

Der Körper des Thersites oder der Leib Christi. Zur Herkunft ethischer Probleme mit den neueren „Anthropotechniken“ im Rückgang auf Homer und Hegel

Peter TRAWNY

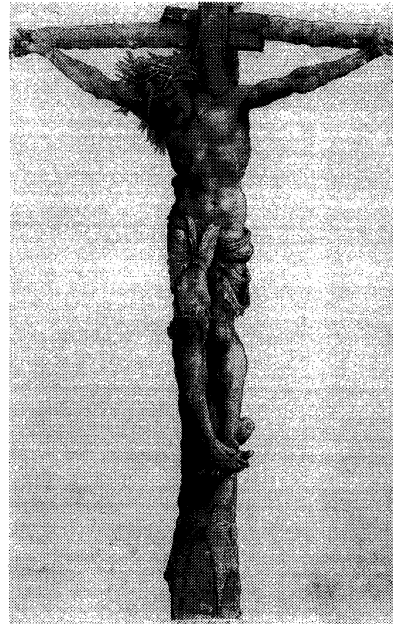
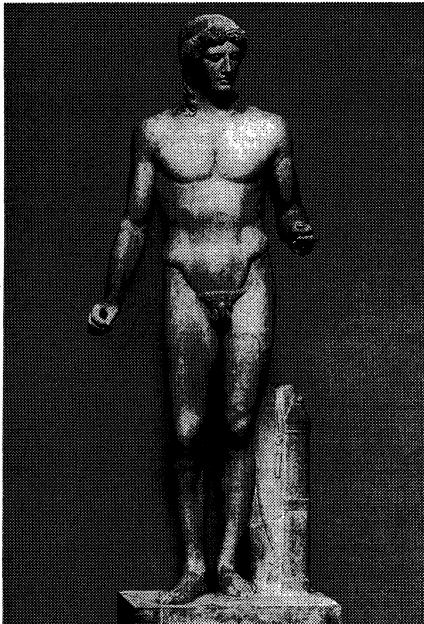
Ausgehend von den massenmedial verbreiteten Neuigkeiten der chemobiologischen Naturwissenschaften haben sich in der Öffentlichkeit Vorstellungen über neue Möglichkeiten verbreitet, den menschlichen Körper mit bisher unbekannten Techniken zu bearbeiten. Es war Peter Sloterdijk, der im Jahre 1999 mit seinen „Regeln für den Menschenpark“ eine kurz aufbrandende Diskussion inszenierte. Er warnte davor, den „Hinweis auf die Dämmerung eines Bewußtseins von Menschenproduktionen und allgemeiner gesprochen: von Anthropotechniken“ zu „verharmlosen“. Hier seien „Vorgaben“ zu finden, „von denen das heutige Denken den Blick nicht abwenden kann“¹. Diese Warnung scheint berechtigt zu sein, auch wenn die Vorstellungen von „Menschenproduktionen“ und „Anthropotechniken“ den nüchternen Einschätzungen der Experten nicht entsprechen - einer professionellen Nüchternheit nicht entsprechen, die einen zweifelhaften Charakter hat, denn nur selten vermochten Naturforscher die Art und die Konsequenzen ihrer Erkenntnisse angemessen zu beurteilen.

Die Diskussion, die Sloterdijs Essay hervorrief, hat gezeigt, welche ethischen Implikationen die Etablierung jener „Anthropotechniken“ enthalten, mit welchen die medizinische Forschung zu einem Durchbruch in der Diagnostik und Therapeutik bisher unheilbarer Krankheiten und unvorhersehbarer Behinderungen gelangt ist. So erzeugt z.B. ein Begriff wie derjenige der „Menschenproduktion“ reflexartig Abneigung. Er provoziert unmittelbar eine ethische Reaktion. In der Tat stellen sich mit den neuen gentechnischen Diagnose- und Therapiemöglichkeiten ethische Probleme ein, die nicht bewältigt sind.

In den folgenden phänomenologischen Überlegungen möchte ich mich nicht mit diesen ethischen Problemen selbst beschäftigen. Vielmehr möchte ich mich quasi archäologisch der kulturellen Herkunft dieser ethischen Probleme zuwenden. Ich möchte versuchen zu zeigen, inwiefern die Diskussion um die neuen „Anthropotechniken“ von kulturell vermittelten Leib- und Körperinterpretationen weitestgehend unbemerkt dominiert wird.

¹ Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main 1999, S. 42.

Hinsichtlich der kulturellen Herkunft dieser Leib- und Körperinterpretation gehe ich von folgender These aus: Der europäische Leib-Körper entspringt einer doppelten Interpretation oder, wenn Sie so wollen, einer doppelten Codierung. Entsteht er einerseits der griechischen Auslegung des Körpers in der vorplatonischen, von Platon sowohl affirmierten als auch durchkreuzten, von Aristoteles wieder entschieden gestärkten *Kalokagathie*², erhält er andererseits seine Prägung von der christlichen Interpretation des Leibes, wie wir sie im Neuen Testament aufsuchen können. In diesem Sinne befindet sich die Diskussion um die „Anthropotechnik“ im Bereich jener „Gewalt des Aufeinanderpralls zwischen *der griechischen Auffassung vom Körper* und *der christlichen Auffassung vom Fleisch*“³ [„la violence de l'affrontement entre *la conception grecque du corps* et *la conception chrétienne de la chair*“] von der Michel Henry in seinem letzten Werk „*Incarnation*“ so suggestiv spricht.



Ich möchte diesen Gegensatz mithilfe zweier Quellen genauer erörtern. Zunächst möchte ich eine Homerische Passage aus der „*Ilias*“ besprechen, in welcher deutlich wird, was die Griechen unter *Kalokagathie* verstanden.⁴ Danach möchte ich mit Hegels ästhetischer Untersuchung der Differenz von klassischer und romantischer Schönheit hin-

² Daß es in der Auffassung der *Kalokagathie* bei den Griechen Differenzen gab, ist offensichtlich. Vgl. z.B. Aristoteles: *Ethica Eudemia*, 1248b 34ff., in: Aristotle: *The Eudemian Ethics*. With an english translation by H. Rackham. London, Cambridge 1961. Diese Differenzen können hier jedoch nicht erläutert werden.

³ Michel Henry: *Incarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg und München 2002, S. 200 bzw. Ders.: *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris 2000, S. 180.

⁴ Homer: *Ilias*. Neue Übertragung von Wolfgang Schadewaldt. Frankfurt am Main 1975 bzw. *Homeri opera recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen*.

sichtlich der griechischen Skulptur und der christlichen Darstellung des Gekreuzigten zeigen, inwieweit die christliche Leibauffassung von der klassischen abweicht und sich den neuen „Anthropotechniken“ mehr oder weniger rigide verschließt.⁵

Bevor ich zur Erläuterung dieses „Affrontements“ komme, möchte ich den Begriff der „Anthropotechnik“ konkretisieren bzw. interpretieren. Ich möchte seine medizinisch-therapeutische, also seine allein auf die präventive Behandlung von erblichen Krankheiten bezogene Bedeutung - in der allerdings bereits die Ausschließung von körperlichen Behinderungen enthalten ist - als zu einseitig bezeichnen. Ich betrachte es nicht als einen Zufall, daß in einer Zeit, in welcher die Strategien der Molekularbiologie die ärztliche Diagnostik und Therapeutik schon auf der Ebene des jeweiligen Genrepertoires ansetzen, die plastische Chirurgie den Leib gleichsam von Außen in einem Maße zu bearbeiten begonnen hat, wie es noch vor wenigen Jahren unvorstellbar war. M.a.W.: die einigermaßen bekannten Ziele der neuen „Anthropotechniken“ sind die Konsequenz einer Körperauffassung, in welcher nicht nur die Krankheit, sondern auch die Häßlichkeit, das Alter, der Verfall und zuletzt der Tod gleichsam sowohl von Innen wie von Außen bearbeitet werden sollen. Der volle Horizont der „Anthropotechnik“ besteht also in einer Behandlung des ganzen Menschen. Zu ihr gehört die Bearbeitung des Körpers, die in der Kosmetik, Gymnastik, d. h. dem sogenannten „Bodybuilding“, sowie in der von plastischer Chirurgie bestimmten Visualisierung ihre alltäglichsten Formen gefunden hat. Gernot Böhme spricht in seinem Aufsatz

Tomus I. Editio tertia. Oxford 1920. Zum „Körper“ bei Homer im Allgemeinen vgl. Bruno Snell: Die Auffassung des Menschen bei Homer. In: Ders.: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg 2/1948, S. 19ff. Snell macht darauf aufmerksam, daß Homer das spätere Wort für Körper, σῶμα, noch nicht kennt. Seine Hauptthese lautet, daß die „frühen Griechen weder in der Sprache noch in der bildenden Kunst den Körper in seiner Einheit erfassen“, sondern vor allem die „μέλεα καὶ γυῖα, d.h. Glieder mit starken Muskeln, die durch stark betonte Gelenke gegeneinander abgesetzt sind“ unterstreichen. Mir scheint aber, daß die Betonung von Gliedern und Gelenken nicht unbedingt eine Unkenntnis der Einheit des Körpers bedeutet. Der Sachverhalt könnte demgegenüber bezeugen, daß sich bei der Betrachtung eines athletischen Körpers „Glieder mit starken Muskeln“ die Einheit des Körpers nicht verschwinden läßt, sondern bloß in ihrer Auffälligkeit verdecken. Das würde bedeuten, daß die Auffälligkeit bzw. das Erscheinen der Glieder und Gelenke den Hintergrund des einheitlichen Körpers benötigt.

⁵ Die Frage, ob die Bedeutung von Heinrich Gustav Hothos im Jahre 1835 im Rahmen der *Freundesvereinsausgabe* erstellte erste Publikation der Hegelschen Ästhetik-Vorlesungen durch die im Jahre 1998 von Annemarie Gethmann-Siefert herausgegebene Nachschrift Hothos aus dem Jahre 1823 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho. Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert. Vorlesungen. Bd. 2. Hamburg 1998) relativiert werden muß oder nicht, soll im vorliegenden Aufsatz nicht gestellt werden. Immerhin sei gesagt, daß ich nicht der Ansicht bin, daß sie „einen Erdrutsch in der Frage nach der Basis einer 150jährigen Diskussion um Hegels philosophische *Ästhetik* zur Folge“ hat (vgl. Annemarie Gethmann-Siefert und Barbara Stemmrich-Köhler: Faust: Die „absolute philosophische Tragödie“ - und die „gesellschaftliche Artigkeit“ des West-Östlichen Divan. Zu Editionsproblemen der Ästhetikvorlesungen. In: Hegel Studien, S. 64). Ich halte mich an Hothos Edition. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Ästhetik II. Werke 14. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu ediert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1970.

„Moderner Körperkult - ein demokratisches Projekt?“ davon, daß „das Gegebene“ „zum Gemachten“ werden soll, daß „der Leib, die Natur, die wir selbst sind, zum Körperprojekt“⁶ wird. So eröffnet sich die Perspektive, den genetisch-organisierbaren mit dem kosmetisch-plastischen und d.h. mit dem erotisch-pornographischen Körper zusammenzuführen. Die biologischen Bemühungen, die Evolution technisch voranzutreiben, wären daher nicht mit der Intention der Beherrschung verschiedener Erbkrankheiten, sondern zuletzt mit der unthematischen Vision von einem leistungsfähigeren, im Grunde heilungsunbedürftigen Lustkörper zu legitimieren.

1. Der griechische Körper

Die *καλοκάγαθία* ist ein altgriechisches Bildungsideal der Identität von Schönheit und Gutheit. Wer schön ist, ist gut. Wer einen schönen Körper besitzt, der hat eine gute Seele. Als ein solches Bildungsdeal ist es in einen Paradetext des Neohumanismus eingedrungen, der noch im letzten Jahrhundert Generationen von Pädagogen beeinflusste. So heißt es in Werner Jaegers „*Paideia*“ definitiv: „Bildung [als *Kalokagathie*] zeigt sich in der gesamten Form des Menschen, in seinem äußeren Auftreten und Gebaren wie in seiner inneren Haltung. Beides entsteht nicht von ungefähr, sondern nur als das Produkt bewußter Züchtung. Schon Plato hat sie mit der Züchtung der edlen Hunderassen verglichen.“⁷ Ich werde mich auf eine vorplatonische Quelle der *Kalokagathie* beziehen.

Obwohl Homer die erst mit Heraklit und dann bei Platon massiv werdende Leib-Seele-Differenz noch nicht kennt, finden wir im Homerischen Ideal der *Kalokagathie* ein Körperkonzept für alle späteren griechischen Philosophen maßgeblich zur Sprache gebracht. Homer exemplifiziert es z.B. im zweiten Gesang der „*Ilias*“ in der Gestalt des Thersites.⁸ Das Heer der Achaier liegt ratlos vor Troja. Eine Seuche zerrüttet die Kampfmoral. Der Streit zwischen Agamemnon und Achilleus ist im Gang. Niemand weiß genau, was zu tun ist. Da ergreift Thersites das Wort und attackiert Agamemnon, einen der herrschaftlichen Führer. Daß er das Wort ergreift, gleicht einer kleinen, absurden Rebellion. Zurecht macht er Agamemnon für die scheinbar aussichtslose Situation verantwortlich. Thersites fordert die Achaier auf, heimzukehren. Seine Erscheinung beschreibt Homer wie

⁶ Gernot Böhme: *Moderner Körperkult - ein demokratisches Projekt?* In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*. Jahrgang 32. 2002/2003, S. 25.

⁷ Werner Jaeger: *Paideia*. Erster Band. Berlin 4/1959, S. 24.

⁸ Vgl. G.S. Kirk: *The Iliad: A Commentary*. Volume I: books 1-4. Cambridge University Press: Cambridge 1985, S. 138ff.

folgt:

„Und er war als der häßlichste Mann nach Ilios gekommen:
Krummbeinig war er und hinkend auf einem Fuß, und die beiden Schultern
Waren ihm bucklig, gegen die Brust zusammengebogen, und darüber
Zugespitzt war er am Kopf, und spärlich sproßte darauf die Wolle.“ (Ilias, II, v. 216ff.)

Durch seinen behinderten Körper ist Thersites von vornherein von der Möglichkeit ausgeschlossen, mit seiner Rede erfolgreich zu sein. Seine Stimme klingt unangenehm: Thersites kritisiert mit spitzem Geschrei (δίψ ὀξέα κεκληγώς, v. 222). Bereits sein Name ist Programm: Thersites stammt von θάρσος, das sowohl Mut als auch Dreistigkeit bedeutet. Was er sagt, mag vernünftig klingen, die Reaktion des Odysseus und der anderen Krieger geht dagegen deutlich in eine andere Richtung. Kein Argument des Thersites wird, obwohl Achilleus kurz vorher Agamemnon auf ähnliche Weise angegriffen hat⁹ (v. 163ff.), ernst genommen. Odysseus geht auf den Inhalt der Rede nicht ein. Was er Thersites vorwirft, ist Folgendes:

„Denn kümmerlicher als du, so sage ich, ist kein anderer Sterblicher
Unter allen, die mit den Atreus-Söhnen nach Ilios gekommen.
Darum nimm nicht die Könige in den Mund, wenn du redest,
[...].“

Thersites ist schlecht, χέρης, d.h. sowohl körperlich schwach als auch von niederer Gesinnung. *Weil* er aber in diesem Sinne schlecht ist, soll er die Könige nicht „in den Mund nehmen“. Die Ehre der Könige darf von dem schlechten Thersites nicht befleckt werden. Das In-den-Mund-nehmen (στόμα) markiert dabei das eigentliche Vergehen. Der behinderte Thersites hätte wissen müssen, daß sein Mund die Könige nicht erwähnen darf. Odysseus statuiert deswegen eine Prügelstrafe, nicht ohne ihm vorher die härteste Bestrafung, nämlich die, ihn zu entkleiden (v. 261ff.), zu erlassen. Da heißt es:

„So sprach er [Odysseus] und schlug ihm mit dem Stab über Rücken und Schultern,
Und er krümmte sich, und dick entfloß ihm die Träne.

⁹ Vgl. Hans Bernsdorff: Zur Rolle des Aussehens im homerischen Menschenbild. Göttingen 1992 (= Hypomnemata 97), S. 40ff.

Und ein Striemen, ein blutiger, erhob sich von seinem Rücken
 Unter dem goldenen Stab, und er setzte sich nieder und fürchtete sich,
 Und Schmerzen leidend, mit leerem Blick, wischte er sich ab die Träne.
 Die aber, so bekümmert sie waren, lachten vergnügt über ihn [...]" (v. 265ff.)

Die Häßlichkeit, die Behinderung des Thersites verhindert nicht nur die Möglichkeit, daß er Wahres spricht. Sie erlaubt dem heroischen Odysseus, den Sprecher schmerzhaft zu züchtigen. Der Körper des Thersites verleiht dem Odysseus, dem heroisch-athletischen Körper, das Recht zur Gewalt. Das Recht zu dieser Gewalt wird allgemein bestätigt. Die Wunde und der Schmerz des verwachsenen Thersites erregen kein Mitleid. Der Weinende wirkt vielmehr komisch. Odysseus wendet den Angriff auf Agamemnon durch seine Bestrafung in eine öffentliche Belustigung.

Die Häßlichkeit des Thersites ist eine natürliche Behinderung, etwas „Gegebenes“. Dem steht auf der anderen Seite der heroisch-athletische Körper des Achilleus oder des Odysseus gegenüber. Auch dieser Körper scheint seinen Adel als Naturgabe empfangen zu haben. Doch so richtig diese Beobachtung ist, so auffällig sind bei Homer die Beschreibungen der gymnastischen Übungen und der kosmetischen Pflege der Körper. Am Ende des zehnten Gesangs heißt es zum Beispiel:

„Sie selber aber spülten sich ab den vielen Schweiß im Meer,
 Hineingegangen: die Schienbeine und den Nacken und die Schenkel.
 Und als ihnen abgospült hatte die Woge des Meeres
 Den vielen Schweiß von der Haut, und sie abgekühlt hatten ihr Herz,
 Stiegen sie in die gutgeglätteten Badewannen und wuschen sich.
 Und als sie sich gewaschen und glattgesalbt hatten mit dem Öl,
 Setzten sie sich zum Frühmahl und schöpften aus dem vollen Mischkrug [...]" (X, v. 572ff.)

Der von Natur schön-starke Körper wird technisch versorgt. Diese technische Versorgung ist kein kontingentes Phänomen. Kulturell hat es eine reine Naturschönheit niemals gegeben. Ohne eine entsprechende Techne gibt es keinen von Natur schönen Körper. Jede Kultur basiert auf einer technischen Vermittlung der Körpernatur.¹⁰

¹⁰ Vgl. Nikolaos Bademis: *Gymnastik-Verständnis in der Antike und das ihm zugrunde liegende Bild des Menschen. Zur Entwicklung des Gymnastik-Verständnisses von Homer bis in die hellenistische Zeit.* Frankfurt am Main 1999.

Ich möchte die Hauptgesichtszüge der Thersites-Episode folgendermaßen zusammenfassen. Die Erscheinung, der Körper des Thersites hat im Verhältnis zu seiner Rede Vorrang. Die Rede ist deshalb von vornherein ein verfehltes Unternehmen. Wer so erscheint, wie Thersites, der kann nichts Wahres zur Sprache bringen. Die notwendige Bedingung zum Gutsein ist somit das Schönsein. Nur der athletische Heros kann Wahres sprechen. Umzudrehen ist das Verhältnis nicht. Zwar kann in der Kalokagathie der schön-starke Körper Bedingung für das Gutsein sein, doch von einem Gutsein, dem ein „schöner Mensch“ entspringen könnte, kann nicht gesprochen werden. Wer nicht gesund und schön ist, kann nicht gut sein. Der Begriff der Kalokagathie gibt in der Reihenfolge seiner beiden Elemente (καλός καὶ ἀγαθός) das asymmetrische Verhältnis von Schönsein und Gutsein an.

Die griechische Codierung des Körpers hat ihre Modernität und Aktualität in seiner allgemein-öffentlichen Präsentation. Homers heroische Körperdarstellungen gehören zu dieser später in der klassischen griechischen Plastik wirksam werdenden Codierung.¹¹ Vom heiligen Innenraum des griechischen Tempels aus hat der griechische athletische Körper sodann die abendländische Vorstellung, wie ein Körper in der Öffentlichkeit zu erscheinen habe, erobert. Der öffentliche Körper - der Körper der Werbung, des Films, des Videoclips, des Sports, der Unterhaltung und des Militärs - ist gesund und schön. Es gibt keine behinderten Film- oder Popstars, selbst für den Politiker ist wie für den Talkmaster die sogenannte „angenehme Erscheinung“ Pflicht. Die technische Zubereitung des öffentlichen Körpers erreicht im Bodybuilding und in der plastischen Chirurgie eine neue Qualität. Kaum ein weiblicher Pop-, Film- oder Pornostar, der noch ohne Brustimplantate oder andere Körpermodifikationen auskäme. Böhme verweist zudem auf die anwachsende Zahl von Tätowierungen und Piercings.¹² Die Medienpräsenz des technisch bearbeiteten Körpers setzt sich in Diskursbeherrschung fort. Nur wer über eine „angenehme Erscheinung“ verfügt, kann sich in den Medien präsentieren, darf etwas sagen. Der thersitische Körper wird noch immer zum Schweigen verurteilt. Der Medienkörper ist „angenehm“ und unbehindert.

¹¹ Es handelt sich bei dieser Bemerkung um keine These. Homers Darstellung des heroischen Körpers markiert einen Epochenübergang, denn sie greift in die Kunstgeschichte im Übergang vom „geometrischen Stil“ zur „archaischen Kunst“ ein. Diese beginnt um 700 v. Chr. und endet um 500. Die sogenannten Aigineten bilden ihren Höhepunkt, bevor die Epoche der klassischen Plastik beginnt. Karl Schefold schreibt: „Im Heimweh und in der Rache des Odysseus und im Zorn des Achilles hat er [Homer] zum erstenmal monumentale Heldenbilder errichtet. In der Kunst finden wir eine verwandte Gesinnung, zuerst um 700, etwa im Bronzekrieger von der Akropolis [...] oder auf den monumentalen Gemälden der Tonschilde aus Tiryns im Museum von Nauplia. Mit solchen Werken beginnt das geometrische Gefüge einer Haltung zu weichen, die den archaischen Stil begründet.“ Karl Schefold: Die Griechen und ihre Nachbarn. Berlin 1990 [= Propyläen Kunstgeschichte], S. 51f.

¹² Böhme: Moderner Körperkult - ein demokratisches Projekt? A.a.O., S. 26.

2. Der christliche Leib

Die Durchkreuzung dieser kulturell nach wie vor mächtigen Körperauffassung finden wir in der christlichen Auslegung des Körpers als eines Leibes. Um diesen Affront des christlichen Leibes gegen den griechischen Körper genauer darzustellen, beziehe ich mich im Weiteren auf bestimmte Passagen aus Hegels Ästhetik-Vorlesungen. In ihnen differenziert er die in der griechischen Plastik am reinsten verkörperte „klassische Kunstform“ von der „romantischen“, die er im Hinblick auf die christliche Kreuzigungsdarstellung expliziert.¹³

In der „klassischen Kunstform“ der griechischen Plastik, d.h. in der heroisch-athletischen Körperauffassung der Griechen, hat „sich das Geistige vollständig durch seine äußere Erscheinung hindurchgezogen“. Es hat „das Natürliche in dieser schönen Einigung idealisiert und zur gemäßen Realität des Geistes in seiner substantiellen Individualität selber gemacht“¹⁴. Die Darstellungen des griechischen Körpers in den Kopien der Plastiken des Phidias und des Polyklet, die Hegel auf seinen Kunst-Reisen nach Dresden, Wien und Paris betrachten konnte, bringen den Körper in der „gemäßen Realität des Geistes“ zur Anschauung. Hinsichtlich der Schönheit von Kunstwerken erlangt der „Geist“ hier seinen Höhepunkt. Hegel resümiert: „Schöneres kann nicht sein und werden.“¹⁵

Doch für Hegel ist diese Veräußerlichung des „Geistes“ in der Schönheit der klassischen griechischen Skulptur, in den „plastischschönen Gestalten“¹⁶, nur eine vorläufige Entäußerung. Es gebe „höheres als die schöne Erscheinung des Geistes“. Dieses Höhere erlangt der „Geist“ „auf der Stufe der romantischen Kunst“, d.h. in der christlichen Kunstauffassung. Hier „weiß der Geist, daß seine Wahrheit nicht darin besteht, sich in die Leiblichkeit zu versenken“¹⁷.

Diese noch zu erläuternde Äußerung versetzt unsere Betrachtung auf ein völlig anderes Niveau: der Körper ist nicht die „Wahrheit“ des „Geistes“. Der „Geist“ hat zwar im Leib des Menschen seine adäquateste Erscheinungsweise

¹³ Ich bin mir des historischen Abstands zwischen der klassischen Plastik und der Homerischen „Ilias“ natürlich bewußt. Wenn ich daher Hegels Analyse der „klassischen Kunstform“ dasselbe Körperverständnis unterstelle, wie es bei Homer zu finden ist, dann ist diese Zusammenziehung durchaus als gewaltsam zu bezeichnen. Daß sie allerdings nicht unmöglich ist, scheint mir die innovative Bedeutung der Homerischen Helden-Dichtung für den vorklassischen „archaischen Stil“ zu belegen.

¹⁴ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. A.a.O., S. 127.

¹⁵ Ebd., S. 128. Dazu Böhme: „Unsere Vorstellungen von menschlicher Schönheit sind bis heute weitestgehend durch die griechische Klassik und d.h. die griechische Plastik, in denen sich die klassischen Vorstellungen niedergeschlagen haben, bestimmt.“ Böhme: Moderner Körperkult - ein demokratisches Projekt? A.a.O., S. 22.

¹⁶ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. A.a.O., S. 111.

¹⁷ Ebd., S. 128f.

gefunden (was auch für Schelling selbstverständlich ist), der „Geist“ muß sich verleiblichen, doch er „versenkt“ sich nicht in der „Leiblichkeit“, anders gesagt, der „Geist“ ist zwar Leib, doch zugleich auch anderes und mehr als Leib. Wenn sich der „Geist“ einerseits im menschlichen Leib adäquat zur Erscheinung bringt, so nimmt er sich andererseits in dieser Erscheinung in sich zurück. Die Schönheit des Leibes wandelt sich in eine „geistige Schönheit des an und für sich Inneren als der in sich unendlichen geistigen Subjektivität“¹⁸. Diese Wendung des „Geistes“ ins „Innere“, in die „Subjektivität“, erkennt Hegel in der Person des Sokrates, den er in seiner „Geschichte der Philosophie“ einen „Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst“¹⁹ nennt. Daß Platon mit der Gestalt des Sokrates der Homerischen καλοκάγαθία partiell widerspricht, hätte Hegel, wenn er sich diesem Problem zugewendet hätte, als das Zeichen eines neuen Leibbewußtseins, als das Zeichen der in sich gehenden „Subjektivität“ interpretieren können. Nietzsches Hinweis auf die „Häßlichkeit“ des Sokrates, auf Grund der er fragt: „War Sokrates überhaupt ein Grieche?“²⁰ meint dasselbe, wenn er auch den Widerspruch gegen die Kalokagathie nicht als „Fortschritt“, sondern zumeist als das Symptom eines Verfalls interpretiert.

Erst mit dieser Wendung ins „Innere“ der „Subjektivität“ erfüllt sich nach Hegel das „Menschliche“, das „Anthropomorphische“, vollendet sich die adäquate Erscheinung des „Geistes“. Die Erscheinung des Menschen wird erst dort wirklich begriffen, wo der Mensch die „absolute Innerlichkeit“ seines Wesens erkannt hat. Wir nehmen unseren Leib sowie den Leib des Anderen erst da auf eine „menschliche“ Weise wahr, wo die wesentliche Bestimmung des Menschen als eine „wirkliche Subjektivität“ entdeckt ist. Wer Körper Leib als das Wesentliche des Menschseins betrachtet, verfehlt das eigentlich „Menschliche“.

Diese Wendung von der körperlichen Schönheit, wie wir sie in den griechischen Plastiken verkörpert finden, zu einer „geistigen Schönheit“, die freilich die Erscheinungsnotwendigkeit des „Geistes“ nicht negiert, sondern diese nur modifiziert, verknüpft Hegel mit dem weltgeschichtlichen Ereignis der Erscheinung Jesu Christi und dem mit ihm zusammenhängenden Zerschlagen des Polytheismus.²¹

¹⁸ Ebd., S. 129.

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18. A.a.O., S. 441.

²⁰ Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung. Sämtliche Werke. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Kritische Studienausgabe (KSA). Bd. 6. München, Berlin und New York 1980, S. 68.

²¹ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. A.a.O., S. 130: „In diesem Pantheon sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat sie zerstört, und statt der plastischen Vielgötterei kennt die Kunst jetzt nur *einen* Gott, *einen* Geist, *eine* absolute Selbständigkeit, welche das absolute Wissen und Wollen ihrer selbst mit sich in freier Einheit bleibt und nicht mehr zu jenen besonderen Charakteren und Funktionen auseinanderfällt, deren einziger Zusammenhalt der Zwang einer dunklen Notwendigkeit war.“

Entgegen den griechischen Göttern, deren jugendlich-athletische Körper ihre Unveränderlichkeit, d.h. ihre Unverletzbarkeit anzeigen, ist der christliche Gott bereit, die Spuren der Zeit, deren Wesen nach Aristoteles vor allem im Untergang beruht²², in seinem eigenen Schicksal vorkommen zu lassen. Der christliche Gott, so Hegel, „stellt sich mitten in die Endlichkeit und äußere Zufälligkeit des Daseins hinein“²³. Gott ist Mensch geworden und hat so angedeutet, daß das „wirkliche Subjekt die Erscheinung Gottes“ ist. Die Kunst habe „jetzt erst das höhere Recht“ erlangt, „die menschliche Gestalt und Weise der Äußerlichkeit überhaupt zum Ausdruck des Absoluten zu verwenden“. Dieser Gedanke führt zu dem hier natürlich nicht weiter zu verfolgenden, die Diskussionen um Hegels Philosophie von Anfang an mitbestimmenden Problem, welche Rolle die christliche Religion im gesamten System spielt.

Die definitive Differenz zwischen der klassischen Körper- und der christlichen Leibdarstellung beruht auf einer unterschiedlichen Auffassung der „Endlichkeit“, oder, um es Hegelianischerweise auszudrücken, der „Negativität“. Nach Hegel muß der „Geist, um seine Totalität und Freiheit zu gewinnen, sich von sich abtrennen und sich als Endlichkeit der Natur und des Geistes sich selber als dem an sich Unendlichen entgegensetzen“. Erst durch diese, so Hegel, „Zerreißung“ entsteht die „Notwendigkeit“ im Durchgang durch das „Endliche“ zu sich selbst zu kommen und in dieser Ankunft seine „Freiheit“ zu erlangen. Hegel schreibt: „Dadurch ist die geistige Versöhnung nur als eine Tätigkeit, Bewegung des Geistes zu fassen und darzustellen, als ein Prozeß, in dessen Verlauf ein Ringen und Kampf entsteht und der Schmerz, der Tod, das Wehegefühl der Nichtigkeit, die Qual des Geistes *und der Leiblichkeit* als wesentliches Moment hervortritt.“²⁴ Der „Geist“ muß, indem er sich als Mensch auf eine entsprechende Weise zur Erscheinung bringt und so seine „Menschlichkeit“ erweist, den „Schmerz“ des „Todes“ übernehmen. Diese Annahme der „Endlichkeit“ manifestiert sich nicht bloß als eine „Qual des Geistes“, sondern, was mir wichtig ist, auch als eine „Qual der Leiblichkeit“.

²² Im vierten Buch der Aristotelischen „Physik“-Vorlesungen heißt es: „Daher muß alles in der Zeit Befindliche von Zeit eingefaßt werden, wie auch alles übrige, was in etwas ist, z.B. was an einem Ort ist, von diesem Ort. Und folglich erleidet (πάσχει) es etwas durch die Zeit, wie wir ja auch zu sagen gewohnt sind: ‚die Zeit läßt es schwinden‘, und ‚alles altert mit der Zeit‘ und ‚man vergißt im Laufe der Zeit‘, aber (wir sagen) nicht: ‚es hat gelernt (infolge der Zeit)‘ oder ‚es ist jung geworden‘ oder ‚schön geworden‘. Denn an und für sich genommen ist die Zeit Ursache eher von Untergang (φθορά); ist sie doch Zahl an der Bewegung, Bewegung aber stellt (das Seiende) heraus in den Anfang. Somit ist klar, daß das Immerseiende (τά αἰεὶ ὄντα), insofern es immer seiend ist, nicht in der Zeit ist.“ Aristotelis Physica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford: University Press 1982, 221a 28ff.

²³ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. A.a.O., S. 131.

²⁴ Ebd., 133f. Kursivierung von mir.

Hegel wendet gegen die griechische Auffassung des Schönen ein, daß diese die „Endlichkeit“ des Natürlichen nicht zu integrieren vermochte. „Weder das Natürliche als solches noch die Unmittelbarkeit des Geistes in seiner Einheit mit der Leiblichkeit galt ihnen [den Griechen] als etwas an sich selbst Negatives“, schreibt Hegel. Dies führt Hegel auf ein fehlendes Verständnis des „Todes“ zurück. Der „Tod war ihnen deshalb nur ein abstraktes Vorübergehen, ohne Schrecken und Furchtbarkeit, ein Aufhören ohne weitere unermessliche Folgen für das hinsterbende Individuum“. Wer aber die Wirklichkeit des „Todes“ nicht verstehe, der könne auch von der wahren „Unsterblichkeit“ nichts wissen.

Die Frage, ob Hegel den Griechen in dieser Hinsicht gerecht wird, ist hier irrelevant. Zudem möchte ich mich auch nicht auf den Sachverhalt einlassen, daß in Hegels Philosophie die „Unsterblichkeit“ des „Geistes“ die leibliche „Endlichkeit“ zuletzt nur als einen Moment der zu sich selbst kommenden Geistbewegung betrachtet. Mir ist Hegels Hinweis wichtiger, daß „die Negation, welche der Tod in sich trägt“, an der adäquatesten Erscheinung des „Geistes“, in der Erscheinung des Leibes selbst notwendig hervortreten hat. Das Altern des Leibes, seine zufälligen Verletzungen und sein schließliches Vergehen sind keine vermeidbaren Angriffe einer dem Menschen äußerlichen bösen Macht, sondern kommen ihm als dem Leib des „Geistes“ wesentlich zu. Die Geschichte des „Geistes“ bringt sich in einer Geschichtlichkeit des Leibes zur Erscheinung. Die Betrachtung des Leibes darf die Vergänglichkeit des Fleisches - dasjenige Phänomen, was Henry die „Ur-Passibilität [l'Archi-passibilité] des Fleisches“²⁵ nennt - nicht als einen Mangel, sondern als seine ihm eigentümliche Erscheinungsweise verstehen.

Zum vollen Verständnis dieser Vergänglichkeit gehört nach Hegel, daß der Mensch sie nicht bloß als eine trostlose Notwendigkeit der Natur erfährt. Die Bedeutung der Vergänglichkeit des Fleisches verstehen wir erst ganz im Blick auf den Gekreuzigten selbst. Daß der Mensch in seiner endlichen Leiblichkeit eine eigentümliche „Schönheit“ zu erfahren vermag, liegt daran, daß nicht die Natur oder das Tier, sondern Gott diejenige Instanz ist, an die er sich zu wenden hat, wenn er erfahren will, wer er ist. „Einerseits nämlich“, schreibt Hegel, „ist zwar der irdische Leib und die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt dadurch gehoben und geehrt, daß Gott selber es ist, der in ihr erscheint“. Indem Gott Mensch geworden ist, hat er den menschlichen Leib geadelt, ihn seiner reinen Natürlichkeit enthoben. „Andererseits“, so Hegel, sei „gerade dies Menschliche und Leibliche“ dasjenige, „das als negativ gesetzt wird und in seinem Schmerz zur Erscheinung kommt“. Das „Menschliche und Leibliche“ wird vom „Tod“ beherrscht.

²⁵ Henry: Inkarnation. A.a.O., S. 193ff.

Die den Menschen auszeichnende Mensch- bzw. Leibwerdung Gottes ist nichts anderes als ein göttlicher Widerspruch gegen den „Tod“.

Diese göttliche Entgegensetzung muß den „Tod“, um ihn zu überwinden, übernehmen. Sich dem „Tode“ auszusetzen, ihn als ein notwendiges Geschehen auszuhalten, wird dem Leib zugemutet. Hegel sagt: „Christus gegeißelt, mit der Dornenkrone, das Kreuz zum Richtplatz tragend, ans Kreuz geheftet, in der Qual eines martervollen, langsamen Todes hinsterbend, läßt sich in den Formen der griechischen Schönheit nicht darstellen, sondern in diesen Situationen ist das Höhere die Heiligkeit in sich, die Tiefe des Inneren, die Unendlichkeit des Schmerzes, als ewiges Moment des Geistes, die Duldung und göttliche Ruhe.“²⁶ Der gekreuzigte Leib Christi ist das Vorbild einer Leiblichkeit, welche die von aller „Endlichkeit“ gereinigte „Schönheit“ der „plastischschönen Gestalten“ hinter sich gelassen hat.

Die „Endlichkeit“ des Leiblichen als einen Charakterzug des Menschlichen an sich anzuerkennen, bedeutet, die klassische Auffassung der „Schönheit“ hinter sich zu lassen. Die „freie Lebendigkeit des Daseins in seiner unendlichen Stille und Versenkung der Seele ins Leibliche“ kann nicht mehr das „Ziel“ einer Leibdarstellung sein, die sich die „wirkliche Subjektivität“ des „Geistes“ angeeignet hat. Indem die romantische Kunst sich von diesem „Gipfel der Schönheit“ abwendet, um den „markierten Zügen des Unschönen einen ungeschmälerten Spielraum“ zu gewähren, verfällt sie keineswegs einem naturalistischen Ideal, das Häßlichkeit für etwas Unvermeidliches hält. Die „Seele“ des „Subjekts“ wird nicht als ein Teil „dieser realen Existenz“, sondern als in sich selbst lebend zur Erscheinung gebracht. Wenn sie „im Äußerlichen erscheint“, so ist sie „aus dieser Leiblichkeit in sich zurückgeführt“. Die „Schönheit“ eines beseelten Leibes ist durchdringend, sie scheint von Innen her auf. Es ist eine „Schönheit der Innigkeit“, die uns den Anderen auch dann leibhaft genießen läßt, wenn sich die Zeichen der „Endlichkeit“ schon eingestellt haben.²⁷

Der endliche Leib ist schön, weil er sein Verhängnis, sterben zu müssen, in seinen Erscheinungen vorkommen läßt. Er hat „die Bedürftigkeit des Natürlichen, die Mängel der Zeitlichkeit“²⁸ als einen notwendigen Zug des selbstbewußten Lebens übernommen. Der Leib auf dem „Gipfel der Schönheit“, der Leib, wie er aller Zeitlichkeit enthoben in allen möglichen Medien immer selbstverständlicher präsentiert wird, ist, um es zuletzt einmal in Hegelscher Diktion auszudrücken, „abgeschlossen in sich, selbständig, zurückhaltend, nicht aufnehmend, ein

²⁶ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. A.a.O., S. 153.

²⁷ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Werke 10. A.a.O. Die fühlende Seele. §§ 403ff.

²⁸ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II. A.a.O., S. 144f.

abgerundetes Individuum, das anderes von sich weist“. Ein solcher Leib darf nichts von sich „der Gemeinschaftlichkeit mit bloß Empirischem und Zufälligem preisgeben“. Der heroisch-athletische Lustkörper vermittelt den Anschein eines permanent autarken Selbstgenusses. Er verschließt sich autopoetisch und narzistisch allem, was nicht er selbst ist. In diesem Sichverschließen wird er zum fetischisierten Ding. Gerade wo er sich in erotischen Posen gebärdet, sucht der athletische Körper nur sich selbst. Und Hegel führt aus: „Wer sich [...] diesen Idealen als Zuschauer nähert, kann sich ihr Dasein nicht als ein seiner eigenen Erscheinung verwandtes Äußeres aneignen; die Gestalten der ewigen Götter, obschon sie menschlich sind, gehören doch den Sterblichen nicht an [...]“.²⁹ Der heroisch-athletische Körper, der seine Außergewöhnlichkeit als das Maß für alle anderen Körper behaupten will, kann seine Wirklichkeit im „empirisch Menschlichen“ nicht erweisen. Der „empirische Mensch“, so Hegel, hat im Leiblichen einen „Anknüpfungspunkt“, „so daß er sich selbst in seiner unmittelbaren Natürlichkeit mit Zutrauen nähern“ kann. Der nahbare Leib hat die Abgeschlossenheit seiner heroischen Erscheinungsmöglichkeit aufgegeben. Im vollen Sinne berührbar ist allein der Leib, der seine eigenste „Endlichkeit“ durch sich hindurchscheinen läßt.

Vom Sakralraum der Kirche aus hat sich der Leib Christi die Auffassung des privaten Leibes angeeignet. Wenn der öffentliche Körper sich kulturell vom heroisch-athletischen, vom gesund-schönen Körper der Kalokagathie aus verstehen läßt bzw. dieser heroisch-athletische Körper sich optimal zur Veröffentlichung eignet, so ist der private Leib, der Leib des uns berührenden und des berührten Anderen, vom christlich gedeuteten „Fleisch“ her zu begreifen bzw. das „Fleisch“ Christi der geeignete Ansatzpunkt einer privaten Leiblichkeit. Der Andere begegnet uns in seinem Leib, der Spuren der Endlichkeit aufweist. Wir erkennen den Anderen nicht in einer bearbeiteten Athletik, sondern an seinen Falten und Narben seiner Haut. Sie erzählen von seiner einzigartigen Geschichte. Selbst die Frische des kindlichen Leibes, gerade sie, erkennen wir in seinen Eigenartigkeiten und halten seine kosmetische Vergegenständlichung für abwegig.

3. Wie die Aporie zwischen dem griechischen Körper und dem christlichen Leib gelöst werden soll

Die ethischen Probleme, die in den Diskussionen um die anthropotechnische Bestellung des Leib-Körpers aufkommen, entstehen daraus, daß die europäische

²⁹ Ebd., S. 145.

Kultur die in diesem Fall vorliegende kulturelle Diskontinuität zwischen dem griechischen Körper- und dem christlichen Leibkonzept niemals zu überwinden vermochte. Für diesen Sachverhalt sprechen nicht wenige Beispiele aus der Kunstgeschichte. So gräzisieren z.B. die Kreuzigungs-Darstellungen der italienischen Renaissance den Leib Christi. Die offizielle Plastik des Dritten Reichs übertreibt gar das heroisch-athletische Körperideal der Griechen ins Muskelstrotzende und nimmt damit die Schönheits- und Gesundheitsvorstellung des *Bodybuilding* vorweg. Stets stellt sich der öffentliche Körper als ein *Revival* des griechischen dar, während der private sich notwendig von ihm distanziert. Dabei scheint es unmöglich zu sein, den zwischen diesem Körper- und Leibkonzept bestehenden Abgrund zu überbrücken. Zum Schluß soll an zwei philosophische Versuche erinnert werden, die diese kulturelle Aporie überwinden wollen.

Nietzsche hat uns zu lehren gesucht, daß die gesamte Geschichte des *Geistes* bzw. der Philosophie das Zeugnis einer sich wandelnden Selbstausslegung des *Leibes* ist; einer Geschichte, die er in der Selbstbildung eines „*höheren Leibes*“³⁰ zur Blüte kommen sah. „Unsere Gier nach Erkenntniß der Natur“, schreibt er, „ist ein Mittel, wodurch der Leib sich vervollkommen will.“ Diese Selbstbildung habe das körperfeindliche Christentum nurmehr unterbrochen. Wer den „*höheren Leib*“ bejaht, der knüpft an der vorchristlichen Kultur an. Nach Nietzsche steht fest, daß die Griechen auf dem Weg waren, „*einen noch höheren Typus* des Menschen zu finden, als die früheren waren“³¹.

Nietzsche selbst hat sich im Verlauf seines Denkens immer mehr diesem „*höheren Typus*“ verschrieben. Unter dem Einfluß des Eugenikers Sir Francis Galton ist Nietzsche der Konsequenz gefolgt, die Herstellung dieses „*höheren Typus*“ anzukündigen. Es gebe Möglichkeiten für die „Entstehung von internationalen Geschlechts-Verbänden“, „welche sich die Aufgabe setzen, eine Herren-Rasse heraufzuzüchten, die zukünftigen ‚Herren der Erde‘“³². Mit diesen Ausblicken ist Nietzsche, der solche Gedanken als Ausdruck seiner „großen Politik“ versteht, welche die „Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen macht“³³, ein Mitbegründer der „Biopolitik“.

³⁰ Im Zusammenhang vgl. Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente. KSA 10, S. 655f.: „Und kurz gesagt: es handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den *Leib*: es ist die *fühlbar werdende Geschichte* davon, daß ein *höherer Leib sich bildet*. Das Organische steigt noch auf höhere Stufen. Unsere Gier nach Erkenntniß der Natur ist ein Mittel, wodurch der Leib sich vervollkommen will. Oder vielmehr: es werden hunderttausende von Experimenten gemacht, die Ernährung, Wohnart, Lebensweise des Leibes zu verändern: das Bewußtsein und die Werthschätzungen in ihm, alle Arten von Lust und Unlust sind *Anzeichen dieser Veränderungen und Experimente*. Zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden.“

³¹ Nietzsche: Nachgelassene Fragmente. KSA 8, S. 105.

³² Nietzsche: Nachgelassene Fragmente. KSA 12, S. 87.

³³ Nietzsche: Nachgelassene Fragmente. KSA 13, S. 638.

Michel Henry dagegen schlägt in seinen letzten Werken eine andere Lösung des Problems vor. Am Schluß seiner Untersuchung „C'est moi la vérité“ fragt er: „Was ist ein Mensch, der auf seine Erscheinung in der Wahrheit der Welt reduziert wurde?“ Ein Automat, ein komplexes Computergebilde, ein Roboter - ein äußerer Schein von Mensch, ohne das, was aus ihm einen Menschen macht.³⁴ Die Alternative, die Henry vorschlägt, ist klar: „Sohn des Lebens‘ oder Automat“ [...].“ Es gelingt ihm, diese Alternative in der Apokalypse des Johannes zu lokalisieren. Die Fürsprecher des Körpers bzw. seiner Be- und Verarbeitung (in der Virtualität der Computer) werden mehr oder weniger mit dem „Antichrist“ identifiziert. Es gibt nicht wenige Phänomene, die Henrys apokalyptische Diagnose bestätigen. Eine fortschreitende Säkularisierung muß notwendig die griechische, von der Kalokagathie bestimmte Körperauffassung fördern. Ohne Frage wird der private Leib vom öffentlichen Körper affiziert. Pornographische Inszenierungen werden selbstverständlich.

Daß Henry kein Blatt vor den Mund nimmt, macht die Attraktion seiner glühenden Konfession aus. Und Nietzsches „große Politik“ beeindruckt im Vergleich zu den unklaren Auskünften, die wir von Spitzenforschern der Biogenetik so oft zu hören bekommen. Trotzdem scheint mir das Problem, wie intensiv die Möglichkeiten der „Anthropotechniken“ realisiert werden sollen, weder von Nietzsche noch von Henry gelöst zu sein. Doch auch eine bioethische Kasuistik wird philosophisch nicht befriedigen.

³⁴ Michel Henry: „Ich bin die Wahrheit.“ Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg und München 1997, S. 372.

