something that we impose upon it. The ethics of autonomy is the only one consistent with the metaphysics of the modern world [...].«<sup>3</sup>

Die Frage stellt sich, wie die Normativität einer körperlosen Seele oder einer weltlosen Vernunft zu Handlungen und zu moralisch, sozial oder politisch geregelterm und normiertem Verhalten in der Welt führen kann und soll. Zumindest bei Kant wird der Abgrund zwischen einer reinen Pflicht und der Möglichkeit von erfahrbar freien Handlungen in der Welt als ein zentrales Problem der praktischen Philosophie thematisiert.

Auch muss man sich fragen, wie sich unser Körper, der dem Reich der Kausalität angehört, von reinen weltlichen Phänomenen oder gar von Maschinen unterscheidet. Sowohl Beschreibungen des Körpers und seiner Funktionen etwa in der Enzyklopädie Diderots und D'Alemberts wie auch Automaten-Erzählungen etwa in der fantastischen Literatur des späten 18. und des 19. Jahrhunderts lassen die Grenzen zwischen Körper und Maschine schwinden und doch gleichzeitig spürbar werden.

Als Gegenpol zu dieser einen Grundtendenz des philosophischen Denkens soll hier eine nicht weniger radikale Position erwähnt werden: diejenige Friedrich Nietzsches. Im Kapitel »Von den Verächtern des Körpers« lässt er Zarathustra sprechen: »Ich sagst Du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist – woran Du nicht glauben willst – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.«<sup>4</sup>

Und einige Zeilen weiter heißt es: »Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er. Es

<sup>2</sup> Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, 4.

<sup>3</sup> a. a. O., 5.

<sup>4</sup> Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe, Bd. 4, München 1999, 39.

ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiß denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat?«<sup>5</sup>

Das Selbst, das in der rationalistischen Tradition dem Körper häufig entgegengesetzt wird und durch Vernunft und Selbstbewusstsein bestimmt ist, wird hier körperlich-leiblich gedacht. Die Leidenschaften der Seele, die vom Körper ausgehen und die bei Descartes von einem vernünftigen Willen gelenkt werden können, sind hier selbst Gebieter des Willens. »Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Schmerz!‹ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben *soll* es denken.« »Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Lust!‹ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue – und dazu eben *soll* es denken.«<sup>6</sup>

Nietzsche unterstreicht selbst das »Sollen« im Text seines Zarathustra. Er spricht hiermit ausdrücklich von einer Normativität des Leibes, die erst die Notwendigkeit des Denkens entstehen lässt. Diese Normativität ist mit den Erfahrungen des Schmerzes und der Lust verbunden, nicht als bloße Empfindungen, sondern als Gebieter des Ich.

Aber welche Gebote sind hier diejenigen des Körpers oder des Leibes? Sind es moralische, soziale oder politische Normen oder sind es Gebote jenseits von Gut und Böse, Gebote, die keine andere Normativität haben als diejenige der Behauptung des Leibes selbst? Und sind es Gebote des eigenen Leibes, ohne und wenn nötig gegen die Leiber der anderen? Nach Nietzsche könnte man also fragen, ob sich überhaupt eine moralische, soziale oder politische Normativität aus diesen Geboten entnehmen lässt. Wird der Leib als Quelle von Normativität in die normative Dimension einer leiblichen Vernunft einbezogen oder ersetzt er die Vernunft?

Eine besondere Bedeutung kommt dem Körper auch in der analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zu. Die analytische Ontologie argumentiert in weiten Teilen naturalistisch und anticartesianisch. Insbesondere im Rahmen monistischer, materialistischer oder physikalistischer Ontologien bildet der Körper als naturwissenschaftlich beschreibbare und erklärbare Entität die Grundlage auch geistiger und seelischer Phänomene. Betrachtet man allerdings die Rolle des Körpers in normativen Kontexten, so zeigt sich eine erstaunliche Diskrepanz: In

---

<sup>5</sup> a. a. O. 40.

<sup>6</sup> a. a. O. 40.

ethischen Kontexten verliert die fundierende Bedeutung des Körpers ganz ihre Funktion. Gerade die naturalistischen Konzeptionen des Körpers bilden keine Grundlage für normative oder gar ethische Begründungen. Deutlich wird dies etwa in Analysen zum Begriff der Person. In ontologischer Hinsicht wird die Person als verkörpert gedacht, die ethisch relevanten Bestimmungen allerdings sind Selbstbewusstsein, Rationalität und Erinnerung. Diese ausschließlich mentalen Personbestimmungen sind insbesondere in einigen bio- und medizinethischen Kontexten von großem Einfluss.<sup>7</sup> Der ethische Begriff der Person wird hier in Anschluss an John Locke explizit vom Begriff des Menschen als organisches Lebewesen unterschieden. Hier entsteht ein Dualismus zwischen normativer Personalität, die Grund für die Zuschreibung bestimmter Rechte ist, und deskriptivem Körper, der als solcher normativ irrelevant ist.<sup>8</sup>

Dass eine strikte Unterscheidung zwischen deskriptiv-körperlichen und normativ-vernünftigen Zuschreibungen zum Menschen problematisch ist, zeigen allerdings schon allgemeine Überlegungen zu den Kontexten, in denen normative und insbesondere ethische Fragen überhaupt erst auftreten und relevant werden. Sowohl die alle ethischen Kontexte eröffnende Intersubjektivität und Bezogenheit auf andere als auch die Vorstellung von Personen als Handlungssubjekten ruhen immer schon auf einem körperlich gedachten Subjekt. Eine Form der normativen Bedeutsamkeit des menschlichen Körpers zeigt sich etwa in folgendem Beispiel: Habermas beschreibt in *Zwischen Naturalismus und Religion* lebensgeschichtliche Wurzeln seines Denkens und insbesondere seiner Sensibilisierung auf das Thema der Intersubjektivität und Öffentlichkeit der Vernunft. Über diese Wurzeln seiner Interessen schreibt er: »Zunächst also die frühe Kindheit mit einer Operation unmittelbar nach der Geburt. Ich glaube nicht, dass dieser Eingriff, was nahe läge, mein Vertrauen in die Umwelt nachhaltig erschüttert hat. Aber diese Intervention könnte das Gefühl von Abhängigkeit und den Sinn für die Relevanz des Umgangs *mit Anderen* geweckt haben. [...] Als sich jene Gaumenoperation mit fünf Jahren, also bei inzwischen erwachtem Gedächtnis wiederholte, hat sie das Bewusstsein einer tief reichenden Abhängigkeit des einen vom anderen gewiss verschärft. Jedenfalls hat mich diese Sensibilisierung beim

<sup>7</sup> Singer, Peter: *Practical Ethics*, Cambridge 1993.

<sup>8</sup> Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, II, Kap. 27.

Nachdenken über die soziale Natur des Menschen zu jenen philosophischen Ansätzen hingeführt, die die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes betonen [...].«<sup>9</sup>

Was diese Beschreibung in großer Klarheit zum Ausdruck bringt, ist die Ausgesetztheit des Leibes als Ansatzpunkt der Intersubjektivität. Diese Ausgesetztheit ist keine neutrale Raumzeitlichkeit im Sinne des Physikalismus, sondern eine der existenziellen Abhängigkeit von anderen durch die Notwendigkeit eines medizinischen Eingriffs. Diese Erfahrung der Abhängigkeit und Ausgesetztheit in einen intersubjektiven öffentlichen Raum ist eine zutiefst leibliche. Das Kind, von dem hier die Rede ist, hat keine Wahl, sich der Operation zu unterziehen oder nicht, es ist nicht autonom, sondern fremdbestimmt, es ist gerade aufgrund seiner Körperlichkeit ausgesetzt und auf andere angewiesen.

Das, was Habermas hier als eine prägende Erfahrung schildert, ist nichts, was einem gesunden Kind oder einem Menschen ohne Erfahrungen mit Operationen verschlossen wäre. Die extreme Erfahrung bringt nur zum Bewusstsein und zum Ausdruck, wie Leiblichkeit immer schon Intersubjektivität begründet. Jedes Kind wird geboren, ist auf Nahrung und Schutz von außen angewiesen, ist zunächst einmal ausgesetzt und von anderen abhängig. Und in diesem Milieu, in dieser unbewussten Grunderfahrung gründen dann die Sprache, das Denken und die Handlungsfähigkeit.

Es ist aber nicht nur die Ausgesetztheit und Bedürftigkeit, die in diesem Beispiel auf die fundierende Leistung des Leibes verweist. Diese Ausgesetztheit ist zugleich die Quelle von Tätigkeit und Aktivität. Gerade die Erfahrung der Ausgesetztheit schlägt um oder hat zu ihrer anderen Seite die aktive Beziehung zur Welt und zu anderen. Habermas beschreibt nicht eine traumatische, lähmende Erfahrung, sondern eine äußerst fruchtbare, produktive Quelle seines Tätigseins und der intersubjektiven Vernunft.

Die Verwobenheit von Aktivität und Passivität kommt in dem von Habermas zur Schilderung seines Philosophierens verwendeten Begriff der »Obsession« zum Ausdruck. Seine produktive philosophische Arbeit schildert er hier nicht als freie Entscheidung, zu der er sich selbstbestimmt entschlossen hat, sondern als eine Obsession, eine Gewalt,

---

<sup>9</sup> Habermas, Jürgen: »Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven.« In: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 17, 18.

der er unterworfen ist, ein Leiden eher als eine Tätigkeit. Denken, Philosophieren, Sprechen sind aktiver Ausdruck dieser Verletzung.

In einem ganz anderen philosophischen Kontext sieht auch Emmanuel Levinas die Quelle der Rede in der Verletzung eines unterworfenen Subjekts<sup>10</sup>, das dem Anderen ausgesetzt ist. Das Subjekt ist zwar der Ursprung seiner Rede, aber jenseits dieses Ursprungs verweist es auf das Wort des Anderen, von dem es besessen ist und worauf es zu antworten hat. Und in seiner Rede setzt es sich dem Anderen aus, was die Schließung der Rede in einen objektiven Diskurs unmöglich macht. »Das Sagen, in dem das sprechende Subjekt sich dem Anderen aussetzt, beschränkt sich nicht auf die Objektivierung des zur Sprache gebrachten Themas: Was ist nur dem Subjekt zugestoßen, was hat es verletzt, dass es seine Gedanken äußert oder dass es sich in seinem Sagen aussetzt?«<sup>11</sup> Diese Ausgesetztheit ist für Levinas die Quelle aller Normativität in der Welt.

Im Anschluss an solche Auffassungen scheint es nicht abwegig zu fragen, ob die Tatsache, dass wir uns überhaupt von der normativen Bedeutung von Situationen ansprechen lassen, dass wir uns durch sie aufgefordert fühlen können (auch wenn damit noch nicht entschieden ist, wie wir reagieren, ob wir beispielsweise helfen oder uns abwenden), nicht im Allgemeinen auf einen körperlich-leiblichen Charakter ethischen Selbstverständnisses verweist. Noch vor aller konkreten Normbegründung und der Kontroverse zwischen aristotelischer Ethik, Utilitarismus oder Kantianismus u. a. könnten wir demnach den Sinn normativer Situationen und moralischen Sollens nur verstehen, weil wir, als verletzbare Wesen, nie in uns abgeschlossen sind, sondern von vornherein in einem intersubjektiven, normativen Raum existieren. Die Rede von Handlungssubjekt, Intersubjektivität, Bezogenheit auf andere, Schutzbedürftigkeit und Ausgesetztheit verweist hier auf eine konstitutiv leibliche Dimension des Ich und der anderen.

Wie genau aber sehen diese Beziehungen zwischen Körper oder Leib und Normativität aus? Liefert die Körperlichkeit nur den Anstoß,

---

<sup>10</sup> Das Subjekt wird durch Unterwerfung (*assujétissement*) zum Subjekt (*sujet*). Levinas spielt wiederholt mit einer Homonymie im Französischen zwischen »*sujet*« im Sinne von »Subjekt« und von »Untertan«, die auf eine Verbindung beider Termini verweist.

<sup>11</sup> Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992, 188 (leicht veränderte Übersetzung).

den Anlass, den Rahmen für Normativität? Oder ist der Körper darüber hinaus auch Quelle von Normativität? Und wenn der Körper Quelle von Normativität ist, dann fragt sich des Weiteren, wie wir diese Normativität erfahren, welchen Zugang wir zu ihr als Normativität haben und wie sie für uns verbindlich sein kann.

Sie wird uns nicht in normativen Ausdrücken einer artikulierten Sprache gegeben. Sie ist aber auch keine Normativität im Sinne der Naturgesetze, die als solche deskriptiv und nicht präskriptiv sind. Ist es möglich, eine Normativität des Leibes zu erfahren? Merleau-Ponty spricht von einer Prägnanz des Fleisches, die uns vorgibt, wie wir uns ihr gegenüber zu verhalten haben, welche richtige Einstellung wir ihr gegenüber einnehmen sollen. Gibt es in diesem oder in einem ähnlichen Sinn eine Prägnanz etwa des verletzlichen oder des gesunden Leibes, der wir zu antworten hätten?

Es scheint hier sinnvoll, zwischen der Erfahrung des eigenen und des fremden Leibes zu unterscheiden. Denn der eigene Leib ist uns in einer Art und Weise präsent, in Schmerzen und Lustgefühlen, im Hunger, in den Erfahrungen der Anstrengung und der Müdigkeit, wie kein anderer Körper uns präsent sein kann. Er fordert unwiderstehlich, dass wir auf ihn eingehen, auch wenn er nicht immer eindeutig vorgibt, wie das geschehen soll. Dagegen bleibt es eine offene Frage, unter welchen Bedingungen der fremde Leib uns angeht. Ist aber nicht gerade die Erfahrung des fremden Leibes diejenige, wenn überhaupt, die für die Erfahrung einer moralischen, sozialen oder politischen Normativität relevant ist? Und ist die Normativität des fremden Leibes eine körperliche, wenn auch vielleicht nicht eine bloß körperliche Normativität?

1.  
Zwischen Körper und Seele

# Der Körper und der Mensch.

## Körperbegriffe in Platons *Symposion*

Michael Spang

### 1. Einleitung

Rezeptionsgeschichtlich ist die Lage bei der Frage, welche philosophische Bedeutung dem menschlichen Körper<sup>1</sup> in Platons Denken zukommt, relativ klar. Der Körper wird in den Dialogen Platons, werkchronologisch spätestens ab den Mitteldialogen, im scharfen Gegensatz zur Seele konzipiert. Vor allem der *Phaidon* stellt diese fundamentale Differenz zwischen Körper und Seele in den Mittelpunkt – mit der Konsequenz, dass Körper und Seele als voneinander unabhängige, selbständige Einheiten gedacht werden können.<sup>2</sup> Insgesamt lässt sich diese Differenz im Einzelnen für drei Ebenen der philosophischen Systemat-

---

<sup>1</sup> Ich verwende im Folgenden einheitlich den Begriff »Körper«, auch wenn Fragen berührt werden, die traditionell eher auf das Begriffsfeld »Leib/Leiblichkeit« referieren. Die semantische Extension des bei Platon verwendeten Begriffs σώμα ist weitgehend kongruent mit der Semantik des deutschen Begriffs »Körper«: Er deckt gleichermaßen geometrische Körper wie lebendige, beseelte Körper ab. (Die platonischen Körper im *Timaios* etwa sind terminologisch ebenso σώματα wie menschliche Körper.) Im Kontext Platons erscheint mir daher der Begriff »Körper« als passend.

<sup>2</sup> Die Vorstellung, dass der Körper und die Seele des Menschen jeweils eine in sich geschlossene Einheit bilden und nicht in separate Einzelglieder oder Einzelkräfte zerfallen, ist im frühgriechischen Denken noch nicht präsent; sie bildet sich erst im 6./5. Jahrhundert v. Chr., etwa bei Heraklit, heraus, vgl. Snell, Bruno: »Die Auffassung des Menschen bei Homer«, in: Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 7. Aufl., Göttingen 1993, 13–29. Mit dem Wort ψυχή hat Sokrates »ein neues Schlagwort seiner Zeit aufgegriffen, vielleicht sogar wesentlich mitgeprägt« (Görgemanns, Herwig: *Platon*, Heidelberg 1994, 133). Dass Platon neben einer strengen Körper-Seele-Dichotomie durchaus auch Konzepte entwickelt, die in der Nähe der aristotelischen Vorstellung von der Seele als Organisationsform des organischen Körpers liegen, zeigt Gernot Böhme, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, 293 f. In physiologischen Vergleichen und Körpermetaphern ist der menschliche Körper im platonischen Werk durchgehend präsent, vgl. dazu die systematische Zusammenstellung bei Joubaud, Catherine: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris 1991.



tik erkennen. Zunächst unterscheidet sich der Körper von der Seele in *ontologischer* Hinsicht. Der Körper ist sterblich, während die Seele – speziell in den vier Unsterblichkeitsbeweisen im *Phaidon*<sup>3</sup> – als über den körperlichen Tod des Menschen hinaus beständig beschrieben wird. Der Tod des Körpers bedeutet demnach in paradoxer Verschränkung den Beginn des eigentlichen Lebens der Seele, wie Platon in dem bekannten Wortspiel vom Körper als Grab der Seele (σῶμα – σῆμα)<sup>4</sup> formuliert. Der Körper wird so zum Gefängnis der Seele, zu einem Kerker, in dem sie eingeschlossen ist,<sup>5</sup> sie ist an ihm festgebunden, gleichsam »festgeleimt« (προσκεκολλημένην), und kann als verkörperte Seele das Sein nur »wie durch eine Gefängnistür« (ὥσπερ διὰ εἰσγοῦ) betrachten.<sup>6</sup> Zweitens ist die Seele unter *epistemologischer* Perspektive vom Körper unterschieden. Sie ist die Erkenntnisinstanz im Menschen, hat Teil an den Ideen.<sup>7</sup> Die sinnliche Wahrnehmung des Körpers unterstützt die rationale Erkenntnis der Seele nicht, sondern irritiert sie.<sup>8</sup> Als unsterblicher Teil des Menschen kann die Seele nur losgelöst vom sterblichen Körper die Grenzen des Körperlichen transzendieren und an Unvergänglichem, platonisch: an der Schau der Ideen, teilhaben. Drittens schließlich ist die Seele auch der Initiator *ethischen* Handelns im Menschen. Sie ist zu intellektueller Erkenntnis fähig, dadurch auch zur Erkenntnis des ethisch Guten, während die körperlichen Bedürfnisse den Philosophen von der Sorge um die Seele abhalten. Die Seele soll über den Körper gebieten, er hat ihr zu dienen.<sup>9</sup> Zudem lässt sich die Seele verstehen als Sitz des personalen Selbst, des »Ich«, und garantiert durch ihre Unsterblichkeit auch über den Tod des Körpers hinaus die Identität des Selbst.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Platon, *Phaidon*, 70d7–84b7.

<sup>4</sup> Platon, *Gorgias*, 493a, und *Kratylos*, 400c. Diese Formel ist allerdings schon vorplatonisch und findet sich etwa bei dem Pythagoräer Philolaos (um 500 v. Chr.), vgl. Diels, Hermann/Kranz, Walter (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., Zürich 1951 (Nachdruck 1996), 44 B 14. Das pythagoräische Denken, besonders die Seelenwanderungslehre, war ein wichtiger Einfluss auf Platons Philosophie.

<sup>5</sup> Platon, *Phaidon*, 62b4.

<sup>6</sup> Platon, *Phaidon*, 82e2f.

<sup>7</sup> Platon, *Phaidon*, 72e3–76d5.

<sup>8</sup> Platon, *Phaidon*, 63d3–69e4.

<sup>9</sup> Platon, *Phaidon*, 79e7–80a8. Im *Kratylos*, 399d1–400c10, leitet Platon die Etymologie von ψυχή her von φύσιν [= σῶμα] ὀχεῖ καὶ ἔχει (»die die körperliche Natur leitet und hält«).

<sup>10</sup> Platon, *Phaidon*, 115c2–116a1.

Das *Symposion* ist vermutlich wie auch der *Phaidon* um 380 v. Chr. verfasst worden.<sup>11</sup> Während das Argumentationsziel des *Phaidon*, in dem die letzten Lebensstunden des Sokrates nacherzählt werden, darin besteht, das körperliche Sterben gerade wegen der Höherwertigkeit der unsterblichen Seele als ein für den Philosophen letztlich unbedeutendes Ereignis zu charakterisieren, behandelt das *Symposion* mit dem Thema Liebe einen phänomenalen Bereich, der wesentlich körperliche und seelische Aspekte des Menschen integriert. Das *Symposion* und der *Phaidon* wurden häufig als komplementäre Werke Platons interpretiert: hier das Eros-, dort das Thanatos-Motiv, hier die Zeugung, dort der Tod. Naheliegend scheint daher die Frage, ob die umfänglichen Erörterungen über die Seele im *Phaidon* eine Spiegelung finden in einer Thematisierung des Körpers im *Symposion*.

Die äußere erzählerische Struktur des *Symposion* ist einfach: Geschildert wird ein Trinkgelage, bei dem die Teilnehmer insgesamt sieben Stegreifreden über die Liebe, zum Lob des Gottes Eros halten. Philosophischer Höhepunkt ist die an sechster Stelle gehaltene Rede des Sokrates, in der er seine Begegnung mit der Seherin Diotima wiedergibt; ihr voraus gehen fünf andere Reden. Als siebter Redner schließt sich der erst nach der Sokrates-Rede auf dem Fest eintreffende Alkibiades an, und er spricht nicht mehr über Eros, sondern über Sokrates, den er als Verkörperung des Eros darstellt. In vier dieser sieben Reden, namentlich bei den Rednern Pausanias (2), Eryximachos (3), Aristophanes (4) und Sokrates (6), werden verschiedene Begriffe des menschlichen Körpers teils grob umrissen, teils detaillierter erarbeitet.

Ich möchte in diesem Papier zeigen, dass es in diesen vier Reden schrittweise zu einer Aufwertung des Körpers kommt. Alle Körperbegriffe in diesen Reden referieren zentral auf einen Dualismus, der sukzessive von Redner zu Redner komplexer wird und sich zugleich inhaltlich verschiebt. In der Sokrates-Rede werden einzelne Elemente aus den vorangegangenen Reden systematisch in ein Eros-Konzept integriert, so dass insgesamt in Perspektive auf den Körperbegriff eine Verbindung zwischen den Reden besteht. Besonders aufschlussreich in

---

<sup>11</sup> Vgl. den zusammenfassenden Forschungsüberblick bei Brandwood, Leonard: *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990, und die dortige Schlussfolgerung, 252. Abweichend argumentiert Morrison, John S.: »Four Notes on Plato's Symposium«, in: *The classical quarterly* 1964, 14, 42–46.

diesem Zusammenhang erscheint mir: Die Körperbegriffe im *Symposion* verengen sich hin auf ein Konzept, das nicht in Einklang gebracht werden kann mit der radikalen Abwertung des Körpers in der Seelenlehre des *Phaidon*. Das *Symposion* setzt, unter dieser Perspektive betrachtet, einen Akzent, der gegenläufig ist zu der gängigen Vorstellung platonischer Körperfeindlichkeit.

## 2. Die Pausanias-Rede

Der erste Redner des abendlichen Gelages, Phaidros, hatte Eros in Anlehnung an die *Theogonie* Hesiods und an Schriften anderer Autoren als den ältesten und damit ehrwürdigsten Gott gepriesen. Pausanias, der als zweiter an der Reihe ist, greift auf eine andere mythologische Überlieferung zurück, in der Aphrodite als Mutter des Eros gilt. Über die Geburt der Aphrodite gibt es zwei Mythen-Traditionen. In Anlehnung an diese unterscheidet Pausanias zwei Aphroditen: die »himmlische« Aphrodite nach der hesiodeischen Tradition, die mutterlos vom Gott Uranos abstammt, und die »gemeine« Aphrodite nach der homerischen Tradition, eine Tochter von Zeus und Dione.<sup>12</sup> Diese Unterscheidung in »göttlich« und »gemein« impliziert bereits eine Wertung.

Im Hinblick auf den Körperbegriff lässt sich die Pausanias-Rede lesen als eine Applikation des eingangs skizzierten »klassischen« platonischen Körper-Seele-Dualismus auf das Thema Liebe. Für Pausanias gibt es einen guten und einen schlechten Eros, eine richtige und eine falsche Art der Liebe, und der Körper wird in diesem Dualismus klar dem schlechten Eros zugeordnet. Der Eros der gemeinen Aphrodite ist Pausanias zufolge

also auch in Wahrheit gemein und bewirkt, was sich eben trifft. Dieser ist es dann auch, den die gewöhnlichen Menschen lieben. Es lieben aber solche erstens nicht minder Frauen als Knaben, sodann, gleichviel wen sie lieben, bei denen mehr den Körper als die Seele und ferner, so sehr sie nur können, die Törichtsten [...]. Der andere [sc. Eros] dagegen stammt von der himmlischen Göttin, die erstens nicht teilhat am Weiblichen, sondern allein am Männlichen [...], und die ferner die ältere ist und von jeder Zügellosigkeit frei.

---

<sup>12</sup> Pausanias greift mit den Bezeichnungen Ἀφροδίτη οὐράνιος und Ἀφροδίτη πάνδημος Epitheta auf, die im religiösen Kult der Griechen geläufig waren, vgl. den Kommentar von Dover, Kenneth J.: *Plato, Symposium*, Cambridge 1980, 96, ad loc.