

Der Leib als Urmedium und der Körper als Vehikel der Technik: Phänomenologie und Phänomenotechnik

*(The Body as Original Medium and Vehicle of Technique:
Phenomenology and Phenomeno-technique)*

Bernhard Waldenfels

Ruhr University Bochum - DE

Abstract

Living corporeity is the intermediate element between nature and culture, which must be thought of in a reciprocal interconnection, since as corporeal beings we always move on a threshold. In the reflection on the bodily self, a doubling between the living body as a functioning subject and as a material object is revealed; after all, even one's own body sometimes takes on the features of a foreign body, as is the case in the experience of illness. In the technical instrument, the body is prolonged and this highlights the connection between the technique of the thing and the technique of the self; however, despite the gradual autonomisation of the technical element from the living corporeity, there remains what escapes calculation and looms large in the subtraction of the alien.

Keywords: body, culture, nature, phenomenology, technique

Abstract

Die lebendige Leiblichkeit ist das Zwischenelement zwischen Natur und Kultur, die in einer wechselseitigen Verflechtung gedacht werden müssen, da wir uns als leibliche Wesen immer an einer Schwelle bewegen. In der Reflexion über das leibliche Selbst zeigt sich eine Verdoppelung zwischen dem Leibkörper als funktionierendem Subjekt und als materiellem Objekt; schließlich nimmt auch der eigene Leib manchmal die Züge eines Fremdkörpers an, wie es in der Erfahrung der Krankheit der Fall ist. Im technischen Instrument wird der Leibkörper verlängert, was den Zusammenhang zwischen Technik des Dings und Technik des Selbst verdeutlicht; doch trotz der allmählichen Autonomisierung des technischen Elements von der lebendigen Körperlichkeit bleibt das, was sich der Berechnung entzieht und in dem Abzug des Fremden erscheint.

Stichworte: Leib, Kultur, Natur, Phänomenologie, Technik

Eine gebrochene Erfahrung ist zerbrechlich, sie bedarf der Bindekräfte. „Natur und Kultur, sie scheinen sich zu fliehen“, so könnte man einen alten Satz Goethes abwandeln. Doch haben sie sich wirklich, „eh’ man es denkt, gefunden“? Und wenn ja, worin finden sie sich? Natur steht hier für das, was blindlings ohne unser Zutun geschieht, Kultur für all das, was wir Menschen aus uns und unserer Umwelt machen und was durch Gewöhnung zur zweiten Natur wird. Als prominentes Zwischenglied bietet sich der Leib an, aber nur dann, wenn wir die lebendige Leiblichkeit, die jedem von uns eignet, zu unterscheiden wissen von der bloßen Körperlichkeit, die auch Himmelskörpern und Festkörpern der Physik zukommt. Zur Körperlichkeit gehören schließlich auch Techniken, auf deren zunehmende Bedeutung wir am Ende eingehen werden.

1. Zwischen Natur und Kultur

In der europäischen Antike, deren Denken in vielerlei Hinsicht der fernöstlichen Weltsicht nahesteht, war der Mensch mit Leib und Seele in die *Physis* eingeschlossen. Als wohlgeordneter Kosmos umfasste die Natur alles, was sich von selbst auf sein Ziel zubewegt. In Platons *Timaios* ist das Weltall nicht nur mit einer Weltseele, sondern auch mit einem Weltleib (σῶμα τοῦ κόσμου) ausgestattet.

Mit dem Einbruch der Moderne verwandelt sich die *Physis* in eine *natura*, in der sich nichts selbst bewegt, sondern alles ziel- und zwecklos mechanischen Gesetzen folgt. Die rohe Natur tritt in Gegensatz zu einer autarken Welt des Geistes. Die freigiebige *Mutter* Natur verwandelt sich bei John Locke in *Material*, das der Schaffung einer menschlichen Kulturwelt dient. Dabei gerieren wir Menschen uns, wie Descartes prophezeit, als *maîtres et possesseurs de la nature*. Der biblische Schöpfungsauftrag, der die Erhaltung der Erde einschloss, wird säkularisiert.

Doch die Bändigung der Natur rächt sich, indem sie unseren Leib von der Seele abspaltet und ihn in eine Körpermaschine verwandelt. Die Dualität von kulturell gepflegter Innenwelt und technisch bearbeiteter Außenwelt wird seit Descartes zu einem Dauerthema. Es beginnt ein Prozess permanenter Bastelei, der immer noch andauert. *Dualistische* Konstruktionen führen zu extremen Alternativen wie Naturalismus oder Kulturalismus, Materialismus oder Spiritualismus. Sie werden kompensiert durch *monistische* Einheitsvisionen, die teils spekulativ angelegt sind, teils ins Esoterische und Irrationale ausufern.

Es fehlt seitdem nicht an, Versuchen, die darauf abzielen, die alten Dualismen zu überwinden, ohne auf einen neuerlichen Monismus zurückzufallen. Der Gegensatz von Natur und Kultur weicht einer Verflechtung, einem wechselseitigen *Ineinander* von Natur und Kultur. Die postcartesianische Phänomenologie des Leibes, die von Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche frühe Anregungen empfing und die

Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty und Helmuth Plessner entscheidende Impulse verdankt, spielt hierbei eine entscheidende Rolle. Husserls Revision setzt bei der Lebenswelt an. In seiner 1935/36 entstandenen *Krisis* stellt er sich angesichts einer weitgehenden Überschattung der Philosophie durch die Psychologie die Frage: „Wie steht es nun mit den menschlichen Seelen?“ Seine Antwort lautet lapidar: „Konkret erfahren sind Menschen“. Erst die Reduktion der Welt auf eine Außenwelt bloßer Körper und die Reduktion des Menschen auf pure Körperlichkeit ruft als „ergänzende Abstraktion“ eine psychische Innenwelt hervor (Husserl 1954: 231). Diese Lebenswelt geht jedoch einer Verdoppelung in Kultur und Natur voraus. Keine Kultur ist zugänglich, ohne dass die Natur „mitfungiert“ (Husserl 1950: 162). Die Natur ist „immer mit dabei“ wie unser eigener Leib.

An diesem Punkt trifft sich die transzendente und existentielle Phänomenologie mit der strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. In seinem Werk *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, das etwa zehn Jahre nach Husserls *Krisis* verfasst wurde, stellt er fest, der Gegensatz von Kultur und Natur sei „weder eine ursprüngliche Gegebenheit noch ein objektiver Aspekt der Weltordnung“, sondern vielmehr eine „künstliche Schöpfung der Kultur“. So gibt es keine „Naturvölker“, sondern nur eine kulturell wechselnde Nähe oder Ferne zur Natur (Lévi-Strauss 1981: 24 f.). Zur Selbstaufklärung der Kultur gehört die Einsicht, dass sie selbst mehr ist als reine Kultur, dass sie über sich selbst hinausweist auf einen präkulturellen Vorbereich, auf interkulturelle Zwischenbereiche und auf transkulturelle Überschüsse.

2. Leibliche Zwischenphänomene

Es stellt sich die Frage, wie wir die Zwischenstellung des Leibes erfassen können, ohne einer einseitig kulturalistischen oder naturalistischen Sicht- und Sprechweise zu verfallen. Sobald wir

gewöhnliche, unscheinbare leibliche Phänomene in den Blick nehmen und uns nicht durch Vorurteile blenden lassen, werden wir gewahr, wie sehr wir uns als leibliche Wesen auf der Schwelle von Kultur und Natur bewegen.

Dies beginnt mit dem aufrechten Gang und dem schlichten *Gehen*. Gassendi, der aus der Physik der epikureischen Schule schöpft, pariert Descartes' Satz „Ich denke“ mit einem „Ich gehe“; das *cogito ergo sum* weicht einem provokanten *ambulo ergo sum*, bevor es in der dritten Person eines bloßen „Es geht“ abwandert. Das Gespräch der beiden Kontrahenten, das in den *Objektionen* gegen die *Zweite Meditation* aufgezeichnet ist, endet mit einem Patt. Descartes' hochmütige Anrede: *ô caro* dient als ironische Replik auf Gassendis spöttische Anrede: *ô anima* (Descartes 1964: 413). Doch in welcher Sprache reden die beiden Philosophen miteinander? Hätte Gassendi sich nicht darauf berufen können, dass doch auch der *Gedankengang* etwas mit dem aufrechten Gang des Körpers zu tun hat? In einem Text, der lapidar mit *Gehen* überschrieben ist, greift der österreichische Schriftsteller Thomas Bernhard diesen alten Disput auf, indem er Gehen und Denken auf obsessive Weise ineinander verknäuelnd und darin Spuren von Geisteskrankheit entdeckt. „Wir können nicht sagen, wir denken, wie wir gehen, wie wir nicht sagen können, wir gehen, wir denken“, so heißt es dort (Bernhard 1971: 85). Die behauptete Unvergleichbarkeit von Denken und Gehen entspringt selbst einem Vergleich.

Beim *Schwimmen*, bei dem wir Menschen den festen Boden unter den Füßen verlieren, würden wir untergehen wie ein schwerer Stein ohne die geschickten Bewegungen, mit denen wir uns über Wasser halten. Die Natur wirft uns einen Rettungsring zu, indem sie alles Lebendige mit spontanen Bewegungsimpulsen ausstattet. Dennoch müssen wir anders als Fische, die sich im Wasser in ihrem Element fühlen, schwimmen lernen bis hin zu Schwimmtechniken wie dem

Kraulen. Wir sind von Natur aus Landtiere. Für das Fliegen, das wir den Vögeln nachtun, gilt ähnliches. Ikarus bezahlt seine allzu kühnen Höhenflüge mit dem Leben.

Die *Hand*, die laut Aristoteles als das „Organ der Organe“ fungiert, dient als multiples Brückenglied, wechselnd zwischen zärtlichem Streicheln und gewaltsamem Zuschlagen, zwischen hantierendem Zugreifen und symbolischem Zeigen. Der Hirngeschädigte, den Kurt Goldstein in seiner Frankfurter Klinik untersucht hat, weist Mängel auf, die sich weder rein physiologisch noch rein mental erklären lassen. Er vertreibt mühelos die Fliege von seiner Nase und versagt, wenn er im Test aufgefordert wird, einfach auf, seine Nase zu zeigen (Goldstein 2014: 192). Der Paläontologe André Leroi-Gourhan zeigt in seinem großen Werk *Le geste et la parole* wie wichtig es in jeder Kultur ist, dass der Mensch nicht nur einen Logos hat, sondern auch eine flexible Hand, mit der er die Dinge erkundet und bearbeitet, aber auch an Andere weitergibt bis hin zum Geben der Hand. *Là ci darem la mano*, so singt Don Giovanni in dem berühmten Liebesduett. Wir sind weiter entfernt von digitalen Prozessen. Der symbolisch aufgeladene Händedruck reduziert sich nicht auf die mechanische Betätigung eines Druckknopfs.

Unsere *Stimme* nutzt natürliche Stimmorgane wie Kehlkopf und Atemapparat, während ihr Ausdrucks- und Bedeutungsgehalt kulturell variiert. Dies gilt bis zu einem gewissen Grad selbst für Ausrufe und Schreie, die in extremen Situationen auftreten. Selbst der Hahn kräht für deutsche Ohren anders als auf Französisch. Doch in den „wilden Lauten“ der frühen Kindheit (Jakobson 1969: 26), und ebenso im Stimmbruch der Pubertät, in der Heiserkeit, im Schrei der Angst oder des Schmerzes bricht die Rauheit der Natur durch. Im Lautwerden der Stimme verwandelt sich Natur in Kultur, ähnlich wie ähnlich wie laut Arthur Rimbaud in der Musik „das Blech als Trompete aufwacht“ (Rimbaud 1961: 23).

Auch die *Esskunst*, die für unser leibliches Wohl sorgt, zeichnet sich aus durch eine wechselnde Nähe und Ferne zur Natur, die Lévi-Strauss dem elementaren Gegensatz von *cru* und *cuit*, von Rohem und Gekochtem zuordnet. Der rohe Fisch, der fest zur japanischen Küche gehört, ist in geringerem Maße zubereitet als das gekochte Fleisch. Wird das Essen auf bloße Nahrungszufuhr reduziert und nach bloßen Kalorien bemessen, so droht das Leben im schieren Überleben zu verkümmern. Wenn das Sprichwort sagt „Not kennt kein Gebot“, so könnte man hinzufügen: „Not kennt keinen Geschmack“. Als Kulturwesen ist der Mensch kein bloßes Mängelwesen, sondern ein Überflusswesen, dessen Erfindungen den Rahmen des Notwendigen auf vielfältige Weise überschreiten. Für die *Fortpflanzungskunst*, die sich in der kindlichen Sexualität als „polymorph-pervers“ erweist (Freud 1940-, Bd. 5: 91 f.), gilt ähnliches, ganz zu schweigen von erotischen Ritualen.

Der *Herzschlag*, der im Herzklopfen und Herzversagen aus dem Rhythmus gerät, ist kein bloßer Indikator extremer Gefühlszustände wie das Funkgerät; in ihm verkörpern sich Schübe von Freude oder Angst, so wie sich im Erröten Zorn oder Scham verkörpern und nicht nur anzeigen. Nicht umsonst gilt das Herz als ein bevorzugtes Körpersymbol, als Sitz der Gefühle. In der *Odyssee* wird das Herz zum Adressaten eines leiblichen Selbstgesprächs, wenn der viel umhergetriebene Held sich gut zuredet: „Dulde mein Herz, schon Schlimmeres hast du erduldet“.

Zum Leib gehört nicht zuletzt die *raumzeitliche Orientierung*. Die Raumstelle, die ich einnehme, lässt sich in ein Kartennetz einzeichnen wie der nahe Kirchturm; doch der Ort, an dem ich mich leibhaftig befinde, bildet einen Nullpunkt, an dem das Hier und Jetzt entspringt und von dem aus sich Nähe und Ferne ausbreiten. Der rote Punkt auf der Stadt- oder Landkarte markiert den Ort, an dem sich der Kartenbenutzer befindet. Ohne einen solchen symbolischen Ankerpunkt wäre die Karte als Karte nutzlos. Da hilft auch kein

Navigator; als Ortungsgerät ‚weiß‘ er, wie man am schnellsten von A nach B kommt, er weiß aber nicht, wo er ist, und beim Verkehrsstau zeigt er keinerlei Ungeduld.

Die Liste leiblicher Zwischenphänomene ließe sich fortsetzen. In allen Fällen gilt jedoch der einfache Satz: „*Tout est fabriqué et tout est naturel chez l’homme*“ (Merleau-Ponty 1945: 221). Das betrifft schließlich selbst die Variabilität des Lächelns und des Blicks. Ich lernte von einem japanischen Kollegen, darauf zu achten, wie anders Japaner gucken, wie sie dazu neigen, den Blick zu dämpfen und seitwärts zu lenken, anders als es beim frontal fixierende Blick eines gewöhnlichen Europäers der Fall ist. Ähnlich variiert auch die soziale Nähe im Grußritual, von der mehr oder weniger tiefen Verbeugung über den Händedruck bis zur Umarmung. Die Umarmung von Politikern, die wir alltäglich am Bildschirm miterleben, ist sicherlich alles andere als ein natürlicher Gefühlsausdruck.

3. Die Doppelrolle des Leibes als Leibkörper

Wie aber steht es mit der bereits angedeuteten Verdoppelung und Vervielfältigung des Leibes? Gehen wir aus von leiblichen Erfahrungen, so begegnet uns der Leib zunächst nicht substantiell als Etwas oder als Jemand, zugehörig einer natürlichen Welt der Dinge oder einer kulturellen Welt geistiger Bedeutungen, vielmehr begegnet er uns modal und medial in Form einer *Leiblichkeit*, mittels derer wir uns selbst, die Anderen und die Welt erfahren. „*Le corps est notre moyen général d’avoir un monde*“, so abermals Merleau-Ponty (1945: 171). Unsere Reflexion auf den Leib offenbart uns ein *leibliches Selbst*, das sich selbst verdoppelt. Diese Selbstverdoppelung besagt, dass unser Leib zugleich als *fungierender Leib* und als *materielles Körperding* auftritt. Das Rätsel liegt in diesem Zugleich. Dieses verweist nicht auf ein identisches X, das der Scheidung zugrunde liegt, als gliche der Leib dem Planeten Venus, der einmal als Morgenstern, das andere Mal als

Abendstern aufleuchtet und sich erst hinterdrein als derselbe darstellt. Die Selbstgegenwart geht vielmehr Hand in Hand mit einer zeitlich-räumlichen *Selbstverschiebung*, die ich als Diastase zu bezeichnen pflege. Im Spiegel sehe ich mich selbst, im Echo der eigenen Stimme höre ich mich selbst, doch Sehender und Gesehenes, Hörender und Gehörtes sind nicht schlicht dasselbe. Wir überraschen uns selbst, wenn wir uns nicht mit dem Normalen begnügen; von ‚Identität‘ sollten wir nur mit Vorsicht sprechen. Der *Selbstbezug* ist verquickt mit einem *Selbstentzug*; der Eigenleib, französisch als *corps propre* bekannt, nimmt selbst Züge eines Fremdkörpers an. In diesem Sinne sprechen wir mit Husserl, Scheler oder Plessner von einem *Leibkörper*, bei dem das *Leibsein* sich mit einem *Körperhaben* verbindet. Schon Pascal begreift den Menschen auf paradoxe Weise als „denkendes Schilfrohr (*roseau pensant*)“. Denken und Schilfrohr, das klingt wie Feuer und Wasser. Doch tatsächlich erfahre ich die Natur am eigenen Leib als „meine Natur“ (Husserl 1952: 280), während umgekehrt Spuren meines Tuns in der Natur auftauchen, etwa als Fingerabdrücke oder Fußspuren.

Doch es gibt spezifische Erfahrungen, die das *Fremdwerden des eigenen Leibes* eigens hervortreten lassen. An erster Stelle sind *spontane Fehlleistungen* zu nennen, in denen ich mir selbst entgleite, so etwa beim schon früher erwähnten Stolpern, beim Stottern als einem *lapsus linguae* oder auch in der alltäglichen Ermüdung. Dazu schreibt Paul Valéry, der Merleau-Pontys Phänomenologie des Leibes so manches Stichwort geliefert hat, in seinen *Cahiers* (Valéry 1973-74, Bd. 1: 1137): „*Dans la fatigue le ‚corps‘ devient chose étrangère* – In der Ermüdung wird der ‚Leib‘ zu etwas Fremdem“. In solchen Fällen ist es die natürliche Einstellung im Sinne Husserls, die sich verfremde. – An zweiter Stelle wären *methodisch durchgeführte Zu- und Eingriffe* zu erwähnen, so etwa die Blutdruckmessung, die Einnahme von Medikamenten, die Implantation oder die Amputation eines

Körperglieds. In der medizinischen Behandlung kommt es zu einer Trennung von Leib und Körper. Behandelt wird der leibhaftige Patient, aber dies geschieht mittels einer Einwirkung auf dessen Körper. Die therapeutische Einstellung, die sich in der Zweite-Person-Perspektive dem Patienten zuwendet, geht über in eine technische Einstellung, die aus der Dritte-Person-Perspektive auf dessen Körper einwirkt. Husserls Unterscheidung zwischen einer personalistischen und einer naturalistischen Einstellung endet in einer Spaltung, falls die Anwendung der Körpertechnik und die Verschreibung von Medikamenten den therapeutischen Rahmen verlassen und einer Medikalisierung des Lebens Vorschub leisten. – An dritter Stelle sind wären *pathologische Dissoziationen* zu berücksichtigen und die Funde der *Psychoanalyse*, von denen im nächsten Seminar die Rede sein wird.

Diese knappen Hinweise zeigen, dass der eigene Leib aufgrund seiner wechselnden Nähe und Ferne zu mir selbst niemals schlechterdings mein Leib ist, sondern immer nur mehr oder weniger. So spricht Husserl von einer „Umschlagstelle“ oder einem „Umschlagspunkt“ zwischen geistiger Kausalität und Naturkausalität, zwischen Innenwelt und Außenwelt (Husserl 1952: 161, 286). Auf gleiche Weise müssen wir von einer Umschlagstelle zwischen Kultur und Natur ausgehen, so dass Kultivierung und Naturalisierung sich überkreuzen, ohne sich zu decken.

Das Fremdwerden des eigenen Leibes verstärkt sich in der *Fremdheit des fremden Leibes*, so dass nicht nur Kultur und Natur, sondern auch Eigenes und Fremdes ineinander übergehen. Die Verdoppelung des Leibes nimmt nun besondere Formen einer *intercorporéité* an. Die Andersheit des Anderen, die eines der Leitthemen der Phänomenologie des Leibes bildet, beschränkt sich nicht auf den trivialen Sachverhalt, dass es mehrere Exemplare und Typen der Spezies Mensch gibt, oder auf den Sachverhalt, dass ich zufällig auf Andere stoße. Den Anderen entdecke ich an mir selbst, so

wie ich mich selbst im Anderen entdecke. In diesem Sinne entpuppt er sich als eine Art *Doppelgänger*, dessen ich mich ebenso wenig entledigen kann wie meines Schattens. So bemerkt wiederum Valéry:

Autrui, un autre semblable, ou peut-être double de moi, c'est le gouffre le plus magnétique [...] Singe plus qu'imitateur – reflet qui répond, devance, étonne. – Der Andere, einer meinesgleichen, oder vielleicht mein Doppelgänger, das ist der magnetischste Abgrund [...] Eher Nachäffer als Nachahmer – ein Reflex, der dir antwortet, zuvorkommt, dich verblüfft. (Valéry 1973-'74, Bd. 1: 499).

Das Staunen darüber, dass es Andere gibt, steht dem Staunen darüber, dass es diese unsere Welt gibt, in nichts nach. Doch dies wäre ein eigenes Thema, das weit in den Bereich der sozialen Erfahrung vorstößt und das ich anderswo ausführlich behandelt habe, zuletzt unter dem Doppeltitel *Sozialität und Alterität* (Waldenfels 2015). Ich breche hier also ab, um in die Welt der Technologie überzuwechseln, die als Somatotechnik auf den Bereich leiblicher Erfahrung übergreift.

4. Im Zwischenfeld der Phänomenotechnik

Die kulturell-natürliche Zwischenwelt findet ihre Stütze in Zwischendingen wie Zeichen, Symbolen, Insignien, Geschenken, Werkzeugen, Waffen, Apparaturen, die allesamt eine mediale Rolle spielen. Sie lassen sich weder dem Bereich der Subjektivität noch dem der Objektivität zuschlagen; in ihnen verkörpern sich Modi einer anonymen Verarbeitung von Erfahrung, die sowohl kulturellen Prägungen wie natürlichen Vorprägungen unterliegt. So legen Brille oder Fernrohr nicht fest, was man sieht oder wer sieht, wohl aber, wie genau man sieht, und so entscheidet ein Verkehrsfahrzeug nicht darüber, wohin man sich bewegt, wohl aber darüber, wie schnell oder

wie bequem man dies tut.

Von zunehmendem Gewicht ist der Einfluss der Technik. Doch angesichts einer sich steigender technizistischen Euphorie stellt sich für uns Phänomenologen die Frage nach dem Ort der Technik in der Lebenswelt und nach dem alltäglichen Umgang mit ihr. Ich benutze in diesem Zusammenhang den von dem französischen Epistemologen Gaston Bachelard geprägten Ausdruck *Phänomenotechnik*. Dabei geht es darum, dass dem *Logos* der Phänomene, der den Sinn der Phänomene erschließt, eine *Techne* assistiert, die all überall auf spezifische Weise zur Konstitution der Phänomene beiträgt (Waldenfels 2002: 360–459). Der Techno-logos ist ein funktionaler Logos, der in allem Wissen und Streben dem Know-how den Vorrang lässt. Die Techne hat es mit dem *Wie* des Erscheinens zu tun, das dem Was, Wer und Wozu eine je besondere Färbung gibt. Dabei kommt unser Leibkörper unmittelbar mit ins Spiel in Form einer ausgefeilten *Somatotechnik*. Werkzeuge und Produktionsmittel werden schon in den *Grundrissen* von Karl Marx (Marx 1953: 391) einem „verlängerten Leib“ zugeschrieben. Auch Marcel Mauss berücksichtigt in seinen ethnologischen Untersuchungen diverse „Körpertechniken“, die im eigenen Körper als dem „ersten Werkzeug“ verankert sind (Mauss 1975: 206). Es beginnt mit elementaren Bewegungen und Haltungen wie Sitzen, Stehen und Liegen, die durch eine reiche Metaphorik ihre Bedeutung erahnen lassen. Wer denkt och bei Be-sitz, Gegen-stand oder Ver-legenheit an solche körperlichen Urphänomene? Indem die Hand auf die Dinge zugreift, das Auge die Blickschärfe reguliert, die Gesichtsmimik Gefühle zum Ausdruck bringt oder der Zeigefinger (*digitus*), vor aller technischen Digitalisierung, Zeigegesten vollführt, lagert sich im Leibkörper ein bestimmtes Können, Wissen und Fühlen ab.

Doch Werkzeuge, die wir benutzen, erschöpfen sich nicht in dem zweckhaften Gebrauch, den wir von ihnen machen. Sie entwickeln eine

Eigendynamik und folgen eigenen materiellen Gesetzen. Dies beginnt bereits mit dem primitiven Wurfgeschöß oder dem Spielball, deren Fortbewegung sich schrittweise der leiblichen Kontrolle entzieht. Im Deutschen sprechen wir in solchen Fällen von einer ‚Tücke des Objekts‘. Ähnliches gilt für den uralten Einsatz von Zugtieren, die als „beseeltes Werkzeug“ eigenen Impulsen folgen. Die aristotelische Definition des Sklaven lässt sich sinngemäß auch auf Zugtiere anwenden. Ferner zeichnet sich die östliche Kunst des Bogenschießens dadurch aus, dass der Bogenschütze dem Flug des Pfeils freien Raum gibt und sich selbst zurücknimmt, so dass der Pfeil sich mit der entlehnten Kraft eigenmächtig auf das Ziel hin bewegt. Diese Verbindung von Sachtechnik und Selbsttechnik lässt sich als meditativ gebremste Technik verstehen und als eine Synergie von eigenem Körper und fremder Natur.

Die Eigenmacht des Technischen verstärkt sich mit dem Übergang von der Motorik der Hand zu automotorischen Maschinen, die wie die Wasser- und Windmühle die Bewegungskraft der Elemente nutzen, und schließlich zu automatischen Maschinen, denen ein sensomotorisches Gehirn eingebaut ist, das sie wie im Falle moderner Wasserkraftwerke und Windräder zur Selbststeuerung und Selbstregulierung befähigt. Es bilden sich „Handlungsketten“ (Elias 1971: 182), Darin geht die Mitwirkung der Dinge über in eine nur beschränkt kontrollierbare Eigen- und Fernwirkung. Ein aktuelles Beispiel liefert der umstrittene Einsatz von Kampfdrohnen; sie erlangen eine Art „letalere Autonomie“, wenn ihnen im Kampf gegen Terroristen von Fall zu Fall Entscheidungen über Leben und Tod überlassen werden. Dabei verkennen wir allzu leicht, dass Maschinen zwar vernichten, aber nicht im strengen Sinne verletzen und töten können, da ihnen der Adressat fehlt, dem etwas an-ge-tan und der, lateinisch gesprochen, af-fiziert wird. Wir haben von einem Leibkörper gesprochen. Hier begegnet uns nun eine zunehmende Ablösung des Körperlichen vom Leiblichen. Natürlich weiß

die Drohne nicht, wen sie vernichtet, und sie spürt auch keine Tötungshemmung, wie wir sie selbst den Tieren zuschreiben. Bedeutet dies, dass die Technik sich völlig entleiblicht?

Falls wir uns dazu verleiten lassen, technische Apparaturen und desgleichen kulturelle und soziale Medien völlig aus der Rückbindung an den Leib zu entlassen, hypostasieren wir diesen Zwischenbereich. Aus dem *medium quo* wird dann ein *medium quod*, bei dem Message und Medium zusammenfallen. Die technische Zwischenwelt würde sich einer quasi-natürlichen Eigenwelt annähern, die ihren Schöpfer über den Kopf zu wachsen droht, gleich wie die mythischen Skulpturen des Pygmalion, die lebendig vom Sockel steigen. Diese Verselbständigung einer künstlichen Natur bedeutet so etwas wie eine Metaphysik im technologischen Gewand. Doch wie schon bei der älteren Metaphysik stellt sich die Frage: Wer ist in der Lage ist, für das All insgesamt zu sprechen? Ist die Sprache der Technologie etwa selbst Teil der Technologie? Oder um Heideggers Essay *Die Frage nach der Technik* aufzugreifen: Ist das Wesen der Technik etwa selbst technisch?

5. Das Technische und das Atechnische

Die Frage nach dem Ort der Technik führt uns zurück an die leiblich erfahrene Schwelle von Kultur und Natur. Der Leib als der Ort, an dem Kultur in Natur und Natur in Kultur umschlägt, markiert zugleich die Stelle, an der die Technologie in die Erfahrung eingreift. Doch die Technologie hat ähnlich wie die Moral ihren blinden Fleck. Genau das, worauf wir als leibliche Wesen antworten, entzieht sich dem technischen Zugriff. Dies gilt für unsere kulturelle Erfindungen der Technik, die ihre Anstöße nicht eigenen Machenschaften verdanken; es gilt aber auch für das Leiden unter der Technik, das ihre Erfolge begleitet. Wir haben an dieser Stelle mit Impulsen des *Atechnischen* zu rechnen. Wie sich in dem griechischen Alpha privativum andeutet, ist das Atechnische nicht zu verwechseln mit einem Antitechnischen, das

dem Technischen widerspricht, Vielmehr haben wir mit etwas zu tun, das der technischen Berechnung entzieht, ganz ähnlich, wie sich das Unsagbaren dem Sagen, das Unsichtbare dem Sehen entzieht. Technik und Technologie haben teil an den Entzugserscheinungen des Fremden. Dies bedeutet, dass es Technik *gibt*, ähnlich wie es Sinn und Ordnung gibt, doch das initiierende ‚es gibt‘, das uns bei Husserl und Heidegger ebenso begegnet wie bei Merleau-Ponty, Derrida und Foucault, sträubt sich gegen eine restlose technische Verwertung. Eine Pantechnik, die sich von ihrer Genealogie lossagt und ihre Grenzen missachtet, verfällt einer szientistisch-technizistischen Form des Aberglaubens.

Bibliographie

- Bernhard, Th. (1971). *Gehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Descartes, R. (1964). *Meditationes de prima philosophia. Œuvres*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery, vol. 7. Paris: Vrin.
- Elias, N. (1971). *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (1940-). *Gesammelte Werke*. London / Frankfurt a.M.: Fischer.
- Goldstein, K. (2014). *Der Aufbau des Organismus*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. *Husserliana*, Bd. 1. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. von M. Biemel. *Husserliana*, Bd. 4. Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*, Bd. 6. Den Haag: Nijhoff.

Jakobson, R. (1969). *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, C. (1981). *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übersetzt von E. Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Marx, K. (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.

Mauss, M. (1975). *Techniken des Körpers*. In: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2. Übersetzt von E. Moldenhauer. München: Hanser.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Rimbaud, A. (1961): *Briefe und Dokumente*. Hrsg. von C. Ochwad. Heidelberg: L. Schneider.

Valéry, P. (1973-74). *Cahiers*. 2 voll. Paris: Gallimard.

Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.