

Husserl und die Leib-Körper-Unterscheidung

Eine Kritik

von Daniel Wehinger

Husserls Unterscheidung zwischen Leib und Körper wird oft als eine Überwindung des Cartesianischen Dualismus und als eine Verteidigung der Einheit von Leib und Seele angesehen. Ich argumentiere hingegen, dass Husserl den cartesianischen Rahmen auch in seiner Philosophie des Körpers bis zuletzt nicht verlässt. So bestimmt er den Körper als bloße Ausdehnung und stellt ihn dem Leib als einem Bündel von Körperempfindungen in einer Weise gegenüber, die zu einer Aufspaltung unserer Körperlichkeit und zu einem Dualismus unter neuem Namen führt.

1. Einleitung

Die Leib-Körper-Unterscheidung wird oft als ein wesentlicher Beitrag zur Debatte über das Leib-Seele-Problem dargestellt, als eine wichtige Alternative zum Dualismus und als ein entscheidender Schritt hin zu einer Konzeption des Menschen als Leib-Seele-Einheit. So sehen Gallagher und Zahavi die Leib-Körper-Unterscheidung auch als „a rejection of Cartesian mind-body dualism“¹ und als „the phenomenological contribution to a solution of the mind-body problem“² an. Von Behnke wird sie als „a powerful critique of Cartesian dualism“³ und als „an alternative to mind-body dualism“⁴ bezeichnet. Morris schließlich geht so weit, zu behaupten, dass die Leib-Körper-Unterscheidung ein „brilliant bit of problem-dissolution“⁵ im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem ist.

Im Folgenden werde ich all diese Behauptungen in Bezug auf Husserl und dessen spezifische Ausgestaltung der Leib-Körper-Unterscheidung in Frage stellen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Leib-Körper-Unterscheidung, zumindest in der Gestalt, die ihr von Husserl gegeben wird, die Ansprüche, die so oft an sie gestellt werden, und die Hoffnungen, die so viele in sie setzen, nicht erfüllen kann. Sie vermag das Leib-Seele-Problem

¹ Shaun Gallagher; Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London 2008, 135.

² Gallagher; Zahavi, *Phenomenological Mind* (wie Anm. 1), 136.

³ Elizabeth A. Behnke, Edmund Husserl. *Phenomenology of Embodiment*, in: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Abschnitt 6: <https://iep.utm.edu/husspemb/> [zuletzt abger.: 25.03.2025].

⁴ Behnke, Edmund Husserl (wie Anm. 3), Abschnitt 1b.

⁵ Katherine J. Morris, *Sartre on the Body*, in: Matthew C. Eshleman; Constance L. Mui (Hrsg.), *The Sartrean Mind*, London 2020, 225–238, hier 232.

weder zu lösen noch aufzulösen und stellt keine Alternative zum Dualismus dar, sondern lediglich einen Dualismus unter neuem Namen.

Der Fokus auf Husserl liegt aus verschiedenen Gründen nahe. So spricht philosophiegeschichtlich vieles dafür, dass es Husserl war, der die Leib-Körper-Unterscheidung überhaupt erst in die Philosophie eingeführt hat.⁶ Und sein Werk ist jedenfalls hauptverantwortlich für die Popularisierung dieser Unterscheidung in der Philosophie und den angrenzenden Disziplinen bis in Teile der Alltagssprache hinein. Angesichts dessen wird die Leib-Körper-Unterscheidung heute auch vor allem mit dem Namen Husserls in Verbindung gebracht. Und in der Regel wird sie anhand von einigen zentralen und in der Debatte zu Körperlichkeit inzwischen weithin bekannten Zitaten aus dessen Werk eingeführt.

Innerhalb von Husserls Werk sind nun jedenfalls die *Ideen II*⁷ der wichtigste Bezugspunkt für die Leib-Körper-Unterscheidung. Sie enthalten Husserls ausführlichste Darstellung dieser Unterscheidung und sind deshalb auch zur wesentlichen Textgrundlage für alle nachfolgenden Diskussionen der Leib-Körper-Unterscheidung geworden. Angesichts dessen werde ich mich in meiner Auseinandersetzung mit Husserl im Folgenden ebenfalls hauptsächlich auf die *Ideen II* stützen, wenngleich freilich zu sagen ist, dass Körperlichkeit auch in anderen Schriften Husserls eine wichtige Rolle spielt.⁸

2. Husserls Einführung der Leib-Körper-Unterscheidung

Wie wird die Leib-Körper-Unterscheidung von Husserl in den *Ideen II* nun genau eingeführt? Was versteht er unter dem Körper? Und was unter dem Leib? Zur Beantwortung dieser Frage wird immer wieder auf folgende Textstelle verwiesen:

„[...] die linke Hand betastend finde ich [...] in ihr Serien von Tastempfindungen [...]. Spreche ich vom physischen Ding ‚linke Hand‘, so abstrahiere ich von diesen Empfindungen (eine Bleikugel hat nichts dergleichen und ebenso jedes ‚bloß‘ physische Ding, jedes Ding, das nicht mein Leib ist). Nehme ich sie mit dazu, so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern es wird Leib, es empfindet.“⁹

Husserl unterscheidet also zwischen der linken Hand als einem Bündel von Tastempfindungen und der linken Hand als einem physischen bzw. physikalischen Ding. So empfinde ich mit der linken Hand einerseits, dass sie von der rechten Hand betastet wird. Andererseits kann ich von diesen Tastempfindungen in der linken Hand auch abstrahieren und sie allein anhand ihrer physikalischen Eigenschaften bestimmen. Und tue ich dies, so scheint Husserl zu sagen, so unterscheidet sich die linke Hand nicht wesentlich von einer Bleikugel. Bestimme ich die linke Hand hingegen anhand der Tastempfindungen in ihr,

⁶ Vgl. Elizabeth A. Behnke, Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*, in: Thomas Nenon; Lester Embree (Hg.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht 1996, 135–160, hier 139 Fußnote 6.

⁷ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag 1952.

⁸ Vgl. Behnke, Husserl's Contribution (wie Anm. 6); Gallagher; Zahavi, *Phenomenological Mind* (wie Anm. 1), 134.

⁹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 145.

so wird sie zu einer Manifestation meiner Leiblichkeit. Der Begriff des *Leibes* steht für Husserl also allem Anschein nach für den Körper, *insofern* wir in und mit ihm empfinden, für die Summe unserer Körperempfindungen, der Begriff des Körpers hingegen für das physikalische Ding, das übrig bleibt, wenn wir von unseren Körperempfindungen abstrahieren und unseren Körper vom Standpunkt der Physik aus betrachten.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass Husserl, obwohl sein Name so eng mit der Leib-Körper-Unterscheidung verbunden ist, diese Unterscheidung terminologisch nicht immer konsequent durchhält. So unterscheidet er auf derselben Seite, der obiges Zitat entnommen ist, auch zwischen *zwei Arten von Leib*, nämlich dem Leib als physikalischem Ding, Materie und Extension einerseits, und dem Leib als empfunden und empfindend andererseits:

„Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, Materie, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und empfinde ich ‚auf‘ ihm und ‚in‘ ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungsempfindungen an den Fingerspitzen.“¹⁰

Inhaltlich macht diese terminologische Ungenauigkeit freilich keinen wesentlichen Unterschied. Denn ebenso wie in der Leib-Körper-Unterscheidung wird auch in der obigen Unterscheidung zwischen den zwei Konstitutionsweisen des Leibes die empfundene und empfindende Dimension des Körpers dem Körper als physikalischem Ding gegenübergestellt. Angesichts dessen werde ich in meiner Auseinandersetzung mit Husserl im Folgenden dabei bleiben, seine Position anhand des Begriffs der Leib-Körper-Unterscheidung zu charakterisieren und nicht etwa von zwei Arten von Leib sprechen.

3. Die Leib-Körper-Unterscheidung und Descartes' Theorie des Körpers

Markiert Husserls Hinweis auf die Existenz von Körperempfindungen nun einen grundsätzlichen Bruch mit Descartes' Theorie des Körpers und eine Überwindung des Cartesianismus? Ich werde argumentieren, dass dies nicht der Fall ist. Denn auch Descartes gesteht die Existenz von Körperempfindungen ohne Bedenken zu. So unterscheidet er in den *Passionen der Seele* zwischen „Wahrnehmungen, die wir auf außerhalb von uns befindende Dinge – nämlich auf die Objekte unserer Sinne – beziehen“ und „Wahrnehmungen, die wir auf unseren Körper oder auf einige seiner Teile beziehen“¹¹. Als Beispiele für letztere Wahrnehmungen, für *Körperwahrnehmungen* also, nennt Descartes dann zunächst die Wahrnehmungen, „die wir vom Hunger, Durst und unseren anderen natürlichen Trieben haben“¹². Und er schreibt weiter:

¹⁰ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 145.

¹¹ René Descartes, *Die Passionen der Seele*, Hamburg 2014, 17.

¹² Descartes, *Passionen* (wie Anm. 11).

„Dem kann man Schmerz, Wärme und andere Anregungen hinzufügen, die wir empfinden, als seien sie in unseren Körpergliedern und nicht in den außerhalb von uns befindlichen Objekten. So können wir gleichzeitig und durch Vermittlung derselben Nerven die Kälte unserer Hand und die Wärme der Flamme empfinden, der die Hand sich nähert; oder auch umgekehrt die Wärme der Hand und die Kälte der Luft, der sie ausgesetzt ist.“¹³

Die Ähnlichkeit zwischen diesen Formulierungen und Husserls obigen Charakterisierungen des Leibes ist auffallend.

Und auch in den *Meditationen* finden sich solche Formulierungen. So schreibt Descartes in der *Sechsten Meditation*: „Zuerst also empfand ich, dass ich einen Kopf hatte, Hände, Füße und die übrigen Glieder, aus denen dieser Körper besteht, den ich als einen Teil meiner selbst betrachtete, oder vielleicht sogar als mich selbst im Ganzen [...]“.“¹⁴ Freilich leugnet Descartes in weiterer Folge, dass er mit seinem Körper identisch ist. Für uns entscheidend ist jedoch seine Betonung der Existenz von Körperempfindungen, die – so scheint Descartes sagen zu wollen – der Behauptung, dass wir mit unserem Körper identisch sind, überhaupt erst eine gewisse Anfangsplaussibilität verleiht.

Kurz darauf schreibt er dann:

„Ich glaubte auch nicht ohne Grund, dass jener Körper, den ich durch ein gewisses Spezialrecht ‚meinen‘ nannte, mehr zu mir gehörte als irgendwelche anderen. [...] alle Empfindungen und Affekte empfand ich in ihm und für ihn; und schließlich bemerkte ich Schmerz und den Kitzel der Lust in dessen Teilen, nicht aber in anderen, die sich außerhalb seiner befanden.“¹⁵

Wiederum betont Descartes also, dass wir in und mit unserem Körper empfinden.¹⁶ Und wiederum sind seine Formulierungen Husserls Charakterisierungen des Leibes auffallend ähnlich.

Angesichts dessen gehen Heinämaa und Kaitaro so weit, Descartes als den ersten Leibphänomenologen zu deuten und in seiner Theorie des Körpers eine Vorwegnahme von Husserls Leib-Körper-Unterscheidung zu sehen, wobei sie sich unter anderem auf Merleau-Ponty stützen:

„[I]n *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty puts forward an alternative reading [of Descartes] by arguing that Descartes’ [...] account of embodiment anticipates later phenomenological explications of bodily forms of intentionality, originally developed by Edmund Husserl and further elaborated by himself.“¹⁷

¹³ Descartes, *Passionen* (wie Anm. 11).

¹⁴ René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*, Stuttgart 2020, 207.

¹⁵ Descartes, *Meditationes* (wie Anm. 14), 211.

¹⁶ Vgl. auch Colin Chamberlain, Not a Sailor in His Ship. Descartes on Bodily Awareness, in: Adrian J. T. Alsmith; Matthew R. Longo (Hrsg.), *The Routledge Handbook of Bodily Awareness*, London 2023, 83–94.

¹⁷ Sara Heinämaa; Timo Kaitaro, Descartes’ Notion of the Mind-Body Union and its Phenomenological Expositions, in: Dan Zahavi (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford 2018, 25–44, hier 32; vgl. auch Sara Heinämaa, *The Living Body and its Position in Metaphysics. Merleau-Ponty’s Dialogue*

Ich kann nun nicht näher auf diese Debatte eingehen. Stattdessen möchte ich mich wiederum auf den Hinweis beschränken, dass Husserls Betonung der empfundenen und empfindenden Dimension des Körpers eben noch keine Widerlegung von Descartes' Theorie des Körpers bedeutet und dass seine Unterscheidung zwischen Leib und Körper noch keine Überwindung des Cartesianismus ist. So gibt es auch bei Descartes und im Cartesianismus durchaus Raum für Körperempfindungen. In der Tat werden diese von Descartes immer wieder zum Thema gemacht. Husserls Betonung der empfundenen und empfindenden Dimension des Körpers ist also nicht nur kompatibel mit Descartes' Theorie des Körpers. Sie wird vielmehr bereits von ihr vorweggenommen.

4. Die Leib-Körper-Unterscheidung und der Dualismus in der aktuellen Philosophie des Geistes

Wenn wir unseren Blick nun von Descartes und dem Cartesianismus abwenden und ihn auf die Debatte zum Dualismus in der aktuellen Philosophie des Geistes richten, so entsteht ein ganz ähnliches Bild: Auch im Hinblick auf diese Debatte stellt sich die Frage, ob Husserls Hinweis auf Körperempfindungen, auf die empfundene und empfindende Dimension des Körpers, den Dualismus tatsächlich überwindet und ob die Leib-Körper-Unterscheidung tatsächlich eine Alternative zum Dualismus ist. Und die Antwort auf diese Frage scheint wiederum negativ auszufallen.

Was in einer ersten Näherung auffällt, ist, dass zeitgenössische Dualistinnen und Dualisten den Hinweis auf die Existenz von Körperempfindungen in keiner Weise als Gefahr für ihre Position anzusehen scheinen. Wie Descartes gestehen auch sie deren Existenz uneingeschränkt zu. In der Tat werden Körperempfindungen von zeitgenössischen Dualistinnen immer wieder herangezogen, *um für den Dualismus zu argumentieren*. Sie scheinen in ihnen also nicht nur keinen Einwand, sondern sogar Evidenz für ihre Position zu sehen.

Man denke etwa an *Schmerzen*: Schmerzen sind eine der wichtigsten Arten von Körperempfindungen. Und auch Husserl weist wiederholt auf sie hin, wenn er den Leib charakterisiert.¹⁸ Zugleich spielen Schmerzen jedoch eine wesentliche Rolle in einigen der wichtigsten Argumente für den Dualismus in der aktuellen Philosophie des Geistes. Sie werden von zeitgenössischen Dualisten also immer wieder herangezogen, um ihre Position zu verteidigen.

In seinem berühmten Argument der Erklärungslücke stellt etwa Levine Schmerzen dem Feuern von C-Fasern gegenüber, das mit ihnen korreliert. Und er betont, dass das Feuern von C-Fasern nicht erklären kann, warum Schmerzen sich so anfühlen, wie sie sich eben anfühlen, nämlich *schmerzhaft*:

„[...] what is left unexplained by the discovery of C-fiber firing is *why pain should feel the way it does!* For there seems to be nothing about C-fiber firing which makes it naturally 'fit'

with Descartes, in: Dan Zahavi; Sara Heinämaa; Hans Ruin (Hrsg.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Dordrecht 2003, 23–48.

¹⁸ Vgl. Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 140, 145, 150, 151, 152, 160, 164, 212.

the phenomenal properties of pain, any more than it would fit some other set of phenomenal properties. [...] the identification of the qualitative side of pain with C-fiber firing [...] leaves the connection between it and what we identify it with completely mysterious. One might say, it makes the way pain feels into merely a brute fact.“¹⁹

Levine zieht nun selbst keine ontologischen Schlüsse aus der Erklärungslücke zwischen Schmerzen und dem Feuern von C-Fasern. Er sieht in dieser Lücke also keinen hinreichenden Grund, um den Dualismus anzunehmen. Andere zeitgenössische Philosophinnen und Philosophen haben diesen weiteren Schritt jedoch sehr wohl gemacht und von der Erklärungslücke zwischen Schmerzen und dem Feuern von C-Fasern auf eine ontologische Lücke und damit eben auf den Dualismus geschlossen.

So greift etwa Chalmers Levines Frage auf: „What remains is the question of [...] why all the [neuronal] stimulation and reaction associated with pain is accompanied by the *experience* of pain [...].“²⁰ Und er kommt angesichts dieser Frage zu folgendem Schluss:

„[...] even after God created all the physical stuff going on when one has a pain – perhaps a brain with C-fibers firing, *he had to do more work* in order that those firings be felt as pain. This is enough to establish that materialism is false.“²¹

Ich möchte Chalmers' Argument für den Dualismus nun nicht weiter beurteilen. Mein Punkt ist vielmehr folgender: Die Tatsache, dass führende zeitgenössische Dualisten wie Chalmers auf Schmerzen und damit eben auf Körperempfindungen zurückgreifen, um den Dualismus zu verteidigen, legt nahe, dass der Hinweis auf die Existenz von Körperempfindungen und in weiterer Folge die Unterscheidung zwischen Leib und Körper keine Alternative zum und keine Überwindung des Dualismus sind. Dieser Hinweis scheint vielmehr voll und ganz mit einer dualistischen Sicht des Menschen kompatibel zu sein und kann sogar zum Ausgangspunkt von Argumenten für den Dualismus gemacht werden. Angesichts dessen vermute ich, dass zeitgenössische Dualisten und Dualistinnen Husserls Leib-Körper-Unterscheidung nicht als Einwand gegen ihre Position ansehen werden. Sie werden diese Unterscheidung nicht als Problem für den Dualismus erachten.

5. Husserls Theorie des Körpers

Um über den Cartesianismus bzw. Dualismus hinauszugehen, müsste meines Erachtens versucht werden, die empfundene und empfindende Dimension des Körpers und die organische Dimension des Körpers zusammenzuführen. Es müsste, mit anderen Worten, versucht werden, Leib und Körper zu vereinen. In seinen Ausführungen zur Leib-Körper-

¹⁹ Joseph Levine, *Materialism and Qualia. The Explanatory Gap*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983) 354–361, hier 357; vgl. auch Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge/Mass. 1980.

²⁰ David J. Chalmers, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996, 23.

²¹ Chalmers, *Conscious Mind* (wie Anm. 20), 133. Weitere Argumente für den Dualismus, in denen Schmerzen eine wesentliche Rolle spielen, finden sich etwa in Jonathan J. Loose; Angus J. L. Menuge; J. P. Moreland, *Introduction. Substance Dualism and Its Physicalist Rivals*, in: dies. (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, Oxford 2018, 1–23, hier 5 f.; Uwe Meixner, *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn 2004, 17.

Unterscheidung scheint Husserl jedoch zumeist das gegenteilige Ziel zu verfolgen. So wird von ihm in erster Linie der Unterschied, ja, der Gegensatz zwischen Leib und Körper betont, was den Eindruck, dass es sich bei der Leib-Körper-Unterscheidung um einen Dualismus unter neuem Namen handelt, jedoch nur weiter verstärkt.

Um dies zu zeigen, möchte ich im Folgenden zunächst näher auf Husserls Theorie des Körpers, also des Organismus unter Absehung von seiner empfundenen und empfindenden Dimension, eingehen. So haben wir bereits oben, bei der Einführung der Leib-Körper-Unterscheidung, gesehen, dass Husserl den Körper als ein physikalisches Ding charakterisiert, das er mit einer Bleikugel vergleicht, sowie als Materie und Extension.²² Und diese Charakterisierungen erinnern nun offenkundig an Descartes und dessen so wirkmächtige Definition des Körpers als *res extensa*, also als ausgedehntes Ding. So schreibt Husserl auch: „Nicht ohne Grund bezeichnet Descartes die *extensio* als Wesensattribut des materiellen Dinges, das darum auch schlechthin körperliches heißt [...].“²³ Und er bringt seine Theorie des Körpers folgendermaßen auf den Punkt: „Das physische oder materielle Ding ist *res extensa*.“²⁴ Husserl scheint im Hinblick auf den Körper also ganz Cartesianer zu bleiben. Der Körper ist für ihn, wenn man von seiner empfundenen und empfindenden Dimension absieht, allem Anschein nach nichts als Extension.

Und auch im Hinblick auf die Wirkweise des Körpers scheint Husserl Descartes zu folgen. So schreibt er etwa: „Durch Erfahrung weiß ich, daß meine Leibesglieder sich in der eigentümlichen Weise bewegen, die sie von allen anderen Dingen und Dingbewegungen (physischen mechanischen Bewegungen) unterscheidet: im Charakter des subjektiven Bewegens, des ‚ich bewege‘.“²⁵ Und weiter: „Stelle ich mir die Bewegung meiner Hand vor in der Form ‚ich bewege meine Hand‘, so stelle ich ein ‚ich tue‘ vor und nicht eine bloß mechanische Bewegung.“²⁶

Husserl betont also, dass wir unseren Körper willentlich bewegen können. Und er stellt diesem „subjektiven Bewegen“, diesem „ich tue“, die „Dingbewegungen“ gegenüber, die er als „physische mechanische Bewegungen“ charakterisiert. Damit scheint Husserl aber vorauszusetzen, dass die Körperbewegungen, die nicht willentlich von uns ausgehen, hinter denen nicht ein „ich tue“ steht, eben nichts als *mechanische Bewegungen* sind. Die Wirkweise des Körpers unter Absehung von seiner empfundenen und empfindenden Dimension scheint für ihn, mit anderen Worten, die des *Mechanismus* zu sein. Auch in diesem Punkt kommt Husserl also allem Anschein nach mit Descartes überein.

Insgesamt fällt auf, dass Husserl sich zuletzt nicht besonders für den Körper, insofern wir nicht in und mit ihm empfinden, zu interessieren scheint. So übernimmt er in dieser Hinsicht allem Anschein nach im Wesentlichen Descartes' Theorie des Körpers als Extension und Mechanismus und scheint auch gar keinen Anlass zu sehen, über diese Theorie hinauszugehen. Insbesondere das Phänomen des *Lebens*, der *Lebendigkeit* spielt in Husserls Theorie des Körpers allem Anschein nach in keiner Weise eine Rolle. Die Frage

²² Vgl. Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 145.

²³ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 28.

²⁴ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 33.

²⁵ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 259.

²⁶ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 261.

nach einer möglichen Eigenart von Lebewesen, die sie von nicht-lebendigen Dingen unterscheidet, wird von ihm in den *Ideen II* an keiner Stelle diskutiert. Und auch die sonstigen klassischen Topoi, die in aristotelisch-inspirierten Theorien des Lebewesens im Fokus stehen, wie etwa Naturteleologie, Formalverursachung und das Verhältnis des lebendigen Ganzen zu seinen Teilen, kommen in Husserls Theorie des Körpers in keiner Weise vor.

Zwar finden sich in den *Ideen II* Formulierungen, die auf den ersten Blick durchaus aristotelisch klingen mögen. So schreibt Husserl etwa:

„Unter den materiellen Dingen gibt es solche [...], die seelenlos, ‚bloß‘ materiell sind, andererseits auch solche, die den Rang von ‚Leibern‘ haben und als solche Verknüpfung mit einer neuen Seinsschicht zeigen, die da die seelische heißt.“²⁷

Und er fährt fort: „Fällt die Seele fort, so haben wir tote Materie, ein bloß materielles Ding [...].“²⁸

Diese Zitate könnten ohne weiteren Kontext so gedeutet werden, dass die Seele für Husserl das *Lebensprinzip* ist, das die lebendigen Dinge von den „bloß‘ materiell[en]“ Dingen, von der „tote[n] Materie“ unterscheidet. Und diese Sichtweise entspricht freilich ganz der Position von Aristoteles. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass Husserl den Begriff der Seele keineswegs im aristotelischen Sinn, also als Lebensprinzip, verwendet, sondern in ihr vielmehr den *Sitz der Empfindungen* sieht. Die Seele ist für Husserl also nicht das, was die lebendigen von den nicht-lebendigen Dingen unterscheidet, sondern das, was den Unterschied zwischen den empfindenden und den nicht-empfindenden Dingen ausmacht. So schreibt er auch, dass es die „Empfindnisse“, also die „lokalisierte[n] Empfindungen“²⁹, und d. h.: die *Körperempfindungen*, sind, die den „bloß‘ materiellen Dingen“³⁰ fehlen. Und da die „bloß‘ materiellen Dinge“ für Husserl, wie wir gesehen haben, eben die „seelenlos[en]“³¹ Dinge sind, kommen wir auf diese Weise zu dem Schluss, dass das Seelische in Husserls Verwendungsweise eben für das Empfindende, das Seelenlose hingegen für das Empfindungslose steht.

In der Klasse der empfindungslosen Dinge ist jedoch auch ein großer Teil der *Lebewesen* enthalten. Man denke nur an Pflanzen, womöglich an Insekten usw.: All diese Lebewesen scheinen keine Empfindungen zu haben, oder ihre Empfindungsfähigkeit ist zumindest sehr fraglich. Angesichts dessen müssen sie, folgt man Husserls Terminologie, jedoch allem Anschein nach zu den „bloß‘ materiellen“ und „seelenlos[en]“³² Dingen gezählt werden, zur „tote[n] Materie“³³. Und eine solche Klassifizierung nicht-empfindender Lebewesen als „seelenlos[e]“³⁴ Dinge und „tote Materie“³⁵ entspricht nun jeden-

²⁷ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 91 f.

²⁸ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 94.

²⁹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 144.

³⁰ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 146.

³¹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 92.

³² Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 92.

³³ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 94.

³⁴ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 92.

³⁵ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 94.

falls nicht der Position von Aristoteles. So ist für diesen jedes Lebewesen beseelt, unabhängig davon, ob es empfindet oder nicht, und kein Lebewesen kann auf Nicht-Lebendiges reduziert werden. Lebewesen unterscheiden sich für Aristoteles eben wesentlich von Bleikugeln, selbst wenn wir von ihren Empfindungen absehen.

6. Extension und Lokalisation

Zusammenfassend scheint Husserl eine durch und durch reduktionistische Sicht des Körpers zu haben, insofern wir nicht in und mit ihm empfinden. Der Körper ist für ihn allem Anschein nach nichts als Extension und Mechanismus. Diese reduktionistische Sicht des Körpers macht es in weiterer Folge jedoch sehr schwierig, Leib und Körper zusammenzuführen und eine Brücke zwischen ihnen zu schlagen. Und in der Tat scheint Husserls Anliegen auch gar nicht in einer Zusammenführung von Leib und Körper, sondern in ihrer Abgrenzung zu bestehen. Allem Anschein nach soll also nicht eine Brücke zwischen Leib und Körper geschlagen, sondern ein Graben eingezogen werden.

Husserls Tendenz zur Entgegensetzung von Leib und Körper zeigt sich insbesondere in seiner Gegenüberstellung von *Extension* und *Lokalisation*. So betont er etwa, dass das „seelische oder geistige Sein [...] in seiner Geistigkeit als solcher keine extensio hat, sie wesensmäßig vielmehr ausschließt“, dass das Seelische gegenüber dem Materiellen „von grundverschiedenem Wesen ist und vor allem Extension ausschließt“ und dass die Extension das „wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Materiellem und Seelischem oder Geistigem“ ist.³⁶

Das Seelische oder Geistige unterscheidet sich Husserl zufolge also „wesentlich“, „wesensmäßig“ vom Extensiven. Es hat keine Extension im eigentlichen Sinn. So kommen den „psychischen Bestimmtheiten“ zwar auch „Raumbestimmtheit“³⁷ und „so etwas wie Ausbreitung“³⁸ zu. Doch Husserl ergänzt sogleich: „[P]rinzipiell ist nichts auf dieser [der psychischen] Seite im eigentlichen Sinne ausgedehnt, im spezifischen Sinne der beschriebenen Extension.“³⁹ Die „Raumbestimmtheit“ und „Ausbreitung“ des Psychischen sind also ganz anderer Art als jene des Ausgedehnten. Und der Begriff, den Husserl für diese ganz andere Art der Räumlichkeit, die dem Psychischen zukommt, verwendet, ist eben der der *Lokalisation*. So schreibt er etwa:

„[Wir] müssen [...] uns völlig klar darüber sein, daß Lokalisation von Empfindnissen in der Tat etwas prinzipiell anderes ist als Extension aller materiellen Dingbestimmungen. Sie breiten sich zwar im Raume aus, bedecken in ihrer Art Raumflächen, durchlaufen sie u.dgl. Aber diese Ausbreitung und Hinbreitung ist eben etwas wesentlich anderes als Ausdehnung im Sinne all der Bestimmungen, die die res extensa charakterisieren.“⁴⁰

³⁶ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 29.

³⁷ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 29.

³⁸ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 33.

³⁹ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 33.

⁴⁰ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 149.

Im Hinblick auf die kinästhetischen Empfindungen, die ja einen wesentlichen Bestandteil der Körperempfindungen ausmachen, schreibt Husserl dann ähnlich, dass sie sich „nicht abgestuft durch die erscheinende Extension aus[breiten]“, sondern „nur eine ziemlich unbestimmte Lokalisation“ erfahren.⁴¹

Was für das Verhältnis zwischen Lokalisation und Extension gilt, das muss jedoch allem Anschein nach auch für das Verhältnis zwischen Leib und Körper gelten. Husserls Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Lokalisation und Extension scheint sich, mit anderen Worten, also auf das Verhältnis zwischen Leib und Körper zu übertragen. Denn der Begriff der Lokalisation bezeichnet eben die spezifische Räumlichkeit der Körperempfindungen, die Husserl zufolge den Leib ausmachen, während der Begriff der Extension für die spezifische Räumlichkeit der physikalischen Zustände steht, aus denen für ihn der Körper zusammengesetzt ist. Wenn Lokalisation und Extension „von grundverschiedenem Wesen“ sind, einander „wesensmäßig [...] ausschließ[en]“ usw.,⁴² dann muss dasselbe also allem Anschein nach auch für Leib und Körper gelten: Auch Leib und Körper müssen unter dieser Voraussetzung, wie es scheint, „von grundverschiedenem Wesen“ sein, einander „wesensmäßig [...] ausschließ[en]“ usw. Und es ist ganz einfach schwer zu sehen, wie sich diese Charakterisierungen des Verhältnisses zwischen Leib und Körper auf eine Weise deuten lassen, die nicht zu einem Dualismus unter neuem Namen und einer Aufspaltung des Körpers führt. Der Anschein eines Gegensatzes zwischen Leib und Körper wird durch Husserls Gegenüberstellung von Lokalisation und Extension meines Erachtens also nur weiter verstärkt.

Zuletzt stellt sich für mich die Frage, ob der Ausdruck „Leib“ bei Husserl nicht bloß ein anderer Ausdruck für „Seele“ bzw. für einen Ausschnitt des Seelischen, eben den Ausschnitt der Körperempfindungen, ist. Und Textstellen wie die folgende legen meines Erachtens eine positive Antwort auf diese Frage nahe:

„Das Tastempfindnis ist nicht Zustand des materiellen Dinges Hand. Sondern eben die Hand selbst, die für uns mehr ist als materielles Ding, und die Art, in der sie an mir ist, bringt es mit sich, daß ich, das ‚Subjekt des Leibes‘, sage: was Sache des materiellen Dinges ist, ist seine und nicht meine Sache. Alle Empfindnisse gehören zu meiner Seele, alles Extendierte zum materiellen Ding.“⁴³

Die cartesianischen Tendenzen in dieser Textstelle sind offensichtlich. So werden das Subjekt und seine Empfindnisse und das materielle Ding und seine Zustände von Husserl in einer Weise gegenübergestellt, die allem Anschein nach ganz der Grundintuition von Descartes' Leib-Seele-Dualismus entspricht. Das Subjekt scheint für Husserl nämlich ebenso wie für Descartes zuletzt keinerlei materielle Zustände zu haben, und das materielle Ding scheint in keiner Weise empfinden zu können. Eine Zuschreibung materieller Zustände an das Subjekt wird von Husserl allem Anschein nach also ebenso ausgeschlossen wie eine Zuschreibung von Empfindnissen an das materielle Ding. Husserl scheint das Verhältnis zwischen Subjektivität und Materialität vielmehr als ein Entweder-oder

⁴¹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 151.

⁴² Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 29.

⁴³ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 150.

mit einer klaren Demarkationslinie zu deuten. Und diese Sichtweise entspricht eben ganz der Position von Descartes.

Außerdem schreibt Husserl die Empfindnisse, die für ihn ja den Leib ausmachen, in dieser Textstelle *der Seele* zu. Und diese Zuschreibung bestätigt meines Erachtens die Vermutung, dass sich der Begriff des Leibes bei ihm zuletzt in den Begriff der Seele auflösen lässt. Der letzte Träger der Empfindnisse scheint für Husserl eben nicht der Leib zu sein, sondern die Seele. Die Empfindnisse gehören, wie er sagt, zu ihr. So schreibt er an anderen Stellen auch, dass der Leib „Leib“ für eine Seele, bzw. für einen Geist⁴⁴ ist, dass dem Ich „als Lokalisationsfeld seiner Empfindungen ein Leib zugehört“⁴⁵ und dass „Seele und seelisches Ich [...] einen Leib [,haben‘]“⁴⁶. Und all diese Formulierungen legen meines Erachtens wiederum nahe, dass sich die Rede vom Leib bei Husserl auf die Rede von der Seele zurückführen lässt. Wenn dem aber so ist, dann ist kaum noch zu sehen, wie sich seine Position von der Position Descartes' unterscheiden soll. Denn selbst in der Terminologie scheint Husserl Descartes zuletzt zu folgen.

7. Husserl über die Einheit von Leib und Seele

Neben den vielen stark cartesianisch bzw. dualistisch anmutenden Stellen, gibt es in den *Ideen II* jedoch auch einige Stellen, in denen Husserl etwa von der „Einheit Leib-Geist“, von „Leib und Geist als komprehensive[r] Einheit“⁴⁷, von der „Einheit des Menschen“⁴⁸ usw. spricht. So schreibt er unter anderem:

„Der Mensch in seinen Bewegungen, Handlungen, in seinem Reden, Schreiben etc. ist nicht eine bloße Verbindung, Zusammenknüpfung eines Dinges, genannt Seele, mit einem anderen, genannt Leib. Der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib. Jede Bewegung des Leibes ist seelenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc.“⁴⁹

Stellen wie diese werden von den Verteidigerinnen und Verteidigern von Husserls Leib-Körper-Unterscheidung hervorgehoben, um zu zeigen, dass Husserl eben kein Dualist ist, sondern den Menschen als Leib-Seele-Einheit konzipiert. So schreibt Heinämaa, dass Menschen für Husserl „expressive wholes with motivational relations to their environments and to their histories“⁵⁰ sind. Und Doyon und Wehrle zufolge ist der Mensch für Husserl ebenfalls „an expressive whole, i.e. a unity of body and spirit“⁵¹.

⁴⁴ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 33.

⁴⁵ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 152.

⁴⁶ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 157.

⁴⁷ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 236.

⁴⁸ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 241.

⁴⁹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 240.

⁵⁰ Sara Heinämaa, *The Body*, in: Sebastian Luft; Søren Overgaard (Hg.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, London 2012, 222–232, hier 223.

⁵¹ Maxime Doyon; Maren Wehrle, *Body*, in: Daniele De Santis; Burt C. Hopkins; Claudio Majolino (Hg.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, London 2021, 123–137, hier 124.

Um die holistisch klingenden Stellen in den *Ideen II* richtig einordnen zu können, müssen sie jedoch in ihrem Kontext gelesen werden. Und tut man dies, so zeigt sich meines Erachtens, dass sich aus diesen Stellen letztlich keine besonders starken Schlussfolgerungen über die Natur des Menschen ziehen lassen. Die Tendenz, Husserl angesichts der holistisch klingenden Stellen in den *Ideen II* zu einem Überwinder des Cartesianismus und zu einem Verteidiger der Einheit des Menschen zu machen, findet keine hinreichende Deckung im Text.

So handelt es sich bei den Stellen, in denen Husserl den Menschen als Einheit charakterisiert, wie wir gleich sehen werden, nicht um Aussagen darüber, was der Mensch *ist*, sondern um Aussagen darüber, wie wir andere Menschen *wahrnehmen*. Und Husserls Punkt in diesen Stellen ist, dass wir andere Menschen nicht zunächst als bloße physikalische Objekte wahrnehmen, um dann aufgrund ihres Verhaltens auf die geistigen Zustände zu schließen, die diesem Verhalten zugrunde liegen. Vor dem oben angeführten Zitat schreibt er etwa:

„Ich sehe den Menschen, und indem ich ihn sehe, sehe ich auch seinen Leib. In gewisser Weise geht die Menschenauffassung durch die Erscheinung des Körpers, der da Leib ist, hindurch. Sie bleibt gewissermaßen nicht beim Körper stehen, sie richtet nicht auf ihn ihren Pfeil, sondern durch ihn hindurch – auch nicht auf einen mit ihm verbundenen Geist sondern eben auf den Menschen. Und die Menschen-Auffassung, die Auffassung dieser Person da, die tanzt und vergnügt lacht und plaudert oder mit mir wissenschaftlich diskutiert usw., ist nicht Auffassung eines an den Leib gehefteten Geistigen sondern die Auffassung von etwas, das sich durch das Medium der Körpererscheinung vollzieht, die Körpererscheinung wesentlich in sich schließt [...].“⁵²

Husserl schreibt außerdem: „Die Menschenauffassung ist eine solche, daß sie als ‚Sinn‘ durch die Körperauffassung hindurchgeht [...].“⁵³ Sowie:

„Hier haben wir kein Auffassen des Leibes als Trägers eines Psychischen in dem Sinne, daß der Leib als physisches Objekt gesetzt (erfahren) und ihm nun etwas anderes hinzugefügt, als ob er aufgefaßt würde als etwas in Beziehung zu oder in Verbindung mit etwas anderem.“⁵⁴

Angesichts dieser Aussagen sehen Heinämaa⁵⁵ und Doyon und Wehrle Husserl als einen frühen Vertreter der Theorie der direkten sozialen Wahrnehmung an, die in den vergangenen Jahren als Alternative zu Theorie-Theorie und Simulationstheorie an Popularität gewonnen hat. Letztere schreiben etwa:

„Contrary to contemporary inferentialist approaches to social cognition such as *Theory of Mind* (Carruthers 2015) or the *Simulation Theory* (Dennett 1987, Gallese 2014), Husserl – thereby clearly anticipating the enactivist view [...] – thought that the perception of the other takes place in an immediate and direct way. [...] The experience of others is [...] directly accessible through our experiences of and with them, through the behaviour and gestures of

⁵² Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 240.

⁵³ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 240.

⁵⁴ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 244.

⁵⁵ Heinämaa, *The Body* (wie Anm. 50), 230.

their expressive body (Hua XIII, 234). In brief, [...] we are able to experience the other directly: the facial expressions are seen facial expressions, and they are immediately bearers of sense indicating the other's consciousness (Hua IV, 235/Husserl 1989, 247).⁵⁶

Die holistisch klingenden Stellen in den *Ideen II* sind also Ausdruck von Husserls Theorie der *Wahrnehmung* von anderen Menschen und nicht Ausdruck einer Theorie Husserls über die *Natur* des Menschen, darüber, was der Mensch *ist*. Husserls Behauptung ist nicht, dass andere Menschen Leib-Seele-Einheiten *sind*, sondern dass sie von uns als Leib-Seele-Einheiten *wahrgenommen werden*.

Nun mag es freilich naheliegend erscheinen, eine Verbindung zwischen letzterer Behauptung und ersterer Behauptung herzustellen. So mag man etwa annehmen, dass wir andere Menschen deshalb als Leib-Seele-Einheiten *wahrnehmen*, weil sie eben Leib-Seele-Einheiten *sind*. Oder man mag in unserer *Wahrnehmung* von anderen Menschen als Leib-Seele-Einheiten zumindest einen guten Grund für die Annahme sehen, dass sie auch Leib-Seele-Einheiten *sind*.

Angesichts des Kontexts von Husserls Ausführungen zu unserer Wahrnehmung von anderen Menschen in den *Ideen II* spricht meines Erachtens jedoch einiges gegen eine solche Deutung dieser Ausführungen. So schreibt Husserl etwa am Beginn des Abschnitts mit dem Titel „Leib und Geist als komprehensiv-einheitliche ‚begeistete‘ Objekte“⁵⁷, in dem sich seine Ausführungen zu unserer Wahrnehmung von anderen Menschen finden, zunächst in scheinbarer Übereinstimmung mit der Grundintuition der Theorie der direkten sozialen Wahrnehmung:

„Die durchaus anschauliche Einheit, die sich darbietet, wo wir eine Person als solche erfassen (z.B. als Person zu Personen sprechen oder ihrem Sprechen zuhören, mit ihnen zusammen arbeiten, ihrem Tun zusehen) ist die Einheit von ‚Ausdruck‘ und ‚Ausgedrücktem‘, die zum Wesen aller komprehensiven Einheiten gehört.“⁵⁸

Im Anschluss an diese Stelle fährt Husserl dann aber fort:

„Die Einheit Leib-Geist ist nicht die einzige dieser Art. Wenn ich die ‚Seiten und Zeilen‘ dieses Buches lese oder in diesem ‚Buch‘ lese, die Worte und Sätze erfasse, so stehen physische Sachen da, das Buch ist ein Körper, die Seiten sind Seiten von Papierblättern, die Zeilen sind Schwärzungen und physische Eindrücke gewisser Stellen dieser Papiere usw. Erfasse ich das, wenn ich das Buch ‚sehe‘, wenn ich das Buch ‚lese‘, wenn ich ‚sehe‘, daß geschrieben ist, was geschrieben ist, gesagt ist, was gesagt ist? Offenbar bin ich da ganz anders eingestellt. Ich habe zwar gewisse ‚Erscheinungen‘, das physische Ding, die physischen Vorkommnisse an ihm erscheinen [...]. Aber darauf bin ich eben nicht gerichtet. Ich sehe das Dingliche, sofern es mir erscheint, aber ich ‚lebe komprehendierend im Sinn‘. Und indem ich das tue, steht vor mir die geistige Einheit des Satzes und der Satzzusammenhänge [...].“⁵⁹

⁵⁶ Doyon; Wehrle, *Body* (wie Anm. 51), 128; vgl. auch Dan Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford 2014, Abschnitt 10.3.

⁵⁷ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 236.

⁵⁸ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 236.

⁵⁹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 236.

Nicht nur der andere Mensch, mit dem ich spreche, dem ich zuhöre, mit dem ich zusammenarbeite usw., ist mir Husserl zufolge also als eine „komprehensive Einheit“⁶⁰ gegeben, sondern auch die Worte und Sätze in dem Buch, das ich lese. So nehme ich diese Worte und Sätze nicht als bloße „Schwärmungen und physische Eindrücke gewisser Stellen dieser Papiere“ wahr, also als bloße „physische Dinge[e]“. Die Worte und Sätze sind mir im Lesen vielmehr als „geistige Einheit[en]“ gegeben. Sie sind mir gegeben als aufgeladen mit Sinn.

Husserl schreibt dann weiter:

„Nun könnte man sagen: mit dem physisch Erscheinenden als einer ersten Objektität ist verbunden ein Zweites, eben der Sinn, der das Physische ‚beseelt‘. Darauf frage ich aber: bin ich auf eine zweite, nur äußerlich mit der ersten verknüpften Objektität gerichtet? Ist nicht vielmehr das, worauf ich gerichtet bin, eine durch und durch verschmolzene Einheit, die garnicht neben der physischen steht?“⁶¹

Zusammenfassend sind uns Husserl zufolge also nicht nur andere Menschen, sondern auch Worte und Sätze als „durch und durch verschmolzene Einheit[en]“ gegeben, als aufgeladen mit „Sinn, der das Physische ‚beseelt‘“. Und dieser Sinn steht eben nicht „neben der physischen [Einheit]“. Die physische Einheit ist in unserer Wahrnehmung vielmehr von Sinn durchdrungen.

Ausgeführt wird dieser Punkt von Husserl wiederum anhand des Beispiels des Buches:

„Das Buch mit seinen Blättern aus Papier, seinem Einband etc. ist ein Ding. Diesem Ding hängt nicht ein zweites, der Sinn, an, sondern dieser durchdringt ‚beseelend‘ das physische Ganze in gewisser Weise [...]. Der geistige Sinn ist, die sinnlichen Erscheinungen beseelend, mit ihnen in gewisser Weise verschmolzen statt in einem verbundenen Nebeneinander nur verbunden.“⁶²

Husserl behauptet dann weiter, dass sich dasselbe über jedes Kulturobjekt sagen lässt:

„Es ist klar, daß diese [...] Analyse zunächst zutrifft für alle Geisteswerke, für alle Kunstwerke und für alle Dinge, die einen komprehensiven geistigen Sinn, eine geistige Bedeutung haben. Natürlich mutatis mutandis also für alle Dinge des gewöhnlichen Lebens innerhalb der Kultursphäre, der aktuellen Lebenssphäre. Ein Trinkglas, ein Haus, ein Löffel, Theater, Tempel etc. bedeutet etwas. Und es ist immer etwas anderes, die Sache als Ding und die Sache als Gebrauchsgegenstand, als Theater, als Tempel etc. zu sehen.“⁶³

Selbst Kunstwerke, Trinkgläser, Häuser, Löffel, Theater, Tempel usw. sind uns in unserer Wahrnehmung Husserl zufolge also als „komprehensive Einheit[en]“⁶⁴ gegeben.

Und schließlich wird die Rede von Leib-Seele-Einheiten von ihm sogar auf soziale Gefüge, Institutionen usw. ausgeweitet. So schreibt Husserl: „Das ist eine Fundamentalana-

⁶⁰ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 236.

⁶¹ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 237.

⁶² Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 238.

⁶³ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 238.

⁶⁴ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 236.

lyse, die alle geistigen Objekte, alle Einheiten von Leib und Sinn befaßt, also nicht nur einzelne Menschen sondern menschliche Gemeinschaften, alle Kulturgealtungen, alle individuellen und sozialen Werke, Institutionen usw.“⁶⁵

Angesichts dieser massiven Ausweitung der Rede von Leib-Seele-Einheiten durch Husserl lässt sich die Annahme, dass seine Theorie der Wahrnehmung von anderen Menschen eine holistische Theorie über die Natur des Menschen voraussetzt oder zumindest nahelegt, meines Erachtens jedoch kaum halten. Denn wenn dies der Fall wäre, dann müsste dasselbe wohl auch für die Worte und Sätze im Buch, für das Buch selbst, für Kunstwerke, Trinkgläser, Häuser, Löffel, Theater, Tempel usw. gelten. In all diesen Fällen müsste also ebenfalls behauptet werden, dass Husserls Rede von der „Beseelung“ der Worte und Sätze, des Buches, der Kunstwerke usw. voraussetzt oder zumindest nahelegt, dass die Worte und Sätze, das Buch, die Kunstwerke usw. tatsächlich beseelt *sind*. Und eine solche Behauptung ist höchst unplausibel.

Wenn Husserl von der „Beseelung“ der Worte und Sätze, des Buches, der Kunstwerke usw. spricht, dann setzt er nämlich offenkundig nicht die Existenz von Wort-, Satz-, Buch- und Kunstwerkseelen in den Dingen voraus, die von uns wahrgenommen werden. Und er sieht den Umstand, dass uns die Worte und Sätze, das Buch, die Kunstwerke usw. in unserer Wahrnehmung als „beseelt“⁶⁶ gegeben sind, auch nicht als einen guten Grund für die Annahme der Existenz von Wort-, Satz-, Buch- und Kunstwerkseelen in den Dingen an, also als etwas, das die Existenz solcher Seelen zumindest nahelegt.

Die Beispiele für „Beseelung“, die Husserl neben dem Beispiel anderer Menschen anführt, also die Worte und Sätze, das Buch, die Kunstwerke usw., machen meines Erachtens vielmehr deutlich, dass es das *wahrnehmende Subjekt* ist, das die wahrgenommenen Dinge „beseelt“, indem es sie mit „Sinn“ und „geistige[r] Bedeutung“⁶⁷ auflädt. Die Dinge sind uns in unserer Wahrnehmung also nicht deshalb als „beseelt“ gegeben, weil sie tatsächlich „beseelt“ *sind*, sondern es ist unsere Wahrnehmung, die zu einer „Beseelung“ der wahrgenommenen Dinge führt. Wenn Husserl von „Beseelung“ spricht, dann ist damit folglich keine subjektunabhängige Eigenschaft der wahrgenommenen Dinge gemeint, sondern eine Tätigkeit des wahrnehmenden Subjekts, durch die es die wahrgenommenen Dinge mit „Sinn“ und „geistige[r] Bedeutung“ auflädt.

Wenden wir diesen allgemeinen Punkt nun auf Husserls Ausführungen zu unserer Wahrnehmung von *anderen Menschen* an, so kommen wir zu dem Schluss, dass die These, dass wir *andere Menschen* als „beseelt“, als Leib-Seele-Einheiten usw. wahrnehmen, ebenfalls weder voraussetzt noch nahelegt, dass andere Menschen tatsächlich „beseelt“, Leib-Seele-Einheiten usw. *sind*. Husserls Ausführungen zu unserer Wahrnehmung von anderen Menschen sollen, wie seine Ausführungen zu unserer Wahrnehmung von den Worten und Sätzen, vom Buch, von den Kunstwerken usw. auch eben nicht mehr sein als das: Ausführungen zu unserer *Wahrnehmung* der genannten Dinge. Wenn Husserl betont, dass wir andere Menschen als „beseelt“, als Leib-Seele-Einheiten usw. wahrnehmen, dann hat er folglich nicht das Ziel, eine holistische Theorie über die Natur des Menschen

⁶⁵ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 243.

⁶⁶ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 237.

⁶⁷ Husserl, Ideen II (wie Anm. 7), 238.

zu stützen. Und es ist nicht seine Absicht, die These, dass der Mensch tatsächlich eine Leib-Seele-Einheit *ist*, zu plausibilisieren.⁶⁸

8. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen

Man mag nun einwenden, dass meine Kritik an Husserls Ausführungen zur Einheit von Leib und Seele einen erkenntnistheoretischen Realismus voraussetzt, der im Widerspruch zu Husserls transzendentalphilosophischem Rahmen und, genauer, zu seinem Transzendentalen Idealismus steht. Denn selbst wenn die Frage, was Husserls Transzendentaler Idealismus genau besagt, sehr unterschiedlich beantwortet wird,⁶⁹ wird in der Regel doch angenommen, dass die Unterscheidung zwischen der Gegebenheitsweise der Dinge und ihrer Natur, die Rede von subjektunabhängigen Eigenschaften der Dinge usw. durch Husserls Transzendentalen Idealismus zumindest stark in Frage gestellt wird.

So bestimmt Husserl die Beziehung des Subjekts zum Ding mit dem Begriff der Konstitution. Und wenngleich dieser Begriff bei Husserl ebenfalls sehr vielschichtig und aufgeladen ist, scheint doch zu gelten, dass jeder Bezug auf das Ding angesichts der konstitutiven Beziehung des Subjekts zu diesem stets auch einen Bezug auf das Subjekt voraussetzt. Demgemäß spricht Husserl etwa vom „apriorische[n] Wesenszusammenhang, der kein Objekt von einem erkennenden Subjekt zu trennen gestattet“⁷⁰. Und er fährt fort:

„Kein Gegenstand ist als Wirklichkeit denkbar ohne die wirkliche Subjektivität, die befähigt ist, diesen Gegenstand in wirklichem Erkennen zu realisieren. Man kann sehr wohl sagen: kein Objekt ohne Subjekt wie kein Subjekt ohne Objekt, wo Objekt Gegenstand in weitestem Sinne besagt.“⁷¹

Angesichts solcher Stellen charakterisiert Zahavi Husserls Transzendentalen Idealismus folgendermaßen:

„To speak of an object being presented for consciousness is necessarily to speak of a relation between two interdependent factors, an object and a conscious subject. The qualities, fea-

⁶⁸ Husserls Beispiele für Leib-Seele-Einheiten stellen meines Erachtens zudem die Annahme in Frage, dass er in den *Ideen II* eine Theorie der direkten sozialen Wahrnehmung vertritt, wie Heinämaa und Doyon und Wehrle oben behaupten (Heinämaa, *The Body* [wie Anm. 50], 230; Doyon; Wehrle, *Body* [wie Anm. 51], 128). So legt Husserls Parallelisierung unserer Wahrnehmung von anderen Menschen mit unserer Wahrnehmung der Worte und Sätze, des Buches, der Kunstwerke usw. meines Erachtens vielmehr das klassische *Mindreading*-Paradigma nahe, demzufolge unser Zugang zum Geist anderer Menschen stets indirekt ist und wir von ihrem Verhalten auf ihre geistigen Zustände schließen müssen. Apperly führt den Begriff des *mindreading* etwa in Analogie zu einem von Husserls Beispielen für das Wahrnehmen von Leib-Seele-Einheiten ein, nämlich dem Lesen eines Textes: „When we read text we not only process the words in front of us but also make elaborated inferences about the meaning behind them, which go far beyond what is on the page. When we mindread we often have to process perceptually accessible social stimuli, and we always have to make significant further inferences to arrive at the underlying thoughts, desires, knowledge or intentions that we cannot directly perceive.“ (Ian Apperly, *Mindreaders. The Cognitive Basis of „Theory of Mind“*, Hove 2011, 4).

⁶⁹ Vgl. Dan Zahavi, *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford 2017.

⁷⁰ Edmund Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, Den Haag 2002, 277.

⁷¹ Husserl, *Einleitung* (wie Anm. 70), 277 f.

tures, and properties of the former cannot be divorced from their relation to the latter. [...] mind and world are bound together [...].“⁷²

Ich kann nicht näher auf die Debatte zu Husserls Transzendentalen Idealismus eingehen. Ich glaube jedoch, dass mein grundsätzlicher Einwand gegen die These, dass Husserl in den *Ideen II* eine holistische Theorie über die Natur des Menschen entwickelt, auch durch die Miteinbeziehung von Husserls transzendentalphilosophischem Rahmen und durch die Ablehnung eines erkenntnistheoretischen Realismus nicht entkräftet wird. Denn selbst wenn man Husserls erkenntnistheoretische Voraussetzungen miteinbezieht, führt seine massive Ausweitung der Rede von Leib-Seele-Einheiten auf beliebige Kulturobjekte wie die Worte und Sätze, das Buch, die Kunstwerke usw. doch zu einer massiven Relativierung der Rede von Leib-Seele-Einheiten. So wird die Behauptung der Leib-Seele-Einheit des Menschen üblicherweise als eine anspruchsvolle These in der Philosophischen Anthropologie angesehen, die einigen der wichtigsten Philosophen und Philosophinnen der vergangenen zweieinhalbtausend Jahre beträchtliches Kopfzerbrechen bereitet hat. In den *Ideen II* scheint die Behauptung der Leib-Seele-Einheit des Menschen hingegen zu einer beinahe trivialen Folge von Husserls Theorie der Wahrnehmung zu werden, zu, wenn man so will, einem Ausdruck unserer natürlichen Tendenz zum Animismus, die uns dazu bewegt, nicht nur andere Menschen, sondern auch beliebige Kulturobjekte wie die Worte und Sätze, das Buch, die Kunstwerke usw. in unserer Wahrnehmung mit „Sinn“ und „geistige[r] Bedeutung“⁷³ aufzuladen.

Wenn man den Begriff der Leib-Seele-Einheit jedoch auf diese Weise ausweitet, dann wird er zuletzt so allgemein und weit, dass er beinahe leer erscheint und kaum noch Relevanz für die Philosophische Anthropologie beanspruchen kann. So kommt es durch Husserls massive Ausweitung der Rede von Leib-Seele-Einheiten auf beliebige Kulturobjekte wie die Worte und Sätze, das Buch, die Kunstwerke usw. meines Erachtens letztlich zu einer Banalisierung der These, dass der Mensch eine Leib-Seele-Einheit ist. Und angesichts dessen glaube ich nicht, dass Husserls Ausführungen zur Einheit von Leib und Seele in den *Ideen II* das Projekt einer holistischen Anthropologie tatsächlich stärken und voranbringen können.

9. Schluss

Insgesamt finden sich in den *Ideen II* meines Erachtens kaum Anknüpfungspunkte für die Entwicklung einer Konzeption des Menschen als Leib-Seele-Einheit. Die argumentativen Schritte, die von Vertreterinnen und Vertretern einer holistischen Anthropologie üblicherweise gesetzt werden, um den Anschein eines Gegensatzes zwischen Geist und Körper aufzuheben und die Idee der Einheit von Leib und Seele auszufalten, werden von Husserl weder angesprochen noch diskutiert. So wird in holistischen Ansätzen in der Regel versucht, fließende Übergänge zwischen dem Organischen und dem Bewussten aufzuweisen und Strukturähnlichkeiten zwischen körperlichen Zuständen und intentio-

⁷² Zahavi, Husserl's Legacy (wie Anm. 69), 113 f.

⁷³ Husserl, *Ideen II* (wie Anm. 7), 238.

nen Akten offenzulegen. Husserl hingegen stellt sich gar nicht die Frage, wie sich das Organische und das Bewusste zusammenführen lassen und wie Leib und Seele vereint werden können. Denn eine Zusammenführung des Organischen und des Bewussten und eine Vereinigung von Leib und Seele sind ganz einfach nicht sein Ziel. Und angesichts dessen können meines Erachtens auch die vielen holistisch klingenden Stellen in den *Ideen II* nicht darüber hinwegtäuschen, dass Husserl in seiner Philosophie des Körpers zuletzt Cartesianer bleibt und das Leib-Seele-Problem weder löst noch auflöst, sondern bloß umbenennt und verschiebt.

10. Ausblick: Sartre und Merleau-Ponty

Ich möchte noch einen – offensichtlich höchst unvollständigen – Ausblick auf die zwei neben Husserl wichtigsten Vertreter der Leibphänomenologie anfügen: Sartre und Merleau-Ponty. So lässt sich eine ganz ähnliche Kritik, wie ich sie gegen Husserl vorgebracht habe, meines Erachtens auch gegen Sartre vorbringen. In der Tat glaube ich, dass die entzweierende Tendenz, die ich in Husserls Philosophie des Körpers festgestellt habe, in Sartres Philosophie des Körpers sogar noch deutlicher ausgeprägt und klarer erkennbar ist. Sartre schreibt demgemäß etwa, dass der Körper-für-mich, also die bewusste Dimension des Körpers, und der Körper-für-Andere, also die organische Dimension des Körpers, „auf zwei verschiedenen und unvereinbaren Seinsebenen liegen“⁷⁴. Er betont folglich nicht nur die Verschiedenheit von Körper-für-mich und Körper-für-Andere, sondern unterstellt die bewusste und die organische Dimension unserer Körperlichkeit sogar unterschiedlichen Seinsbegriffen. Diese Entgegensetzung von Körper-für-mich und Körper-für-Andere führt meines Erachtens jedoch zu einer Zweiteilung des Menschen, die noch tiefer greift als die Zweiteilung des Menschen, die der Cartesianische Dualismus bewirkt. Denn Descartes zufolge bleiben das Bewusste und das Organische, bei aller Verschiedenheit, zumindest noch demselben Seinsbegriff unterstellt. Für Sartre hingegen kommen sie nicht einmal in ihrem Sein überein. – Ich habe diese Kritik andernorts ausführlich dargestellt.⁷⁵

Ganz anders interpretiere ich Merleau-Pontys Philosophie des Körpers. So sehe ich Merleau-Ponty als den ersten Leibphänomenologen, der mit der Idee der Einheit von Leib und Seele Ernst macht und nicht nur holistisch klingende Formulierungen verwendet, sondern tatsächlich eine holistische Theorie über die Natur des Menschen entwickelt. Im Gegensatz zu Husserl und Sartre streicht er etwa immer wieder die Strukturähnlichkeit zwischen organischen Prozessen und bewussten Zuständen heraus, indem er unbewusste Reflexe wie den Pupillenreflex⁷⁶ und den Fixationsreflex⁷⁷ der Augen, die in der cartesianischen Tradition ja typische Beispiele für bloße Mechanismen sind, in einer

⁷⁴ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 192016, 543.

⁷⁵ Vgl. Daniel Wehinger, *Die Zweiteilung des Körpers. Eine Kritik an Sartres Philosophie der Körperlichkeit*, in: AfB 66 (2024) 119–141.

⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin 1976, 50.

⁷⁷ Merleau-Ponty, *Struktur* (wie Anm. 76), 7, 36.

massiv intentional aufgeladenen und bewusst anthropomorphen Sprache beschreibt. So heißt es in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* unter anderem:

„In Wahrheit sind freilich selbst Reflexe niemals bloß blinde Prozesse [...]. Reflexe resultieren nicht erst aus objektiven Reizen, sie wenden sich selbst diesen zu und erteilen ihnen einen Sinn, den sie nie als einzelne physische Agenten, vielmehr erst als Situation haben. Als eine Situation läßt erst der Reflex sie sein, und er ist ihnen ‚ebenbürtig‘, indem er sie vorgängig anzeigt als das, dem zu begegnen er selbst sich anschickt.“⁷⁸

Außerdem betont Merleau-Ponty immer wieder die fließenden Übergänge zwischen dem Organischen und dem Bewussten, die eine klare Unterscheidung zwischen den beiden Dimensionen unserer Körperlichkeit letztlich unmöglich machen. Besonders eindrücklich ist diesbezüglich meines Erachtens folgende Stelle:

„Konkret genommen, ist der Mensch nicht ein Psychismus, verbunden mit einem Organismus, sondern das Kommen und Gehen der Existenz, die bald sich körperlich sein läßt, dann wieder in persönlichem Handeln sich zuträgt. Psychologische Motive und körperliche Anlässe können sich miteinander verschlingen, da keine Bewegung des lebendigen Leibes psychischen Intentionen gegenüber absolut zufällig ist, aber auch kein psychischer Akt, der nicht in physiologischer Anlage wenigstens seinen Keim oder seine allgemeine Vorzeichnung hätte. Nie gibt es das unverständliche Zusammentreffen von zweierlei Kausalitäten, nie auch den Zusammenstoß kausaler und finaler Ordnung. Vielmehr mündet in unmerklicher Wendung ein organischer Prozeß in menschliches Verhalten ein, schlägt instinktives Tun in ein Gefühl um, oder fällt umgekehrt ein menschliches Tun gleichsam in Schlaf und verlängert sich zerstreut im Reflex.“⁷⁹

Mit diesen Ausführungen geht Merleau-Ponty meines Erachtens wesentlich über den cartesianischen Rahmen hinaus und eröffnet ganz neue Perspektiven für die Leibphänomenologie. Und angesichts dessen glaube ich, dass eine Anthropologie, die nicht nur dem Namen, sondern der Sache nach holistisch sein will, nicht bei Husserl und Sartre, sondern bei Merleau-Ponty anknüpfen sollte. – Auch für diese These habe ich andernorts ausführlich argumentiert.⁸⁰

Husserl's distinction between *Leib* and *Körper* is often seen as an overcoming of Cartesian dualism and as a defense of the unity of body and soul. I argue, however, that Husserl ultimately remains within the Cartesian framework, even in his philosophy of the body. He conceives the *Körper* as mere extension and opposes it to the *Leib* as a bundle of bodily sensations in a way that splits our corporeality and leads to a dualism in disguise.

⁷⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965, 104.

⁷⁹ Merleau-Ponty, *Phänomenologie* (wie Anm. 78), 113.

⁸⁰ Vgl. Daniel Wehinger, *Der Mensch als Leib-Seele-Einheit*. Merleau-Ponty über Körperlichkeit, in: *ZphF* 77 (2023) 17–36; ebenso Wehinger, »The Union of the Soul and the Body«. Merleau-Ponty on Being in the World, in: *HumStud* (online first).