



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Dimensionen der Wahrnehmung –
Eine leibliche Perspektive“

Verfasser

Manuel Spiegel, BA

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 298

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Psychologie

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Thomas Slunecko

Danksagung

In erster Linie möchte ich mich bei meinen Eltern, Evelin und Thomas Spiegel bedanken. Ohne deren Aufopferung, Unterstützung und Wohlwollen wäre es mir nicht möglich gewesen Psychologie und Philosophie an der Universität Wien zu studieren. Überhaupt verdanke ich es Ihnen, dass ich mich überhaupt für diese Fächer und damit für mich und meine Interessen entschieden habe. Vielen Dank!

Ein besonderer Dank gebührt auch Herrn Univ.-Prof. Dr. Thomas Slunecko. Der kreative Freiraum, den er StudentInnen im Rahmen seiner Seminare und betreuter Diplomprojekte lässt, hat eine solche Diplomarbeit überhaupt erst möglich gemacht. Ich bedanke mich auch für seine Betreuung während des Schreibens, für seine zahl- und geistreichen Anmerkungen, Anregungen und Lektüreempfehlungen, die mich ständig dazu motivierten, noch einen Schritt weiter zu denken. Vielen Dank!

Weiters möchte ich mich bei meiner Freundin Daniela Schwendinger und bei meinen Freunden und Korrekturlesern David Rigger, Gerald Lederer und Jürgen Hutle bedanken, die sich alle meistens bereit-, manchmal aber auch widerwillig in philosophische Diskussionen mit mir verirrten und mir dadurch inspirierende Perspektiven auf meine wissenschaftlichen Interessensgebiete eröffneten. Vielen Dank!

Letztlich möchte ich auch noch Herrn Prof. DDr. Thomas Fuchs danken, dessen Buch „Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie“ mich wesentlich zu dieser Diplomarbeit motivierte. Vielen Dank!

Inhaltsverzeichnis

1. Wegführung	S. 1
2. Hinführung	S. 3
3. Einführung und Abgrenzung	S. 10
3.1. Der Begriff „Leib“	S. 10
3.1.1. Der Leib zwischen Idealismus und Physiologismus bei Merleau-Ponty	S. 11
3.1.2. Leib und Körper – Eine Gegenüberstellung	S. 16
3.1.3. Der „körperliche Leib“ bei Jäger	S. 20
3.2. Der Begriff „Welt“	S. 23
<i>Exkurs zur Bedeutungsverschiebung im Medium der phonetischen Schrift</i>	S. 25
3.3. Der Begriff „Situation“	S. 27
3.4. Das Phänomen der Wahrnehmung – Eine erste Skizze	S. 31
3.4.1. Wahrnehmung als Phänomen der Partizipation	S. 31
3.4.2. Wahrnehmung als synästhetisches Phänomen	S. 33
3.4.3. Aktivität und Passivität von Wahrnehmung	S. 34
4. Die motorische Dimension der Wahrnehmung	S. 37
4.1. Raumerleben und Raumkonstitution	S. 37
<i>Exkurs: Die Ursprünge des Raumerlebens und psychopathologische Veränderungen</i>	S. 41
4.2. Das Körperschema	S. 44
4.2.1. Der motorische Bewegungsentwurf	S. 44
4.2.2. Der Raum des körperlichen Leibes	S. 47
4.2.3. Mögliche Veränderungen des Körperschemas	S. 50
4.3. Die motorische Dimension der Wahrnehmung – Ein Resümee	S. 57
5. Die pathische Dimension der Wahrnehmung	S. 58
5.1. Atmosphäre, Stimmung und Gefühl – Die unterschiedlichen Arten der Befindlichkeit	S. 60
5.1.1. Atmosphären und Stimmungen	S. 60
5.1.2. Gefühle	S. 65
5.2. Ausdruck und Resonanz – Die Rolle des körperlichen Leibes	S. 72
<i>Exkurs: Spiegelneuronen und Körperschema</i>	S. 74
5.3. Ausdruck und Ähnlichkeit – Die Atmosphäre als beseelte Umgebung	S. 80
5.4. Die pathische Dimension der Wahrnehmung – Ein Resümee	S. 83

6. Die gnostische Dimension der Wahrnehmung	S. 84
6.1. Reflexivität – Formen des Selbstbezugs	S. 86
6.2. Intersubjektivität und geteilte Intentionalität	S. 92
6.3. Sprache und Erkenntnis – Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation	S. 96
6.3.1. Der intersubjektive Raum und die Sprachentwicklung	S. 96
6.3.2. Die Relativität der Personalpronomen	S. 100
6.4. Die gnostische Dimension der Wahrnehmung – Ein Resümee	S. 104
7. Zentrale Exzentrizität	S. 107
7.1. Erkenntnis und das Drama der Freiheit	S. 108
7.2. Die motorische und pathische Dimension der gnostischen Wahrnehmung	S. 112
<i>Exkurs: Der gnostische „Blick“</i>	S. 114
7.3. Die Leiblichkeit des formalen Denkens oder: Phänomenologisch inspirierte Kognitionsforschung	S. 120
8. Schlusswort	S. 126
9. Literaturverzeichnis	S. 128
10. Anhang	S. 135

1. Wegführung

„Haben Sie sich jemals gewundert, wie Ihr Gehirn – abgeschlossen in der stillen Dunkelkammer des Schädels – Ihnen die Erfahrung der leuchtenden Farben eines Bildes von van Gogh ermöglicht, der treibenden Melodien und Rhythmen des Rock’n’Roll, des erfrischenden Geschmacks einer Wassermelone an einem heißen Tag, der sanften Berührung eines Kinderkusses oder des Geruchs von Wiesenblumen im Frühling?“ (Zimbardo & Gerrig, 2008, S. 108) Diese Frage stellt das Lehrbuch „Psychologie“ der Leserin bzw. dem Leser gleich zu Beginn des Kapitels „Sensorische Prozesse und Wahrnehmung“ und gibt damit schon tiefe Einblicke in das Verständnis von Wahrnehmung aus dem Blickwinkel der in diesem Buch beschriebenen Wissenschaft, der Psychologie. Dem obigen Zitat gemäß scheint Wahrnehmung nämlich zunächst gar nicht meine Leistung, sondern die Leistung meines Gehirns zu sein.

Liest man etwas weiter, so nehmen die Autoren im Sinne eines kurzen Überblicks eine Dreiteilung des Wahrnehmungsprozesses vor, der sich wie folgt skizzieren lässt: Zuerst bestimmen unter dem Titel *Empfindungen* sensorische Prozesse das Wahrnehmungsgeschehen, welche dann im nächsten Schritt, der *perzeptuellen Organisation*, zu einem strukturierten Perzept, sprich zu einer inneren Repräsentation des Empfundenen gestaltet werden. Im letzten Schritt des Wahrnehmungsprozesses, genannt *Identifikation und Wiedererkennen*, wird dieser inneren Repräsentation dann Bedeutung zugewiesen: „Runde Objekte ‚werden‘ zu Fußbällen, Münzen, Uhren, Orangen und Monden; Menschen werden als weiblich oder männlich identifiziert, Freund oder Feind, Verwandter oder Fernsehstar“ (Zimbardo & Gerrig, 2008, S. 108). Natürlich erscheint jede überblicksartige Kurzfassung eines komplexen Phänomens – worum es sich beim Phänomen der Wahrnehmung sicherlich handelt – dilettantisch und deshalb liegt es mir auch fern, diese überblicksartige Darstellung in ihren Einzelheiten zu kritisieren. Allerdings – und hier ist eine Kritik zulässig – ist mit diesen einführenden Worten in dem weit verbreiteten und schon in der 18. Auflage vorliegenden Lehrbuch „Psychologie“ ein Forschungsparadigma in Bezug auf das Thema Wahrnehmung angezeigt, dem nur eine physikalistische und physiologistische Psychologie folgen kann, nicht aber eine Psychologie, die sich ihrem ursprünglichen Selbstverständnis nach die Erforschung des menschlichen Erlebens und Verhaltens zum Ziel gesetzt hat. Schließlich stellt die Ausarbeitung dieses von Zimbardo und

Gerrig erbrachten Überblicks im weiteren Verlauf des Kapitels bloß eine detaillierte Ausdifferenzierung und Spezifizierung der oben genannten Dreiteilung dar und verbleibt somit auf der Stufe einer Aneinanderreihung von neurologisch-physiologischen Teilschritten, die verständlich machen soll, wie haptische Einwirkungen, Licht- und Schallwellen, Geruchs- und Geschmackspartikel eines Körpers außerhalb unseres Bewusstseins über deren Reaktion mit Sensoren an und in unserem Körper in unser Bewusstsein gelangen und letztlich von uns benannt werden können. Das Erleben der Wahrnehmung oder Wahrnehmung als Erlebnis wird erst gar nicht thematisiert.

Verstrickt in diesen Dualismus zwischen dem äußeren Gegenstand und der inneren Repräsentation wird eine Psychologie, die sich auf die detailgetreue Nachzeichnung der physiologischen Prozesse konzentriert, nie im Stande sein, Einsicht in die Struktur und die Dynamik solcher Erlebnisse wie des Anblicks von leuchtenden Farben eines Bildes von van Gogh, des ganzkörperlichen Spürens von treibenden Melodien und Rhythmen des Rock'n'Roll oder wie des Genießens einer erfrischenden Wassermelone an einem heißen Tag erlangen. Das grundlegende Missverständnis, auf dem das Vorhaben einer solchen physiologistischen Psychologie beruht, erkannte bereits Goethe als er schrieb: „wenn man auch noch so minutiös verfolgt, auf welchem Wege etwas zustande gekommen ist, hat man doch noch lange nicht durchschaut, worum es sich dabei handelt, denn alle Vorstadien können bloße Voraussetzungen oder Anlässe der Auslösung von etwas Neuem, das in jenem nicht präformiert war, gewesen sein“ (in: Schmitz, 1980, S.33).

Mausfeld (2012) expliziert dieses Missverständnis noch spezifischer am obigen Fall der traditionellen Wahrnehmungspsychologie: „Da die traditionelle Wahrnehmungspsychologie die Kategorien ihrer Beschreibung und Klassifikation von Wahrnehmungsphänomenen der Physik und der Sinnesphysiologie entlehnt, reduziert sie die Objekte der Wahrnehmung und deren Attribute auf solche, für die Sinnesrezeptoren zur Verfügung stehen“ (Mausfeld, 2012, S. 197). Ein Verständnis für das Geruchserlebnis von Frühlingsblumen ergibt sich nicht aus der physikalischen Analyse von Geruchspartikeln und Jahreszeiten. Das Treiben des Rock'n'Rolls lässt sich nicht aus der Zusammensetzung von Lautstärke und Tonhöhe folgern und ein Gemälde van Goghs erschließt sich dem/der BetrachterIn nicht durch die alleinige Feststellung von dessen Farbe und Form.

Es ist nicht die Intention der vorliegenden Arbeit, diese physikalistische und physiologistische Art von Wahrnehmungspsychologie gänzlich abzulehnen. Die aus ihr gewonnenen Erkenntnisse sind nicht nur zahlreich, sondern erweitern bis zu einem gewissen Grad erheblich unser heutiges umfangreiches Wissen über die menschliche Wahrnehmung. Der in dieser Arbeit auf das ursprüngliche Erleben gerichtete Fokus und die noch zu erbringenden phänomenologischen Beschreibungen dieses Erlebens sollen in Anlehnung an das eben erwähnte physiologistische Missverständnis aber doch als Appell verstanden werden, naturwissenschaftliche Forschung im Sinne der Husserlschen Forderung: „Zu den Sachen selbst!“ an der Struktur und der Dynamik der Wahrnehmungserlebnisse und nicht an der Anordnung und an den Prozessen des Wahrnehmungsapparates zu orientieren. Es soll also versucht werden, die Maxime der Psychologie, *das Erleben und das Verhalten des Menschen zu erforschen*, in einer ihr angemessenen methodologischen Haltung ernst zu nehmen und zu zeigen, wie fruchtbar ein derartiger Ansatz für die psychologische Forschung sein kann.

In diesem Sinne hoffe ich die Leserin bzw. den Leser von einer physikalistischen Auffassung der Wahrnehmung weggeführt zu haben und es bleibt mir vor dem Beginn der eigentlichen Analysen nur noch die Aufgabe zuteil, sie/ihn zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung hinzuführen, die von Maurice Merleau-Ponty entworfen und von Denkern wie Hermann Schmitz, Thomas Fuchs und Shaun Gallagher weitergeführt wurde.

2. Hinführung

Was bedeutet Phänomenologie? Der Beantwortung dieser Frage haben sich bereits mehrere Autorinnen und Autoren gewidmet und dazu zahlreichere und ausführlichere Seiten geschrieben, als es mir an dieser Stelle möglich ist. Nichtsdestotrotz gilt es diese Frage zu beantworten, da sich die vorliegende Untersuchung dieser Denkart bzw. dieser Art zu beobachten und zu erforschen verschrieben hat. Warum aber soll Wahrnehmung in dieser Arbeit aus einer phänomenologischen Perspektive betrachtet werden? Eine Antwort darauf finden wir in einer Annäherung an den Begriff *Phänomenologie* selbst. Diese Annäherung soll derart geschehen, dass wir zunächst nachlesen, was jene Personen darüber geschrieben haben, die diesen Begriff bis heute geprägt haben:

Merleau Ponty (1966, S.4) schreibt: „Phänomenologie ist zugänglich nur in phänomenologischer Methode.“ Wir lesen hier also zunächst von einer Absage an ein unmittelbares Verstehen dieses Begriffs. Einen ähnlichen aber konkreteren Hinweis entdecken wir bei Heidegger (2006, S.7), wenn er schreibt: „Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung sondern das *Wie* dieser.“ Phänomenologie ist also nicht nur zugänglich in phänomenologischer Methode. Sie ist eine bzw. ihre Methode.

Von Husserl, dem Vater der Phänomenologie stammt die viel zitierte Forderung: „Zu den Sachen Selbst!“ und damit die Losung: „Die Phänomenologie soll weder mehr noch weniger sein als eine reine Beschreibung dessen, was erscheint (seien es subjektive Akte oder weltliche Gegenstände), und deshalb metaphysische und wissenschaftliche Postulate oder Spekulationen vermeiden“ (in: Zahavi, 2009, S.13). Ein erster Überblick stellt Phänomenologie somit als eine Methode des Beschreibens, eine Art des Beobachtens dar, die sich von metaphysischen Grundsätzen, gesetzten Axiomen und hypothetischen Annahmen strengstens distanziert. Bereits aus diesen wenigen Zitaten lässt sich auch die Weigerung erkennen, Phänomenologie explizit als Lehre oder Theorie zu verstehen, die den Menschen, einen Gegenstand oder einfach nur „etwas“ als etwas davon verschiedenes versteht. Phänomenologische Untersuchungen beschreiben das Phänomen so, wie es sich von sich selbst her zeigt und nicht so, wie es einem bestimmten Diskurs, einer bestimmten Theorie oder einer wissenschaftlichen Disziplin gemäß *begriffen* werden kann. Phänomenologie versucht gerade nichts zu *begreifen*, *festzustellen* oder *einzuordnen*. Sie kennzeichnet sich wesentlich durch Offenheit dem Phänomen gegenüber und damit durch eine Haltung, die als *Sein-lassen* beschrieben werden kann.

Fragen wir beispielsweise nach dem Menschen, also danach, was wir sind, so bekommen wir je nach Denkrichtung und theoretischem Hintergrund unterschiedliche Antworten: Der Mensch ist *animal rationale*, *zōon logon echon*, Geschöpf Gottes, Produkt der Gesellschaft, Körper und Seele, intentionales Bewusstsein, etc. Diese unterschiedlichen aber dennoch oft verwendeten Bestimmungen des Menschen verbindet, dass sie versuchen das menschliche Wesen anhand eines herausstechenden Merkmals, wie eben Vernunft, Sprache, Religion, usw. festzulegen. Es wird dabei versucht den Menschen als *etwas vom Menschen verschiedenes*, nämlich als Tier, Geschöpf, Produkt oder Körper zuzüglich eines auszeichnenden Merkmals wie

Vernunft, Sprache oder Religion zu begreifen. Diese Bestimmungen orientieren sich somit immer nur an Einzelaspekten des menschlichen Wesens und führen folglich zu einer Zersplitterung des Menschenbildes, welches dem ganzheitlichen Phänomen unserer Existenz nicht gerecht werden kann: „So wenig das Wesen des Menschen darin besteht, ein animalischer Organismus zu sein, so wenig läßt sich diese unzureichende Wesensbestimmung des Menschen dadurch beseitigen und ausgleichen, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele oder mit dem Vernunftvermögen oder mit dem Personcharakter ausgestattet wird“ (Heidegger, 1976, S.324f).

Wie also beantwortet man aus phänomenologischer Sicht die Frage, was wir sind? Lesen wir bei Merleau-Ponty (1966, S.4) nach: „Was ich bin, ist nicht Resultat oder Schnittpunkt mannigfaltiger meinen Körper oder meinen ‚Psychismus‘ bestimmender Kausalitäten, ich vermag mich weder als Teil der Welt, noch als Objekt der Biologie, Psychologie oder Soziologie zu fassen, noch überhaupt in die Welt der Wissenschaft mich einschließen zu lassen. Was immer ich – sei es auch durch die Wissenschaft – weiß von der Welt, weiß ich aus einer Sicht, die die meine ist, bzw. aus einer Welterfahrung, ohne die auch alle Symbole der Wissenschaft nichtssagend blieben oder vielmehr wären.“ Der Frage, was ich bin, wird hier bei Merleau-Ponty also regelrecht ausgewichen. Sie wird nicht beantwortet. Festgestellt wird lediglich, dass ich in meinem Sein nicht durch die Definitionen der einzelnen Wissenschaften bestimmt bin. Ich bin nicht das Ergebnis ihrer theoretischen Überlegungen. Ich bin ursprünglich nicht einmal als Objekt oder Gegenstand der Welt zu verstehen. Ich bin somit auch nicht Mensch oder Lebewesen. Was ich bin, ist aus phänomenologischer Sicht nicht zu beantworten. Was sich von sich selbst her zeigt und zwar nicht als sachhaltiges *Was*, sondern als *Wie* des *Sich-Zeigens*, des *In-Erscheinung-Tretens*, ist für Merleau-Ponty in Bezug auf unsere Existenz bloß die Tatsache, *dass ich eine Sicht der Welt habe, welche die meine ist*. Versuchen wir diese Tatsache noch fundamentaler zu formulieren, so zeigt sich wiederum kein *Was*, sondern nur, *dass mir existierend Welt begegnet und mir immer schon begegnet ist*.

Diese meine Existenz ist also keine *absolute* (vom lat. *absolvere* = loslösen), losgelöste Existenz, sondern ich bin existierend immer schon auf die mir begegnende Welt bezogen. Eine Sicht der Welt zu haben impliziert aber zugleich immer auch schon einen Standpunkt oder einen Ort zu haben, schlicht und einfach *hier* oder *da* zu sein, von wo aus sich mir eine Sicht der Welt erst eröffnen kann. Meine Existenz lässt sich somit als *Dasein* beschreiben und zwar *da, in der Welt*, oder eigentlich *zur Welt*,

auf die ich in all meinen Akten bezogen bin und zu der ich mich immer schon auf gewisse Weise zu verhalten hatte und zu verhalten habe. *Dass* ich also bin und dass ich zu einer Welt bin, wie auch immer diese beschaffen sein möge; – das ist der Grundzug meiner Existenz, das ist nicht *was* sondern vielmehr: *wie* ich bin, nämlich mit Merleau-Ponty gesprochen: *Zur-Welt-Sein*. Ich bin kein Gegenstand, der in die Welt gesetzt wurde und fortan bloß vorhanden ist. „Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz“ (Heidegger, 2006, S.42). Nur im Vollzug meiner Existenz, der sich als *Bezug zur Welt* äußert, bin ich überhaupt, denn diese Bewegung ist die Bewegung unseres Wesens, unserer Existenz selbst. „Der Bezug zur Welt, der unermüdlich in uns sich ausspricht, ist nichts, was je Analyse zu größerer Klarheit brächte[...]“ (Merleau-Ponty, 1966, S.15).¹

Ohne also große Erklärungen des Begriffes Phänomenologie geleistet zu haben, zeigt sich bereits an phänomenologischen Überlegungen über den Menschen, bzw. über die eigene Existenz, wie man sich bestimmten Fragestellungen aus phänomenologischer Sicht nähert: Es ist mit Phänomenologie eben kein *Was* der Bestimmung, sondern ein *Wie* der Inblicknahme gemeint, welche *die Sache* so zu betrachten versucht, wie sie sich *von sich selbst her* zeigt.

Mit der Sache selbst ist dabei aber nicht das Kantische *Ding an sich* gemeint. Dieses *Ding an sich* ist im Gegenteil gerade eine Konstruktion des reflexiven wissenschaftlichen Verstandes. Es ist der Gipfel einer metaphysischen Wissenschaftstheorie, die mit Platon und seiner *Ἀκαδήμεια* (*Akadémeia*) ihren Anfang nahm und bis heute die wissenschaftliche Blickrichtung bestimmt. Das *Ding an sich* ist das Resultat vollständiger Abstraktion. Es ist das Ergebnis einer aus der Perspektive eines unbeteiligten Dritten durchgeführten Untersuchung mit dem Ziel: „das phänomenal Begegnende auf dahinterliegende Primäreigenschaften zu reduzieren“ (Slunecko, 2012, 563f). Diese Art der unbeteiligten, abstrahierenden Inblicknahme geht über das reine Beobachten und Beschreiben hinaus, insofern Beobachten nie unbeteiligt ist und Beschreiben nie dahinterliegende Primäreigenschaften konstruiert. Die phänomenologische Methode hat somit nicht das

¹ Diesen *Bezug zur Welt* wird später noch von großer Bedeutung sein, wenn es darum geht, den eigenen Leib nicht bloß als materiellen Grund unserer Existenz zu betrachten, sondern Leiblichkeit gerade in ihrer Unkörperlichkeit zu denken, in ihrem Ausgerichtetsein auf die Welt, wobei der eigene Leib als Körper gar nicht erst in Erscheinung tritt.

Ziel, Phänomene in einer künstlichen Dritten-Person-Perspektive zu beschreiben, sondern die *Erste Person* – sich selbst – und damit das eigene Erleben ernst zu nehmen. Vielleicht vermag ein Beispiel den Unterschied noch deutlicher hervortreten zu lassen:

Objektiv-naturwissenschaftliche ForscherInnen würden in der Bestimmung eines vor ihnen liegenden Buches das Buch selbst aus sämtlichen Bezügen zu seiner Umgebung lösen. Sie würden es nach Form und Stoff kategorisieren, würden dessen Masse, Dichte, Schriftgröße und Seitenanzahl bestimmen.

Aus phänomenologischer Perspektive interessiert aber die Sache selbst, eben *dieses* vor *mir* liegende Buch in allen seinen Bezügen: in seinem Bezug zur umgebenden Situation und in seinem Bezug zu mir und zu meiner Existenz. Aus dieser Perspektive betrachtet würde es sich mir zunächst als nicht von allen Seiten Sichtbares, in meiner Reichweite sich befindend als Greif-, Aufklapp- und Umblätterbares präsentieren. Für mich stellt es sich auch als Lesbares bzw. noch zugeklappt als Verkündung oder besser Ankündigung von Lesbarem dar. Für AnalphabetikerInnen kann es sich allerdings auch als Unmögliches oder gar Bedrohliches darstellen. Das Buch wird in der phänomenologischen Beschreibung nicht aus seinen Bezügen gerissen, sondern wesentlich in diesen seinen Bezügen zur Situation und zum Beobachter betrachtet. Phänomenologie bedeutet also eine methodische Haltung der Offenheit für das Phänomen, so wie es sich von sich selbst her für mich zeigt.

Nachdem nun der Begriff der Phänomenologie für den Fortgang dieser Arbeit hinreichend geklärt ist, stellt sich die Frage, was wir denn von einer Phänomenologie der Wahrnehmung lernen können? Vielleicht rufen wir uns an dieser Stelle noch einmal das physiologistische Missverständnis der traditionellen Wahrnehmungspsychologie ins Gedächtnis, die methodologisch die Kategorien und Begrifflichkeiten der Beschreibung der Wahrnehmungsphänomene nicht der Sache selbst, sondern ihren physiologischen und physikalischen Voraussetzungen entnimmt und somit das Phänomen grundsätzlich reduktionistisch erkennt.

Dieser Haltung gegenüber findet sich mit der Phänomenologie nun eine Methode, die jedes Phänomen *sein lässt* und es so eben von sich selbst her *zeigen lässt*, – die im Fall der Wahrnehmung nicht beim Wahrnehmungsapparat oder bei den Voraussetzungen von Wahrnehmung, sondern direkt bei der Wahrnehmung, sprich beim Erlebnis von Wahrnehmung ansetzt, die darüber hinaus Menschsein als *Zur-*

Welt-Sein versteht und somit schon das Augenmerk auf das Ausgerichtet-sein auf die Welt, also auf Wahrnehmung und Erleben gerichtet hat. Eine solche Methode scheint den richtigen Ansatz darzustellen um Wahrnehmungsphänomene zu entdecken, zu erkunden und angemessen in ihrer Ganzheitlichkeit zu beschreiben, ohne einem physiologistischen Missverständnis von Wahrnehmung anheim zu fallen.

Es lässt sich auf diesem phänomenologischen Weg, so meine Überzeugung, ein ganzheitliches Verständnis für die Strukturmomente und für die Dynamik des Wahrnehmungserlebnisses erlangen. Erst auf der Grundlage eines solchen Verständnisses mag dann in einem zweiten Schritt zielgerichtet neurologisch, physiologisch, kognitionstheoretisch und/oder ontogenetisch nach äquivalenten Strukturen, Dynamiken aber auch nach entsprechenden Voraussetzungen für das Phänomen der Wahrnehmung gesucht werden. Es soll in dieser Arbeit gezeigt werden, wie eine ernstgenommene Phänomenologie des Wahrnehmungserlebnisses interessante Einblicke in das Wahrnehmungsgeschehen ermöglichen und so Anreize für künftige Forschungsprojekte innerhalb des breiten Feldes der Psychologie bieten kann.

Hingeführt zum Thema dieser Arbeit, nämlich einer phänomenologischen Untersuchung der Wahrnehmung, lässt sich mein Vorhaben erstmals der Leserin/dem Leser überblicksartig präsentieren:

Nachdem sich Menschsein in diesem Kapitel bereits phänomenologisch als *Dasein* bzw. *Zur-Welt-Sein* präsentierte, wird im nächsten Kapitel -Kapitel 3- genauer untersucht, was es eigentlich bedeutet, da zu sein, also an einem Ort zu sein, der immer schon meiner ist und von dem aus sich unser *Zur-Welt-Sein* ausspricht. Es soll gezeigt werden, dass diese Anbindung unserer Existenz an eine bestimmte Position innerhalb der Welt konstitutiv für Wahrnehmung ist und dass dieses Haben einer Position wesentlich dadurch begründet ist, dass wir leiblich verfasste Wesen sind bzw. dass wir einen Körper haben. Es soll deshalb herausgearbeitet werden, weshalb gerade unser Körper bzw. unser Leib von zentraler Bedeutung für die darauffolgende Untersuchung der Wahrnehmung sein wird. Nachdem dann die leiblich-körperliche Ermöglichung von Wahrnehmung eingehend erörtert wurde, soll der Frage nachgegangen werden, *worauf* sich denn unsere körperlich-leibliche Wahrnehmung eigentlich richtet. In diesem Zusammenhang gilt es den Begriff der Welt zu erläutern, sodass sich an dieser Stelle zum ersten Mal die volle Bedeutung der

Begriffskonstellation des *Zur-Welt-Seins* zeigt. Letztlich gilt es in diesem Kapitel auch noch auf das bedeutungstiftende Moment *der Situation* einzugehen, da leibliche Wahrnehmung immer innerhalb einer Situation stattfindet und somit immer als situierte Wahrnehmung verstanden werden muss. Dieses Kapitel endet nach der Klärung aller nötigen Begrifflichkeiten schließlich mit einer ersten überblicksartigen und ganzheitlichen Darstellung des Phänomens der Wahrnehmung selbst. Hiermit ist der einleitende Teil dieser Arbeit abgeschlossen.

Nach diesen einführenden Kapiteln folgt eine Auffächerung des Wahrnehmungserlebens in drei Dimensionen, wobei diese Anzahl willkürlich festgelegt wurde und sicherlich noch erweitert werden kann. Entscheidend dabei ist nur, dass jede einzelne Dimension im Rahmen unseres Erlebens eine bestimmte Erlebnisqualität besitzt, die sich nicht auf andere Dimensionen und damit auf andere Qualitäten der Wahrnehmung zurückführen lässt. Ich werde versuchen, diese jeweilige Erlebnisqualität in den von mir gewählten drei Dimensionen nachzuweisen. RichterIn darüber, ob mir das gelingt, bleibt letztendlich der/die LeserIn. Als erste Dimension soll im vierten Kapitel *die motorische Dimension der Wahrnehmung* mit Blick auf die Eigenarten und die Funktionen des zeitlich sowie räumlich orientierten Körperschemas beschrieben werden. Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit *der pathischen Dimension der Wahrnehmung*. Die Beschreibung dieser Dimension konzentriert sich auf das Spüren und Fühlen in Bezug auf Atmosphären, Stimmungen und Gefühlen, sowie auch auf den Einfluss dieser Dimension auf die ganzheitliche Wahrnehmung einer Situation. Im sechsten Kapitel wird mit *der gnostischen Dimension der Wahrnehmung* die Wahrnehmung als ermöglichender Grund von Reflexion, Sprache und Erkenntnis thematisiert und entsprechend analysiert. Diese drei Dimensionen finden sich bereits bei anderen Autorinnen und Autoren in ähnlicher Weise ausgearbeitet, weshalb dieser Teil der Arbeit eher eine Umschau im Feld der Wahrnehmungsphänomenologie und in entsprechenden empirischen Arbeiten dazu darstellt. Der letzte und vermutlich anspruchsvollste Teil der Arbeit wird es sein, diese drei Dimensionen, die bislang der Übersichtlichkeit wegen getrennt von einander beschrieben wurden, im siebten Kapitel wieder zusammenzuführen. Dabei soll auf die wechselseitigen Einflüsse und Abhängigkeiten innerhalb des ganzheitlichen Erlebens der eigentlich dreidimensionalen Wahrnehmung hingewiesen werden. Abgesehen davon soll in diesem letzten Kapitel

beispielhaft vorgestellt werden, wie phänomenologisch inspirierte und informierte Forschung in der Psychologie aussehen kann.

3. Einführung und Abgrenzung

3.1. Die Begriffe „Körper“ und „Leib“

Die Begriffe des Körpers und des Leibes bilden den Grundstock dieser Arbeit, da mit unserem eigenen Körper das *hier* bzw. das *von wo* gekennzeichnet ist, von dem aus sich uns erst eine Sicht der Welt eröffnen bzw. von dem aus Wahrnehmung überhaupt geschehen kann. Dieses Kapitel soll deshalb diesen Begriffen, ihren Gemeinsamkeiten und ihren Unterschieden gewidmet sein. *Leib* und *Körper* scheinen dem Alltagsverständnis nach zunächst denselben Gegenstand zu bezeichnen. Allerdings haftet dem Begriff *Leib* eine leicht religiöse („Leib Christi“) und altertümliche Konnotation an. *Körper* wiederum ist demgegenüber ein moderner, aber sehr allgemeiner Begriff, der auch auf beliebige andere Gegenstände angewendet wird sofern man deren Materialität und eben deren Gegenständlichkeit hervorheben möchte. Im alltäglichen Sprachgebrauch scheint im Vergleich der Begriff des Körpers vorherrschend zu sein. *Leib* tritt nur noch vereinzelt und in bestimmten Redewendungen auf, wie z.B.: *Leibspeise*, „etwas *leibhaftig* erleben“, *Mutterleib*, etc.² Beginnen wir deshalb mit der Erörterung des weniger geläufigen und eher historischen Begriffes *Leib* und dessen Verständnis bei Merleau-Ponty (1966).

² Dass das nicht immer so war zeigt ein Eintrag zu den Synonymen Körper und Leib aus dem Jahr 1780: „Eigentlich braucht man das Wort Leib, nur von lebendigen, und Körper, von leblosen Geschöpfen. Man sagt: Der Leib des Menschen. Der Körper der Sonne. So auch von Thieren: Dieser Ochse hat einen starken Leib, er ist gut bei Leibe. Hingegen der Stein ist ein vester, das Wachs ein weicher, das Wasser ein flüssiger Körper. Uneigentlich sagt man auch von einem Menschen: Er pflegt seinen Körper, aber es ist nur im Scherz, man beschuldigt ihn damit gleichsam einer gewissen Trägheit, daß er gar zu sehr die Ruhe liebe, und fast wie bloßer Körper ohne Bewegung sey. Bisweilen braucht man auch das Wort Körper, in einem sehr weitläufigen Sinn, und versteht dadurch alles, was eine Ausdehnung hat, und dann kann man lebendige und leblose Körper unterscheiden. (Stosch 1780, zitiert nach Soentgen 1998, S. 15)

3.1.1. Der Leib zwischen Idealismus und Physiologismus bei Merleau-Ponty

Merleau-Ponty beschäftigt sich in seinem Hauptwerk „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1966) mit einer phänomenologischen Beschreibung der Welt und zwar jener Welt, wie sie gemäß der bereits skizzierten phänomenologischen Methode nur von einem Seienden in der Verfassung des *Zur-Welt-Seins* wahrgenommen werden kann. Für Merleau-Ponty impliziert eine Beschreibung der Welt die Beschreibung der Wahrnehmung von Welt, wobei er den eigenen Leib als konstitutiv für das Wahrnehmungsgeschehen betrachtet. Durch den Leib sind wir fest in der Welt verankert und erst diese Verankerung erlaubt es in einem Verhältnis zur Welt zu sein. Nach Merleau-Ponty kennzeichnet unsere Existenz deshalb gerade, dass wir „durch und durch Verhältnis zur Welt sind“ (Merleau-Ponty, 1966, S.10).

Zu Beginn des Vorhabens einer Beschreibung der leiblichen Wahrnehmung der Welt sieht sich Merleau-Ponty dabei mit der Aufgabe konfrontiert, den umfassenden phänomenalen Gehalt des Leibes vor seiner Verkürzung durch die kausal-mechanistische Physiologie auf der einen Seite und durch die idealistische und transzendente Phänomenologie à la Husserl auf der anderen Seite zu bewahren. Die Zurückweisung einer idealistischen und auch einer materialistischen Auffassung des Leibes sei zum besseren Verständnis des Phänomens des Leibes und in Bezug auf den weiteren Verlauf dieser Arbeit hier kurz nachgezeichnet:

Es sei bereits am Anfang angemerkt, dass mit Leib keine bloße Vorstellung in unserem Bewusstsein gemeint sein kann, sofern mein Leib als Verankerung in der Welt erst jene Erfahrungen ermöglicht, die sich dann als Vorstellungen und Ideen in unserem Bewusstsein befinden. Warum aber sind wir durch unseren Leib fest in der Welt verankert? Dieses phänomenologische Grundprinzip erschließt sich daraus, dass uns Welt nur dann begegnet, wenn wir als leibliches Wesen in der Welt einen bestimmten Platz einnehmen und von dort aus Welt mit unseren, vom Leib vorgegebenen Möglichkeiten wahrnehmen. Etwas wahrzunehmen heißt zugleich auch immer etwas von einer bestimmten Position her wahrzunehmen. Ohne das *Einnehmen* einer solchen Position, ohne das *Haben* einer solchen Position ist keine Wahrnehmung möglich. Es gibt kein Sehen, kein Hören, kein Fühlen von Nirgendwoher. „Wenn Gegenstände mir notwendig nur eine ihrer Seiten zeigen, so

weil ich selbst einen bestimmten Platz einnehme, von dem aus ich sie sehe, den ich selbst aber nicht sehen kann“ (Merleau-Ponty, 1966, S.117). Sehen bedingt bereits aufgrund der perspektivischen Struktur des Erlebnisses einen Ursprung, von wo aus gesehen wird und der selbst nicht gesehen werden kann. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Tasten. Wenn ich mich selbst berühre, so bin ich Berührender und Berührter zugleich. Ich kann mit meinen Fingern über meine Haut streichen und dabei die sanfte, an manchen Stellen aber auch etwas spröde Oberfläche der Haut spüren. Ich kann aber auch auf meiner Haut den darüber streichenden Druck meiner Finger spüren. Diese beiden Erlebnisse finden aber gerade nie zeitgleich statt, weil sie einen Perspektivenwechsel vom Berührenden zum Berührten und vice versa erfordern. Ich berühre mich nie als Berührender: „Drücke ich beide Hände zusammen, so erfahre ich nicht etwa zweierlei Empfindungen in eins, so wie ich zwei nebeneinanderliegende Gegenstände wahrnehme, sondern eine zweideutige Organisation, in der beide Hände in der Funktion der ‚berührten‘ oder ‚berührenden‘ zu alternieren vermögen“ (Merleau-Ponty, 1966, S.118).

Unser Leib ermöglicht uns die perspektivische Wahrnehmung von innerweltlichen Gegenständen, wobei es sich bei unserem Leib gerade nicht um einen solchen Gegenstand handelt, da sich in dieser perspektivischen Wahrnehmung ein bestimmtes Moment unseres Leibes immer verbirgt. Ich mag mich im Spiegel betrachten, selbst hervorgebrachte Geräusche hören und mich überall abtasten, aber ich erfahre dabei immer nur meinen *Körper* als materiellen Gegenstand, nicht aber mich selbst als sehender, hörender, tastender, kurz: wahrnehmender Leib. Was es heißt wahrnehmender Leib zu sein, erfahre ich nur aus dem Vollzug meiner Existenz, aus der Erfahrung des Leibseins selbst. Unsere Leiblichkeit erschöpft sich nicht darin, Körper zu sein, sondern geht wesentlich darüber hinaus. Nur weil wir leiblich zur Welt sind; nur weil sich unsere Existenz in diesem leiblich wahrnehmenden Ausgerichtetsein auf Welt hin ausspricht und nur weil wir nicht bloß körperlich in ihr vorhanden sind, nur deshalb haben wir überhaupt Welt. Zuerst bin ich immer schon in der Welt und zur Welt und das nur, weil ich wesenhaft *Leib bin*, weil sich mir Welt immer schon leiblich erschlossen hat.

Es sei an dieser Stelle hervorgehoben, dass mit diesen Ausführungen nicht gemeint ist, dass der Leib nur die nötige materielle Verankerung auf unserem Planeten und damit Hülle für unser Bewusstsein darstellt. Auch ein Stein hätte als materieller Gegenstand diese Verankerung. Slunecko (2008, S.86) schreibt: „Der Stein, zumindest wie ihn die

nach-animistische Menschheit denkt, hat keine Intentionen und keine Welt: er kommt in der Welt vor, kann aber von sich aus keine Beziehung zur Welt herstellen [...]’ Der Stein verbleibt auf der Stufe reiner Körperlichkeit. Im Gegensatz dazu ist uns von Anbeginn unserer leiblichen Existenz an Welt erschlossen und zwar Welt als eine Art Bedeutungshorizont innerhalb dessen innerweltlich Seiendes seine Bedeutung für uns erlangt und sich uns in der Wahrnehmung entsprechend darstellt. Wenn wir also von unserer Existenz als Zur-Welt-Sein sprechen, dann ist damit gemeint, dass wir uns immer schon in einem Bezug zu diesem Bedeutungshorizont befinden und dass uns nur vor diesem Horizont Innerweltliches begegnen kann. Selbst Descartes ist zuallererst *in* und *zur Welt*, bevor er die selbige in Frage stellen kann. Wäre Descartes nicht leiblich, so wäre er überhaupt nicht; so könnte er keine Erfahrungen von Welt machen und diese auch nicht anzweifeln. Unser Leib ist kein Gegenstand in der Welt sondern Mittel zur Kommunikation mit Welt.

Als leiblich verfasste Wesen sind wir aber nicht nur fest in der Welt verankert, wir nehmen die Welt auch leiblich wahr. Unsere Leiblichkeit ist nicht nur die Grundlage unserer perspektivischen Wahrnehmung von innerweltlich Seiendem, der Leib strukturiert eben diese perspektivische Welt auch nach bestimmten leiblichen Prinzipien. Aufgrund unserer leiblichen Verfasstheit sind somit alle Vorstellungen und Bewusstseinsinhalte immer schon vom Leib geprägt und geformt. Bernhard Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang vom: „[...] Leib, der Erfahrungen zustande bringt und dabei selbst in der Erfahrung mit gegenwärtig ist“ (Waldenfels, 1983, S.166). Der Leib ist somit nie bloße Hülle für unser Bewusstsein. Er konstituiert und strukturiert unser Erleben. Die Verfasstheit unseres Leibes bestimmt unser Zur-Welt-Sein. Es macht einen enormen Unterschied, ob wir blind, taub oder ohne Hände zur Welt kommen bzw. zur Welt sind. Die Welt ist in jedem Fall eine Andere.

Zusammenfassend: Nur weil wir leiblich sind, sind wir überhaupt und nur deshalb haben wir Welt. Dabei zeigt sich uns Welt nie in ihrer gesamten Totalität, sondern immer nur in perspektivischen Abschattungen. Die Dimensionen oder Modalitäten dieser Perspektive, seien sie räumlich, zeitlich, visuell, taktil, akustisch, etc., sind wiederum wesentlich durch die Verfasstheit und die Möglichkeiten des Leibes bestimmt. Eine rationalistische Theorie des Leibes, nach welcher der Leib nur Idee, nur eine mentale Repräsentation des Bewusstseins ist, wird von Merleau-Ponty

aufgrund der konstitutiven und strukturierenden Bedeutung des Leibes für die Wahrnehmung zurückgewiesen.

Um der zentralen Rolle des Leibes in Bezug auf unser Zur-Welt-sein gerecht zu werden, muss laut Merleau-Ponty aber auch eine Auffassung des Leibes als Reiz-Reaktions-Maschine und damit eine rein physiologisch-mechanistische Erklärung oder besser: Verkennung des Phänomens *Leib* zurückgewiesen werden. Einer solchen Erklärung zufolge wären die Phänomene *Wahrnehmung* und *Verhalten* als rein physiologisch-physikalische Vorgänge zu verstehen. Wir finden solche Erklärungen und Theorien in naturwissenschaftlichen Lehrbüchern der Psychologie, wie es eingangs dieser Arbeit beschrieben wurde oder in Beschreibungen des Verhaltens aus dem Bereich des radikalen Behaviorismus. Diese Theorien verkennen das gestalterische, bedeutungstiftende und intentionale Moment des Leibes, wie auch seine mediale Struktur als Mittel zur Kommunikation mit der Welt und Ausdruck unserer Existenz. Unser Leib ist für uns kein Gegenstand unter Gegenständen, so Merleau-Ponty (1966). Unser Leib ist nicht einfach nur ein Instrument unserer bewussten Intentionalität. Er ist vielmehr Ausdruck unserer Existenz. Wir haben keinen Leib, wir sind wesentlich Leib: „Ich bewege äußere Gegenstände mit Hilfe meines eigenen Leibes, der sie an einem Ort erfaßt, um sie an einen anderen zu versetzen. Doch ihn selbst bewege ich unmittelbar, ich finde ihn nicht an einem Punkte des objektiven Raumes vor und führe ihn zu einem anderen hin, ich muß ihn nicht erst suchen, er ist schon bei mir – und ich muß ihn selbst nicht zum Ziel der Bewegung erst hinführen, er berührt es von Anbeginn, und er selbst ist es, der sich ihm entgegenwirft“ (Merleau-Ponty, 1966, S.119). Ich bewege also nicht meinen Körper, so wie ich eine Maschine in Bewegung setze. Es ist nicht mein Bewusstsein, das sich willentlich entschließt ein bestimmtes Körperteil zu bewegen. Ich bewege *mich*. *Ich bin* in Bewegung. Fuchs (2000a, S.142) schreibt dazu: „Ich ‚bewege‘ meine Hand nicht von da nach dort - dies kann ich nur, wenn ich sie mit meiner anderen Hand ergreife und wie einen Gegenstand führe. Vielmehr stelle ich die *Gestalt* der Bewegung oder ihr *Ziel* vor, wobei mit diesem Vorstellen bereits ein ‚Vorausspüren‘, eine leibliche Intention (‚Hin-Spannung‘) verbunden ist.“ Ich bin leiblich verfasst zur Welt hin und deshalb bin ich mit meiner Wahrnehmung und meiner Aufmerksamkeit immer schon bei der Welt und eben nicht bei meinem Leib. Habe ich die Intention, aus dem vor mir stehenden Glas einen Schluck Wasser zu trinken, so ist das Gefühl

bzw. das Wissen um das Greifen nach dem Glas und dem Hinführen zum Mund in meinen Händen, in meinen Fingern, in meinem Leib. Meine Intention ist eine leibliche Intention. Eine objektive Beschreibung dieses leiblichen Wissens um die einzelnen Aspekte dieser scheinbar simplen Geste erkennt das Phänomen. Ich muss nicht meinen Arm und davon jeden einzelnen meiner Finger bewusst steuern, der Form des Glases anpassen und dieses dann mit berechneter Kraft umschließen. Ich verschwende keinen Gedanken daran, wie weit ich meine Finger spreizen muss, um das Glas zu erfassen und ich überlege erst gar nicht, wie viel Kraft ich aufwenden muss, um das unbestimmte Gewicht des Glases zu heben. All diese feinen und diffizilen Teilbewegungen sind mir, sind meinem Leib unmittelbar klar, wenn ich beschließe, aus dem Glas einen Schluck Wasser zu nehmen und zwar weil ich mein Leib bin, weil ich leiblich verfasst diesen Beschluss treffe. Ich bin mit meiner Aufmerksamkeit nicht bei meinem Leib, bei meinem Körper, sondern schon direkt bei dem Wasserglas und damit bei der Welt.

Wenn mich etwas am Rücken juckt, muss ich nicht überlegen, wie oder mit welchem Körperteil ich in der Lage bin, mich an der juckenden Stelle zu kratzen. Ich kratze mich einfach und meine Hand findet dabei wie von *selbst* durch eigenartige Verrenkungen zur betreffenden Stelle und zwar weil ich dieser Leib, weil ich dieses *selbst* bin. Ich bin *leibliches Zur-Welt-Sein*.

Merleau-Ponty zeigt einerseits, dass der Leib nicht als rationalistische Idee bzw. als mentale Repräsentation des Bewusstseins zu verstehen sein kann, da erst durch unsere leibliche Verankerung in der Welt jene Erfahrungen möglich sind, die sich dann als Ideen und Vorstellungen in unserem Bewusstsein zeigen. Außerdem wurden diese Erfahrungen, Ideen und Vorstellungen wiederum immer schon durch die leiblichen Möglichkeiten der Wahrnehmung strukturiert. Andererseits weist er aber auch darauf hin, dass sich der Leib in unserer Erfahrung nicht als physikalisch determinierte Reiz-Reaktionsmaschine darstellt, die es zu bedienen gilt oder als Gegenstand, den wir wie andere Gegenstände von hier nach dort bewegen müssen. Entsteht in uns eine Bewegungsintention, so bewegen wir uns unmittelbar. Wir sind der sich bewegende Leib. Wir sind *leibliches Zur-Welt-Sein*.

3.1.2. Leib und Körper – Eine Gegenüberstellung und anschließende medientheoretische Überlegungen

Bei Merleau-Ponty zeigt sich mit der Zurückweisung einer idealistischen und physikalistischen Auffassung unseres Leibes gerade dessen umfangreiche Bedeutung für unsere Wahrnehmung und unsere Existenz im Sinne des Zur-Welt-Seins. Allerdings ist bei Merleau-Ponty immer bloß vom Leib, höchst selten aber vom Körper zu lesen. Er anerkennt zwar eine gewisse Zweideutigkeit unserer Existenz, beharrt aber darauf, dass der Leib kein Gegenstand ist und auch nicht gegenständlich aufgefasst werden kann: „[...]zur Kenntnis des menschlichen Leibes führt kein anderer Weg als der, ihn zu erleben[...]“ (Merleau-Ponty, 1966, S.234). Merleau-Ponty beharrt an dieser Stelle auf einem Verständnis unseres Leibes als gelebter Leib und wird deshalb der Ambiguität in der Erfahrung unserer selbst als Leib und Körper nicht vollends gerecht. Versuchen wir diese Ambiguität genauer zu untersuchen und wenden uns deshalb dem Begriff des Körpers und damit der wichtigen Frage zu, wie sich dieser Begriff nun vom Begriff des Leibes unterscheidet. Erst eine Gegenüberstellung vermag in diesem Fall hinreichende Klarheit über das Begriffspaar zu bringen:

Durchforstet man die Literatur nach jenen einführenden Stellen, an denen die Begriffe Leib und Körper einander gegenübergestellt und somit genauer definiert werden, so findet man darin auch die im vorherigen Kapitel getroffene Unterscheidung von drittpersonaler Naturwissenschaft und erstpersonaler Phänomenologie. So spricht Gallagher (2012, S.322), ein Vertreter der *embodiment*-Debatte, einerseits vom „objektiven *Körper*“ und andererseits vom „phänomenologisch verstandenen *Leib*“. Bei Kite (2013, S.45) finden wir folgende Zeilen: „In der Differenzierung der Begriffe ‚Körper‘ und ‚Leib‘ zeichnet sich der ‚Körper‘ durch Attribute wie ‚Leblosigkeit‘, ‚Gegenstand‘, ‚Ding‘ aus; der ‚Leib‘ hingegen wird verbunden mit ‚Lebendigkeit‘, ‚Affektivität‘ und ‚Subjektivität‘.“ Bei Husserl (1952, S.2f) finden wir *Körper* und *Leib* zusammen in einer Skizzierung ihres Verhältnisses zur wissenschaftlichen Medizin: „Sie [die Medizin] sieht methodisch von allem ab, was mein Leib gefühlhaft, werthaft und lebensgeschichtlich für mich bedeutet, zugunsten der Bedeutung, die er als Körper für jedermann zu jeder Zeit, also für ein abstraktes Forschungssubjekt hat.“

Was verraten uns diese Textstellen über die Unterscheidung von *Körper* und *Leib*? Zunächst scheinen beide Begriffe denselben Gegenstand zu bezeichnen. Während der Begriff *Körper* die objektive, materielle und dingliche Seite dieses Gegenstandes bezeichnet, bezieht sich der Begriff *Leib* auf die gelebte, vitale und persönliche Seite dieses Gegenstandes. Doch diese Unterscheidung ist noch zu vage: „Der Leib ist kein Gegenstand, ja nicht einmal ein momentaner Zustand, denn er ist letztlich *die Bewegung des Lebens selbst*. Er ist nicht *in der Zeit*, sondern er *zeitigt sich*'. Der Körper hingegen ist der ‚festgestellte‘, angehaltene und damit immer schon *vergangene Leib*“ (Fuchs, 2000a, S.124).

Lesen wir diesen Satz noch einmal: „Der Leib ist kein Gegenstand.“ Während wir bei beiden Begriffen in der bisherigen Erörterung von einem gemeinsamen Gegenstandsbezug ausgingen, so wird dieser in Bezug auf das Phänomen des Leibes nun aufgehoben. Um diese Wendung zu verstehen, ist es nötig, die phänomenologische Beschreibung des menschlichen Seins als *Zur-Welt-Sein* noch einmal aufzugreifen. *Zur-Welt-Sein* bedeutet gerade nicht bei sich zu sein, sondern sich immer schon auf die Welt ausgerichtet zu haben, der Welt zugeeignet zu sein. In unserem alltäglichen Sein sind wir immer schon bei der Welt: Wir gehen die Straße entlang; wir essen ein Stück Brot; wir greifen nach dem Glas Wasser; wir hören einem Vortrag zu.

Wir halten uns mit unserer Aufmerksamkeit und unserer Wahrnehmung in der Regel nicht bei unserem Körper auf, sondern sind immer schon zur Welt. „Die ursprüngliche, präreflexive Leiblichkeit ist eine fortwährende ekstatische Bewegung, von einem verborgenen Zentrum aus nach außen gerichtet und an der Welt partizipierend“ (Fuchs, 2000a, S.124). Wo oder wie kommt nun aber die Körperlichkeit ins Spiel? Lesen wir weiter: „Die Körperlichkeit erscheint da, wo diese Bewegung gehemmt und unterbrochen wird; wo die Leiblichkeit auf sich zurückgeworfen, "reflektiert" und "korporifiziert" wird“ (ebd.). Zunächst und zumeist sind wir also bei der Welt und erst da, wo dieses Beisein behindert wird; erst da, wo wir nach wie vor bei der Welt sein wollen, aber aufgrund unserer Körperlichkeit nicht vollends dabei sein können, da zeigt sich uns oder viel mehr drängt sich unserer Wahrnehmung die körperliche Verfassung unseres leiblichen Seins auf. „Wenn ein Medium sich dadurch bestimmt, daß es anderes hervortreten läßt, indem es selbst zurücktritt, so müssen wir sagen, daß der Leib seine mediale Rolle um so besser spielt, je weniger er sich selbst meldet. Wie aber meldet er sich überhaupt? Indem er meinen Projekten Grenzen und

Widerstände setzt“ (Waldenfels, 1980, S.38). Wenn wir die Straße entlang gehen und wir vor lauter Kälte am ganzen Körper zittern; wenn wir kein Brot zur Verfügung haben, aber unser Hunger lässt uns an nichts anderes denken, wenn wir einem Vortrag zuhören und uns vor lauter Müdigkeit die Augen zu fallen; - da sind wir unserer Körperlichkeit gewahr. Da wird uns unsere Materialität und Dinghaftigkeit schlagartig bewusst. Wir sind nicht mehr beim Spaziergang, beim Brot, beim Vortrag sondern bei unserem Körper. Obwohl Kälte, Müdigkeit und Hunger leibliche Regungen bzw. leibliche Wahrnehmungen sind, geschieht in der Aufmerksamkeit auf diese Regungen keine Bezugnahme auf unseren Leib, sondern auf unseren Körper als *Gegenstand* oder noch besser: auf unseren Körper als *Widerstand*.

Helmut Plessner bezeichnete dieses ambigue Verhältnis zwischen Leib und Körper, das unsere Existenz bestimmt, mit den Begriffskombinationen „Leib-Sein“ und „Körper-Haben“ (Plessner, 1970).³ Plessner geht aber noch weiter und spricht in diesem Kontext auch von einer möglichen Instrumentalisierung des eigenen Körpers: Da wir leiblich verfasst die Aufmerksamkeit auf unseren eigenen Körper als bloßen Gegenstand richten können, sind wir auch dazu in der Lage, am Hantieren und am Umgang mit diesem Gegenstand zu arbeiten bzw. daraus eine Profession zu entwickeln: „Das Tier durchherrscht seinen Leib. Es steckt in ihm nicht wie in einem Futteral – wie der Mensch. Aber die Futteral-Situation verleiht dem Menschen die Möglichkeit, seinen Leib zu beherrschen, bis zur unwahrscheinlichsten Akrobatik mit ihm zu spielen. Sein Leib ist ihm Instrument, und mit der dem Menschen eigenen Leiblichkeit muss die Person sich auseinandersetzen, vom ersten Schritt bis zum letzten Atemzug“ (Plessner, 1976, S.140f).

Zusammenfassend: Im zuerst erwähnten „*Leib sein*“ zeigt sich der Leib im Erleben nicht als das Medium, das er ist. Er zeigt sich gar nicht. Im *Leib sein* wird uns unser Leib nicht auffällig. Wir sind mit allen unseren leiblichen Möglichkeiten zur Welt. Wir sind mit unserer Wahrnehmung und unserer Aufmerksamkeit bei der Welt, bei den Dingen, in der Umgebung, aber eben nicht beim eigenen Leib. Der Leib ist so gesehen gar nicht Teil der Welt. Er ist wie Fuchs (2000a) schreibt das verborgene Zentrum, von dem aus wir uns auf die Welt beziehen. Im „*Körper haben*“ ist die Wahrnehmung dagegen auf den Leib als Körper, als Gegenstand und somit als Teil

³ Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass sich diese Unterscheidung bei Merleau-Ponty noch nicht findet.

der Welt gerichtet. Dabei können wir uns auf seine Materialität, sein Empfinden und Befinden, seine Schmerzen und seine Erregungen konzentrieren. Der ursprünglich abwesende Leib erscheint nun als ein Gegenstand, als ein Körper, den wir haben und nicht abstreifen können. *Haben kann man nur, was man selbst nicht ist.* Haben können wir nur, wozu wir uns in Distanz versetzen und es zum *Gegenstand* unserer Wahrnehmung machen. Entscheidend ist an diesem Punkt, dass es sich beim „Leib sein“ und beim „Körper haben“ um zwei Seiten unserer einheitlichen und ganzheitlichen körperlich-leiblichen Existenz handelt. Wie aber ist das möglich?

Vielleicht mag der Begriff des Mediums besser erklären, wie wir uns zu unserem Leib und zu unserem Körper verhalten, zumal dieser Begriff sich in den letzten Erklärungen bereits vermehrt eingeschlichen hat: Der Leib kann als *Medium* betrachtet werden, durch welches wir zur Welt sind. „Anders als ein Instrument ist das Medium zugleich das Mittel und die Vermittlung selbst. Als Medium ist mein Leib nicht von mir trennbar wie ein Fernglas, durch das ich sehe; ich selbst bin auch das Medium. Als Medium besitzt der Leib aber auch Körperlichkeit. Diese Ambiguität zeigt sich gerade in den Doppelempfindungen beim Tasten des eigenen Körpers, wenn der berührende zugleich berührter Leib ist [...]“ (Fuchs, 2000a, S.71). Mit diesem Hinweis auf den Begriff des Mediums sind drei Strukturmomente des Leibes angezeigt: Der Leib ist *Mittel*, durch welches ich zur Welt bin. Durch ihn geschieht eine *Vermittlung* mit Welt. Als dieses Mittel wird er mir, wenn auch nicht ursprünglich, sondern erst im Nachhinein, selbst offenbar und zwar als Körper. Wenn ich mich also aufgrund des Vermögens des Leibes selbst *berühre* (Leib als Mittel des Zur-Welt-Seins), so zeigt sich in dieser *Berührung* (Vermittlung) das *Berührte* (Leib als Körper) selbst.

Unser Leib ist als Medium der Vermittlung sowohl Medium unserer Wahrnehmung als auch unseres Ausdrucks. Was meint aber nun der Begriff *Ausdruck*? Cassirer (1985, S.9) bestimmt diesen Begriff derart, dass "ein sinnlich-Äußerliches in sich die Kraft besitzt, [...] ein 'innerliches' Sein in sich auszudrücken und es uns unmittelbar zu offenbaren" Unser Leib ist somit jenes Medium, wodurch wir unser Befinden, unser Wollen und unser Getriebensein auszudrücken vermögen. Unser Leib ist als Medium Ausdruck unserer Existenz. Dabei stehen Ausdruck und Ausgedrücktes nicht

nebeneinander. Unser Leib ist „Ausdruck der gesamten Existenz, nicht als deren äußere Begleiterscheinung, sondern weil sie in ihm sich realisiert“ (Merleau-Ponty, 1966, S.198). Ausdruck ist nicht als sekundäre Veräußerlichung, sondern als primärer Ausdruck unseres Seins zu verstehen. Wann immer ich lache, weine, nach etwas greife, mich von etwas abwende, etc. drücke ich *mich* leiblich aus.

Unser Leib ist als Medium demnach in beide Richtungen durchlässig. Durch unseren Leib und als Leib sind wir zur Welt. Wir nehmen die Welt leiblich wahr und drücken uns in ihr leiblich aus. Wir sind immer schon leiblich zur Welt hin, die uns wiederum mit bestimmten, auf unseren Leib zugeschnittenen Wahrnehmungs- und Ausdrucksmöglichkeiten anspricht. Auf unseren Leib zugeschnitten sind diese Möglichkeiten deshalb, weil unser Leib als Medium diese Möglichkeiten der Wahrnehmung und des Ausdrucks selbst konstituiert und strukturiert. Unser Leib gibt als Medium den Rahmen vor, innerhalb dessen sich Welt entfalten kann. Unser Leib bestimmt aber auch *wie wir uns durch ihn entfalten können*. Das leibliche Medium besitzt dabei wie jedes Medium die Eigenschaft in seiner medialen Entfaltung völlig aufzugehen, sprich zu verschwinden oder im Gegensatz dazu in manchen Situationen selbst offenbar und auffällig zu werden. Slunecko und Przyborski (2009) schreiben dazu: „Wir *verlieren* das Medium, wenn es sich im Dienst eines Handlungsziels vollständig in der Handlung auflöst – und sehen es in erster Linie dann, wenn es auf sich selbst verweist, weil sich unsere Handlungsziele nicht reibungslos erreichen lassen“. Dieses Zitat meint in Bezug auf die hier geführte Leib-Körper-Diskussion nichts anderes, als dass wir zunächst immer leiblich zur Welt sind, wobei das Medium unseres Leibes selbst nicht in Erscheinung tritt. Erst da, wo wir im praktischen Umgang mit Welt an die medialen Grenzen des Leibes stoßen, wo wir in Wahrnehmung und noch viel mehr im Ausdruck mit den Grenzen des leiblich Möglichen konfrontiert sind, da sind wir mit dem Medium selbst, nämlich unserem Leib als Körper bzw. unserem Leib in seiner Körperlichkeit konfrontiert.

3.1.3. Der „körperliche Leib“ bei Ulle Jäger

Mit der Ergänzung des Leib-Verständnisses von Merleau-Ponty durch den Begriff des Körpers zeigt sich nun die volle Bedeutung unserer körperlich-leiblichen Existenz. Ebenso deutlich stellt sich nun aber auch die Ambiguität unseres Verhältnisses zur Welt und zu uns selbst dar. Mit der erbrachten Gegenüberstellung von Leib und

Körper scheint unsere Existenz aufgespalten in einen Dualismus, den auch Fuchs (2000a) erkennt und als Neuauflage der Leib-Seele Problematik, als „Leib-Körper Problem“ versteht.

Fuchs (2000a) zeigt auf, dass phänomenologische Ansätze den Leib als Bedingung des In-der-Welt-Seins und damit als eine Art transzendente oder besser: *primordiale* Ermöglichung von Weltoffenheit und Welterfahrung ausweisen. Der Leib ist als konstituierendes und gestaltendes Moment unserer Erfahrung selbst nicht in der Erfahrung ausweisbar. Der phänomenologisch verstandene Leibbegriff verbleibt somit auf der Stufe einer subjektiven Entität, eines Grundphänomens des Bewusstseins und somit vermeintlich ohne empirischen Bezug. (vgl. Fuchs, 2000a, S.135f) Eindeutig empirische Qualität besitzt wiederum der objektiv verstandene menschliche Körper als Gegenstand und Forschungsobjekt der Naturwissenschaften. Auch Waldenfels (2006, S.2) erkennt diese Problematik wenn er schreibt: „Leib sein’ und ‚Körper haben’ bedeuten eine abgründige Zweideutigkeit unserer Existenz, die in keiner Ganzheit zu versöhnen ist“.

Einen Ausweg aus dieser dualistischen Situation eröffnet uns die Soziologin Ulle Jäger, die über die Arbeiten von Plessner, Schmitz und Lindemann eine Verschränkungsthese von Leib(-erfahrung) und Körper(-wissen) aufstellt und damit zeigt, wie sich die Körperlichkeit unseres Seins in unserer leiblichen Erfahrung ausweist und wie auf der anderen Seite unsere Leiblichkeit das Verständnis des menschlichen Körpers wesentlich mitbestimmt. Ihr Grundsatz dabei lautet: „Der Körper ist nie nur Körper und der Leib ist nie nur Leib“ (Jäger, 2004, S.51). Ihrem Ansatz nach ist der Körper als Gegenstand und als Teil der Welt auch Gegenstand und Teil gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Diskurse. Der menschliche Körper in all seinen Erscheinungs- und Verhaltensweisen, in seinem Aussehen und seiner Geschlechtlichkeit ist historisch mit gesellschaftlichen Bedeutungen überladen und diese Bedeutungen bestimmen wiederum die Wahrnehmung und zwar die leibliche Wahrnehmung des eigenen Körpers.

Sich in seiner Haut unwohl zu fühlen bedeutet in diesem Zusammenhang nichts anderes als sich seiner Körperlichkeit bewusst zu sein, sie abzulehnen und ihr im leiblichen Vollzug der eigenen Existenz nicht entkommen zu können. Jäger zeigt auch, dass das Wissen über den menschlichen Körper die leibliche Wahrnehmung strukturiert. Ein diffuses Drücken in der Magengegend kann von einem Kleinkind als

schmerzhaftes Bauchweh, von einem Erwachsenen als lustvoller Hunger interpretiert werden. Gesellschafts- und Wissensdiskurse über den menschlichen Körper haben somit einen Einfluss auf die leibliche Wahrnehmung des eigenen Körpers. In Jägers Worten: „Der körperliche Leib ist strukturiert und wird auf der leiblichen Ebene gespürt gemäß dem je unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Körperwissen“ (Jäger, 2004, S.205). Der Leib ist Jägers Ausführungen nach also nie bloß eine subjektive Entität ohne empirischen Bezug, da sich die eindeutig empirisch verortete Körperlichkeit in der subjektiven leiblichen Erfahrung bzw. in der Erfahrung unseres Leibes niederschlägt.

In die andere Richtung scheint ein Wissen über den eigenen Körper erst auf dem Grunde der leiblichen Erfahrungen möglich zu sein. Was Hunger, Schmerz, Müdigkeit, akustische, visuelle oder taktile Wahrnehmung bedeutet, wird erst verständlich auf dem Grund der leiblichen Erfahrung. Der Körper ist deshalb nie nur Gegenstand und neutrales Forschungsobjekt, da ein Verständnis unserer Körperlichkeit erst durch die leibliche Erfahrung des Körpers ermöglicht wird. Jäger führt aufgrund dieser Verschränkung von *Körper* und *Leib* neben diesen zwei Begriffen zusätzlich den Begriff des *körperlichen Leibes* ein, wobei sie damit abseits einer genauen Definition dieser Begriffszusammensetzung einfach der doppelten Gegebenheit unserer Verankerung in der Welt als Leib und als Körper gerecht zu werden versucht. In diesem Sinn möchte auch ich diesen Begriff verwenden um neben den Phänomenen des reinen Leibes und des reinen Körpers, die sich beide laut Jäger jeweils nur als Extremerscheinungen zeigen, einen Begriff zur Verfügung zu haben, der unserer alltäglichen Erfahrung am nächsten kommt.

Dieses innerbegriffliche Spannungsverhältnis zwischen gegenstandslosem Leib und gegenständlichem Körper bzw. zwischen präreflexiver Leiblichkeit und reflexiver Körperlichkeit zeigt sich auch in der vorher beschriebenen Erfahrung unserer Körperlichkeit als Widerstand, als Grenze und als Rückbindung an einen Ort, der der meine ist und von dem aus sich uns Welt erst in ihren perspektivischen Abschattungen eröffnet. Diese Rückbindung, diese Verortung ist demnach sowohl Ermöglichung des Zur-Welt-Seins überhaupt als auch Begrenzung des Zur-Welt-Seins auf die je eigene leibliche Perspektive, unter der uns Welt begegnet. Beschäftigen wir uns im nächsten Kapitel also genauer mit der Welt und unserer innerweltlichen Verortung in der Situation.

3.2. Der Begriff „Welt“

Als leiblich verfasstes Wesen ist unsere Existenz durch eine zwar nicht ständig bewusste, aber sich immer wieder ins Bewusstsein drängende Spannung zwischen präreflexiver Leiblichkeit und reflexiver Körperlichkeit bestimmt. Dieses durch die Zweideutigkeit unserer leiblich-körperlichen Existenz begründete Spannungsfeld erstreckt sich von der *Ermöglichung* des Zur-Welt-Seins überhaupt bis zur *Begrenzung* dieses Zur-Welt-Seins auf eine konkrete, eben die je eigene Perspektive. Unsere derart aufgespannte Existenz ist dabei nicht so zu verstehen, als wäre es unsere Entscheidung, ob wir in Kontakt oder in Beziehung mit der Welt treten. Von Anbeginn unserer Existenz an im Sinne des Zur-Welt-Seins sind wir mit Welt konfrontiert und können uns einem leiblich-körperlichen Umgang mit ihr nicht entziehen. Nur weil und indem wir zur Welt sind, sind wir überhaupt. Demnach kann Welt niemals bloß distanzierter, objektiver, drittpersonaler *Erdball* sein, von dem man seinen Blick schließlich auch abwenden könnte. Mit Welt ist hier kein Gegenstand, kein dem Subjekt sich *entgegenstehendes* Objekt gemeint, wie es uns das naturwissenschaftliche Weltbild lehrt. Der Begriff *Welt* erschöpft sich nicht in einem physikalischen Begriff unseres Planeten: „Welt ist nicht die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder unabzählbaren, bekannten und unbekannten Dinge. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen“ (Heidegger, 2003, S.30).

Welt ist wie auch das Phänomen *Leib* als konstitutives Moment der Wahrnehmung zu verstehen, insofern Wahrnehmung über das einfache Registrieren von Sinnesdaten hinausgeht. Welt ist der Horizont, vor dem sich uns Gegenstände in ihrer spezifischen Art zeigen und der sie erst in ein besonderes Licht rückt. Welt ist nicht *was* sich zeigt, sondern vielmehr *wie* sich etwas zeigt. Welt eröffnet uns *das Sein des Seienden*, soll heißen: Welt eröffnet uns die Bedeutungsganzheit alles Seienden und zwar rückgebunden an unsere eigene Existenz, rückgebunden an unser *In-* und *Zur-Welt-Sein*. Das *In-Sein* des In-der-Welt-Seins bei Heidegger meint deshalb auch dem ursprünglichen Sinn nach *Wohnen bei* der Welt bzw. *Vertraut sein mit* Welt.⁴ Wir befinden uns unserer Erfahrung gemäß nicht an einem unbestimmten Ort X, auf den

⁴ vgl. Heidegger (2006, S.54): „»in« stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; »an« bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. [...] Sein als Infinitiv des »ich bin«, d. h. als existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei ..., vertraut sein mit ...“

Licht- und Schallwellen, Geruchs- und Geschmackspartikel einströmen. Wir müssen diese ganzen Eindrücke nicht erst ordnen, bevor sich uns ein klares Bild der Situation ergibt. Wir sind unmittelbar hier, da, in unserem Arbeitszimmer, am Schreibtisch, vor mir ein Glas, ein Stift, ein offenes Fenster, draußen vorbeifahrende Autos und Motorräder. Alles Wahrgenommene hat unmittelbar eine Bedeutung für uns. Mit allem sind wir ursprünglich immer schon vertraut und das nur vor dem Horizont der Welt, welcher diese Bedeutsamkeit erst ermöglicht.

Abseits der Heideggerschen Terminologie mag vielleicht der Hinweis auf den alltagssprachlichen Begriff „*Weltbild*“ der Leserin/dem Leser verständlich machen, wie in dieser Arbeit *Welt* zu verstehen ist. Nur weil wir ein bestimmtes *Weltbild* – nur weil wir *Welt* – haben, nur deshalb erscheinen uns Gegenstände in einer bestimmten Bedeutung, nur deshalb erscheinen uns Gegenstände überhaupt. *Welt* ist dementsprechend nicht als eine bloß oberflächliche Bedeutungsschicht der zugrundeliegenden Materie zu verstehen. Das wäre noch immer eine Auslegung im Sinne einer objektivistischen naturwissenschaftlichen Frage nach dem *Was*, nicht aber eine Auslegung im Sinne einer phänomenologischen Frage nach dem *Wie*. *Welt* ist ein ontologischer Begriff und somit konstitutiv für das Sein des Seienden, *so wie es sich von sich selbst her für uns zeigt*.

Unter dieser Hinsicht zeigt sich nun was es bedeutet, wenn wir vorher mit Slunecko und Heidegger davon sprachen, dass der Stein keine *Welt* hat. Der Stein liegt weltlos und gleichsam unberührt neben den Dingen. Der Mensch in der Verfassung des Zur-*Welt*-Seins allerdings erkennt im Stein ein wertvolles Werkzeug oder eine mächtige Waffe. Ihm ist mit dem Stein *Welt* in der Form von *Zuhandenem* erschlossen. Der Stein begegnet in diesem Sinn als „*etwas, um zu ...*“ und weist damit über sich hinaus. Wenn ich also einen Stein sehe, so erkenne ich noch im selben Moment unmittelbar, wie sich mit diesem Stein in meiner Hand eine Nuss knacken lässt. Diese Unmittelbarkeit ist dabei von entscheidender Bedeutung. Bereits mit der Wahrnehmung des Steins bin ich schon beim Ziel einer von mir intendierten Handlung. Der Stein zeigt sich mit in meiner Wahrnehmung nicht als situationsüberdauerndes Werkzeug oder situationsunabhängige Kategorie „Waffe“, sondern als die Möglichkeit zur Realisierung meiner Intention in der konkreten Situation. Der Stein ist in einen praktischen Verweisungszusammenhang mit mir und der *Welt* eingebunden und somit Teil der oben angesprochenen *Bedeutungsganzheit*

von Welt. Bereits das Kleinkind nimmt die Sachen in seinen Händen nicht als situationsüberdauernde Gegenstände, sondern als „zum Essen“, „zum Werfen“, „zum Hineinstecken“ usw. wahr. Auch dem Kind hat sich damit schon eine Welt in Form einer Verweisungs- und Bedeutungsganzheit erschlossen. (Hansen, 1947, S.37)

Diesen Ausführungen ist zu entnehmen, dass sich die jeweilige Bedeutung von innerweltlich Seiendem vor dem ermöglichenden Horizont der Welt im praktischen Umgang mit ihnen erschließt. Praktisch meint hier leibliche Praxis (vom altgriech.: *πρᾶξις*, *praxis* = ‚Tat‘, ‚Handlung‘, ‚Verrichtung‘) im Gegensatz zur reflexiven, objektiven Theorie. Über den Weltbegriff von Heidegger wurde also ein praktischer oder besser: lebensweltlicher Zugang zur Möglichkeit der Bedeutungskonstitution gewonnen. Die Einführung dieses Begriffes schien aus zwei Gründen notwendig: Einerseits deshalb, weil aufbauend darauf in weiterer Folge ausgearbeitet werden soll, was mit der Bedeutung oder dem Sinn einer Situation, mit der Wahrnehmung einer situativen Bedeutung oder auch mit Situationswissen gemeint ist. Andererseits wird Bedeutung zumeist mit Wort und Schrift und infolgedessen mit Attributen wie Kontext-, Situations- und Zeitlosigkeit in Verbindung gebracht. Es soll deshalb als nächstes auf diese zweite Form von Bedeutung genauer eingegangen werden um zu zeigen, dass es sich hierbei eben um eine *objektiv-reflexive Bedeutung* des *Im-Nachhinein* handelt. Dagegen soll dann die mit Heidegger bereits eingeführte praktische und präreflexiv-situative Bedeutung stärker hervorgehoben werden.

Exkurs zur Bedeutungsverschiebung im Medium der phonetischen Schrift

Um die Beziehung von objektiver Bedeutung und Schrift besser zu verstehen, scheint es sinnvoll zu sein, die Anfänge der Schrift und zwar besonders die Anfänge des phonetischen Alphabets der griechisch-römischen Schrift genauer zu betrachten, denn mit „dem griechisch-römischen Alphabet erreicht die Dekontextualisierbarkeit von Sprache einen neuen Höhepunkt – und damit die Ent-Sinnlichung des Geschriebenen von den nicht verschriftlichten Sprachanteilen. Das Alphabet eliminiert aus der oralen Kommunikation alle akustisch-intonierenden, kinästhetischen, gestischen und ästhetischen Anteile und abstrahiert Sprache zu einem Gebilde, auf dessen Informationsgehalt und konzeptionellen Wert allein es ankommt“ (Slunecko, 2008, S.150). Die gesprochene Sprache als ursprünglich lebendiges Medium des Ausdrucks

wird in der griechisch-römischen Antike zu einer Art Informationsträger und der Akteur innerhalb dieses Mediums ist nicht mehr lebendiges Gegenüber sondern nur Name, Autor bzw. Autorität von Information. Eine so verstandene, eben schriftliche Sprache steht ganz im Zeichen der bereits angeführten Platonischen Akademie und der Aufklärung durch die antike Wissenschaft, die darin besteht, „ein ‚größeres‘, zeitlich überdauerndes Erkennen nahe zu legen, ein Erkennen, das auch morgen noch wahr ist und das für alle wahr ist, nicht nur für diejenigen, die an der Situation teilhaben“ (Slunecko, 2012, S.563f). Spätestens ab diesem Zeitpunkt wurde das situative Erleben in wissenschaftlichen Belangen aufgrund seiner Vergänglichkeit und Einzigartigkeit gering geschätzt. Bestand hatte und *hat noch immer* nur, was abstrahiert aus der Situation, gemittelt über viele Situationen hinweg, gleichsam modellhaft-künstlich auf das Allgemeine verweist. De Kerckhove (1995, S.15f) schreibt dazu: „Dieser Status der Sprache konstituiert die objektive Wissenschaft und beendet eine mythische Beziehung von Mensch und Kosmos.“ Ganz in diesem Sinne kann demnach auch die Losung *vom Mythos zum Logos* verstanden werden, nämlich als eine Verlagerung des Paradigmas von der Erzählung zum Urteil, von der Rede zum Begriff. Es ergibt sich eine Verlagerung der Aufmerksamkeit weg vom konkreten Erlebnis und hin zur abstrakten Idee. Folglich ist nicht mehr das persönliche Erlebnis ein Garant für Wissen, sondern nur mehr das Vermögen, Einblick in das Reich der Ideen zu haben:

„Die Hör- und Schaulustigen, erwiderte ich, haben Freude an schönen Stimmen und Farben und Formen und an allem, was daraus geschaffen ist; doch ihre Vernunft ist nicht fähig, die Natur des Schönen selbst zu sehen und sich daran zu freuen. [...] Wer also schöne Dinge zwar anerkennt, die Schönheit selbst aber nicht, [...] – lebt der nach deiner Meinung im Traum oder im Wachen? [...]

>Ich würde allerdings sagen, daß so einer träumt<“ (Platon, 1817-1828, 475e9-476d7.)

Wie hier in Platons Πολιτεία (= *Politeía*) zu lesen ist, kann das Situationserlebnis einem Traumerlebnis gleichgesetzt werden. Es ergibt sich somit nicht nur eine Verlagerung der Aufmerksamkeit weg von der Situation und hin zu den allgemeingültigen Ideen. Es findet in der gleichen Richtung auch eine Verschiebung des Verständnisses von Wirklichkeit statt: Real und wirklich sind nunmehr die

kategorialen Ideen, das konkrete Situationserlebnis hingegen nur traumhaft und scheinbar.

Ohne an dieser Stelle nun aber behaupten zu wollen, dass es sich beim vorschriftlichen, präidealistischen und situativen Dasein um eine Art des Zur-Welt-Seins handelte, welche näher an der Quelle der Wahrheit hauste, so ist aus den Zitaten und Ausführungen dennoch festzustellen, dass mit dem Medium der Schrift der Fokus wissenschaftlicher Beschäftigung auf einen objektiven Weltzugang ausgerichtet wurde, was eine ebenso objektive Konnotation der Begriffe: Bedeutung, Sinn und Wissen mit sich brachte. Objektiv meint dabei immer: das eigene Erleben nachträglich in Frage zu stellen und unbeirrt von dessen situativen Charakter darin das Allgemeine zu erkennen.

Die vorliegende Arbeit hat sich im Gegensatz dazu der Untersuchung des ursprünglichen *Erlebnisses* ‚Wahrnehmung‘ verschrieben und deshalb muss hier von einer solchen objektiven und distanzierten Haltung gegenüber dem Erlebnis und der Situation Abstand genommen werden. Das soll nicht bedeuten, dass diese Arbeit der reinen Subjektivität verfällt. Ein solcher Schluss ist noch immer einem Denken verhaftet, in welchem Subjekt und Objekt einander getrennt gegenüber stehen. Unsere Existenz ist als Geschehnis, als ständig über sich hinausweisender Bezug zur Welt zu denken. In einem solch prozesshaften Denken ist die Frage nach dem *Wie* dieses Prozesses, dieses Geschehnisses, dieses Erlebens von zentraler Bedeutung. Deshalb gilt es von einer objektiven und distanzierten Haltung Abstand zu nehmen und das persönliche Erleben, die Möglichkeit einer situativen Bedeutung und eines impliziten Wissens ernst zu nehmen. Es soll eine situative Bedeutung vor dem Hintergrund des *Welthabens* und nicht eine objektive Bedeutung aus einer idealistischen *Weltflucht* gewonnen werden. Fragen wir deshalb: Wie erlebe ich eine Situation?

3.3. Der Begriff „Situation“

Unsere Existenz zeigte sich in der bisherigen phänomenologischen Untersuchung als leiblich verfasstes Zur-Welt-Sein. Das bedeutet, wir sind in unserem ganzen Sein, in Wahrnehmung und Handlung immer schon zur Welt hin ausgerichtet. Wir wohnen bei der Welt, wobei sich Welt nicht als Ansammlung von Dingen oder als deren bloßer Rahmen sondern als Bedeutungsganzheit präsentiert und sich uns im

praktischen Umgang mit innerweltlichem Seienden erschließt. Über den Begriff *Welt* lässt sich schlussendlich wie bereits vorher über den Begriff *Leib* sagen, dass es sich dabei um ein konstituierendes und gestaltendes Moment unserer Erfahrung handelt, das selbst in der Erfahrung nicht ausgewiesen werden kann. Auch der Begriff *Welt* bedarf somit seines korrelativen Pendants, wie der Begriff *Leib* des Begriffs des *Körpers* bedarf und nur in diesem zweideutigen Spannungsfeld gedacht werden kann, insofern das Phänomen des körperlichen Leibes nicht reduktionistisch verkannt werden soll. Bei Heidegger (2003, S.32) taucht an dieser Stelle der Begriff der *Erde* auf: „Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt.“ Was für unseren Leib der Körper ist, ist für die Welt die Erde. In unserem alltäglichen Zur-Welt-Sein sind wir unserer Leiblichkeit, dem Medium des Leibes zunächst gar nicht bewusst. Erst da, wo wir an die Grenzen des Mediums stoßen, da zeigt sich das Medium selbst, - da zeigt sich unser Leib in seiner Körperlichkeit. Der Körper, so wie er sich uns als innerweltlich seiender Gegenstand präsentiert, ist eben Teil der Welt und nur vor diesem Horizont der Welt ist zu verstehen, welche Bedeutungen er für uns hat.

Nun kann auch die Welt als Bedeutungsrahmen aufbrechen. Dies geschieht vor allem da, wo in interkulturellen Begegnungen Welten aufeinander prallen. In diesen Momenten zeigt sich Welt als das relationale Phänomen, das es für uns ist. Gleichzeitig ist in diesem Aufbrechen aber auch ein Verweis auf etwas der Welt *Zugrundeliegendes* angezeigt. Dieses Zugrundeliegende, die Erde, *das, worin der geschichtliche Mensch sein Wohnen gründet*, ist aber wesentlich unerschließbar, denn so bald wir es zu fassen und zu benennen glauben, sind wir wiederum bei einer Form von Welt, mag sie sich auch durch dieses Erlebnis etwas verändert haben. Mit *Erde* ist somit das wesentlich Unerschließbare, aber zugleich auch das der Welt Zugrundeliegende gemeint.

Der Begriff der *Situation* ist nun weder dem Begriff der Erde noch dem Begriff der Welt zu subsummieren. Situation bezeichnet gerade dieses oszillierende *Dazwischen* und umfasst immer beide Dimensionen bis zu einem gewissen aber letztlich unbestimmten Grad. So begegnen uns Situationen nur insofern wir zur Welt sind und deshalb erschließt sich uns eine Situation nur aufgrund ihres *Weltcharakters*. Situationen sind aber immer auch mehrdeutig und können von verschiedenen Personen unterschiedlich wahrgenommen werden. Auch hier kann also der Horizont

der Situation, der den Gegenständen in der Situation erst ihre spezifische Bedeutung verleiht, aufbrechen und sich der ihr zugrundeliegende *geerdete Charakter* zeigen. Eine Situation kann räumlich, zeitlich aber auch existenziell verstanden werden. In jeder Hinsicht ist die Situation »*Situation von jemandem*« und somit an die sich in der Situation befindende Person rückgebunden. Die Situation ist Begrenzung und Offenheit in einem. Sie ist offen insofern der *Ausgang* einer Situation ungewiss ist und insofern sie sich stets verändern kann. Sie ist aber auch begrenzt, da eine Situation immer konkrete Situation ist, *man in einer Situation gefangen* ist oder *aus einer Situation flüchten* kann. In ihrer Rückbindung an ein *situiertes* Subjekt stellt sie ein Grundmoment des leiblichen Zur-Welt-Seins dar. Diese unsere Existenz ist eingebettet in einen „Teppich von Situationen mit eingestickten Mustern, die selbst wieder Situationen sind oder enthalten, und wir sind von Anfang an in diesen Teppich verwoben, aus dem wir erst nachträglich und partiell, durch Entfaltung der Gegenwart, uns abheben können“ (Schmitz, 1990, S.75). Schmitz bezeichnet die Situation als chaotisch Mannigfaltiges. Damit beschreibt er die eigentümliche Besonderheit der Situation, die zwar eine geschlossene Ganzheit bildet, deren ganzheitlicher Eindruck, deren Sinn und Bedeutung sich aber nicht auf die in ihr enthaltenen mannigfaltigen Gegenstände oder auf deren zum Teil chaotisches Verhältnis zueinander zurückführen lässt. Die Bedeutung einer Situation erschließt sich also nicht aus der objektiven Konfiguration ihrer Bestandteile, sondern aus dem leiblich-praktischen Umgang mit ihr.⁵ Dass man nicht *auf* oder *an*, sondern gerade *in einer Situation* ist, zeigt gerade, dass es sich hierbei um ein ganzheitliches *In-Sein* handelt, was wiederum auf ihren weltlichen Hintergrund verweist. Die Situation ist als dieses geschlossene Ganze „eine ‚Analyseeinheit‘, die ihre eigene Vergangenheit und Zukunft mit umfasst. Sie ist notwendigerweise ein Unikat. Eine Situation steht auch nie still. Ihre Wahrheit ist in Bewegung. Sie ist eher etwas, *aus dem heraus* wir wissen (weil wir an ihr partizipieren) – als dass wir *über sie* etwas wissen. Sie steht uns nicht gegenüber, wir sind in ihr, wir sind sie“ (Slunecko, 2012, S.563f). In Anlehnung an dieses Zitat wäre es vermutlich nicht verfehlt, wenn man von unserer Existenz als *In-der-Situation-Sein*

⁵ Aufgrund dieser Definition der Situation als chaotisch Mannigfaltiges bezeichnet Schmitz auch sozio-kulturelle Gepflogenheiten und sogar die eigene Muttersprache als Situation. Bei all diesen Beispielen handelt es sich um ein geschlossenes Ganzes, das sich erst im leiblich-lebensweltlichen *Zu-tun-haben* damit erschließt.

oder *Zur-Situation-Sein* sprechen würde, was nahelegt, dass wir immer bereits in einer Situation sind und uns nicht erst entschließen, in eine Situation „hinein zu gehen“.

Der Situation wohnt als dieses Ganze, als Einheit eine Bedeutung inne, ein Sinn, der sich uns auch verschließen und uns peinlich berührt zum Anlass des Gelächters anderer Personen werden lassen kann. Situationswissen wiederum lässt uns erfolgreich dem Sinn der Situation entsprechen, sodass wir in der Lage sind die *Situation zu meistern*. Situationswissen ist dabei eine Form von Wissen: „das auf eine bestimmte Weise – nämlich jeweils im Kontext – gilt, es ist kein abstraktes Wissen, keine Theorie; es ist in lebensweltliche Kontexte und Praxisformen eingebunden; es tritt nicht mit Absolutheitsansprüchen auf, sondern ist auf eine andere Art gesichert“ (ebd.). Situationswissen ist demnach kein platonisches Wissen um die überdauernden, allgemeinen Ideen. Es ist kontextuelles Erfahrungswissen. Es ist eine Art Wissen, das zumeist nicht zu Wort gebracht werden kann. Es ist implizites Wissen, das in den Fingern, den Händen, den Beinen, dem ganzen Leib steckt und genau so, wie das Wissen uns im Leib steckt, so spricht auch die wahrgenommene Situation unseren ganzen Leib an, zumal wir mit unserem Körper auch unweigerlich in ihr verankert und geerdet sind. *Die Situation als oszillierendes Dazwischen von Erde und Welt spricht uns als körperlich-leibliches Zur-Welt-Sein an*. Nur in dieser und als diese Ganzheit muss der Rahmen gedacht werden, innerhalb dessen das Phänomen der Wahrnehmung genauer in den Blick genommen werden kann.

Nachdem nun hiermit die Begriffe Leib, Körper, Welt und Situation hinreichend geklärt wurden und damit der Bereich abgesteckt ist, innerhalb dessen Wahrnehmung sich vollzieht, lässt sich nun zum ersten Mal nach dem Phänomen der Wahrnehmung selbst fragen. Bevor also in den nachfolgenden Kapiteln konkret auf bestimmte Dimensionen des Wahrnehmungserlebnisses eingegangen wird, soll an dieser Stelle kurz Wahrnehmung als ganzheitliches Phänomen skizziert werden. Eine solche Skizze vermag der Leserin/dem Leser vielleicht auch schon bestimmte Prinzipien, Dynamiken und Strukturverläufe aufzuzeigen, die bereits einzelne Dimensionen andeuten, welche daraufhin genauer untersucht werden.

3.4. Das Phänomen der Wahrnehmung – Eine erste Skizze

Vor dem Hintergrund des Welthabens sind wir immer schon in Situationen eingelassen und in unserem leiblich-praktischen Umgang mit den innerweltlichen Gegenständen auf die Situation und die Welt bezogen. Dabei sind es nicht so sehr die Gegenstände, als vielmehr das chaotisch Mannigfaltige der Situation, das uns als Ganzes anspricht und die Gegenstände der Situation in ein ihr entsprechendes Licht rückt. Die Situation richtet sich dabei nicht nur als ganzheitliches Geschehen an uns. Sie richtet sich auch an uns in unserer ganzheitlichen körperlich-leiblichen Seinsweise. Dieses ganzheitliche Angesprochensein der Situation setzt aber voraus, dass wir diesen Anspruch überhaupt vernehmen können bzw. dass wir ihn immer schon vernommen haben. Es setzt voraus, dass wir wahrnehmend dem Anspruch der Situation gewahr sind. Unsere leibliche Wahrnehmung ist also das Schlüsselmoment des Zur-Welt-Seins. Wahrnehmung ist der ermöglichende Grund eines jeden Erlebnisses, einer jeden Welterfahrung überhaupt. Nur weil wir wahrnehmend sind, haben wir Welt.

3.4.1. Wahrnehmung als partizipatives Phänomen

In Kapitel 3 hieß es in Bezug auf das *Körper-haben*: „Haben kann man nur wozu man sich in Distanz versetzt und es zum Gegenstand seiner Wahrnehmung macht.“⁶ Wahrnehmung scheint somit das zu sein, was uns dem Gegenstand oder der Situation gegenüberstellt. Dieses Verständnis entspricht der naturwissenschaftlichen Auffassung von Wahrnehmung und prägt auch deren Erkenntnistheorie. Wahrnehmung verfügt also durchaus über ein bestimmtes Moment der Trennung zwischen wahrnehmender Person und wahrgenommenem Gegenstand. Dieser Trennung vom Gegenstand und von der Situation geht aber immer schon ein ursprünglicheres Zur-Welt-Sein voraus. Die Rede davon, *sich in Distanz dazu versetzen*, oder etwas *zum Gegenstand seiner Wahrnehmung machen*, deutet ja bereits darauf hin, dass es sich hierbei um eine aktive Gegenstandssetzung handelt. Bevor allerdings eine derartige Setzung möglich ist, muss uns Welt immer schon erschlossen sein und weil unsere Wahrnehmung diese Erschließung von Welt überhaupt erst

⁶ Siehe Kapitel: *Leib und/oder Körper – Eine Einführung und Abgrenzung*. S. 19

ermöglicht, verfügt sie ursprünglich wesentlich über ein verbindendes Moment. Wahrnehmung ist also nicht nur das, was uns nachträglich dem Gegenstand und der Situation gegenüberstellt. Sie ist auch das, was uns an der Welt teilhaben lässt. Sie ist das, was uns *in* der Situation sein lässt und was uns den Zugang zur Welt eröffnet. Insofern Welt als die Bedeutungsganzheit von innerweltlich Seiendem zu verstehen ist, ermöglicht uns Wahrnehmung somit die Offenheit für diese Bedeutungsganzheit bzw. im Einzelnen für die Bedeutung des Wahrgenommenen. „Sinn oder Bedeutsamkeit meint immer eine *Beziehung* von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem; ohne diese sinnkonstituierende Beziehung nähmen wir gar nichts wahr. Der Sinn der Wahrnehmung liegt dabei weder im Objekt ‚an sich‘, noch im Subjekt; wir erfahren in ihr immer die Welt und uns selbst zugleich“ (Fuchs, 2000a, S.173). In erster Linie wird also nicht ein Objekt aus der Umgebung wahrgenommen, sondern in der Wahrnehmung zeigt sich der Sinn und die Bedeutung der Situation vor dem Hintergrund der Welt. Erst vor diesem Hintergrund und auf dem sinnkonstituierenden Boden der Situation vermögen wir situativ Zuhandenes und Vorhandenes wahrzunehmen. Dabei handelt es sich nicht um einen objektiven Sinn oder eine entsprechend objektive Bedeutung des im Nachhinein. Sinn und Bedeutung der Situation erschließen sich uns nur, weil wir selbst Teil der Situation und damit Teil der Bedeutung sind. Erst in und aus der Situation und vor dem Hintergrund des Welthabens zeigt sich uns als leibliches Zur-Welt-Sein ein Gegenstand als das, was er ist, nämlich als die Sache selbst. Wahrnehmung zeigt sich uns somit als eine Form von Beziehung, von Teilhabe und Teilnahme. Nichts anderes meint die Rede über eine teilnahmslose Person, als dass sie nicht wahrnimmt, was um sie herum in der Situation geschieht. Wahrnehmung muss partizipativ verstanden werden: „In Wirklichkeit ist Wahrnehmen nicht so sehr ein Registrieren von Objekten oder Sinnesdaten wie vielmehr eine Subjekt und Objekt im Sich-einspielen und Eingespieltsein auf einander umgreifende Kooperation“ (Schmitz, 1990, S.66).

Schmitz hat die Situation als geschlossenes Ganzes von chaotisch Mannigfaltigem bezeichnet. Die Bedeutung einer Situation und in eins damit die sich darin präsentierenden Sachverhalte und Probleme wahrzunehmen, heißt also sich innerhalb dieser Mannigfaltigkeit zurechtzufinden, sich auszukennen. Es heißt zu wissen, was von all dem Mannigfaltigen von Relevanz für die Erfassung der Situation ist. Wahrnehmung gründet somit auf den Erfahrungen im leiblich-praktischen Umgang mit unterschiedlichen Situationen. Ein Beleg hierfür findet sich gerade im Verhalten

einer situationsunkundigen Person, die unsicher alle Gegenstände der Situation nach Hinweisen absucht, weil sie nicht weiß, worauf sie bei all der Mannigfaltigkeit achten soll. Ihr entgeht die Bedeutung der Situation und dessen bewusst, zeigt sie sich in ihrem Verhalten zaghaft vorsichtig und in der Wahrnehmung unruhig nervös. Wahrnehmung ist ein nicht abtrennbares Moment des körperlich-leiblichen Zur-Welt-Seins, des praktischen Umgangs mit Situationen. Wahrnehmung bedeutet Teilnahme an der Situation vor dem Hintergrund des Welthabens.

3.4.2. Wahrnehmung als synästhetisches Phänomen

Ein weiteres Missverständnis der klassischen Wahrnehmungspsychologie besteht darin, dass sie versucht Wahrnehmung ganz im Sinne des „*bottom-up* Ansatzes“ aus dem Erfassen kategorialer Bestimmungen des Objektes zu verstehen. Sie nimmt den Anfang ihrer Wahrnehmungsanalyse nicht bei der Situation, sondern beim konkreten Objekt und untersucht dann, welche Eigenschaften dieses Objektes sich unseren Sinnen erschließen und wie aus diesen Eigenschaften dann Gegenstände entstehen. Dieses Vorgehen kritisiert auch Fuchs (2000a, S.165), wenn er schreibt: „Man sieht nicht etwas Farbiges, so und so Konfiguriertes, also ein ‚Reizmosaik‘, aus dem man einen Tisch mit dem bereiteten Mittagessen zusammensetzt; sondern die Sinneinheit Tisch und der Sachverhalt Mahlzeit ist das primär Gegebene, aus dem sich nur nachträglich einzelne Empfindungsmomente künstlich heraussondern lassen.“ Wahrnehmung spielt sich nicht am Objekt oder im Gehirn ab. Wahrnehmung muss auch hier als ein Phänomen des Dazwischen, als ein Phänomen der Beziehung und der Teilnahme betrachtet werden.

Eine so verstandene ganzheitliche Wahrnehmung der Situation lässt sich auch nicht in einzelne Sinne aufteilen. In unserem alltäglichen Erleben zeigt sich Wahrnehmung nicht als modal-getrenntes, sondern als synästhetisches Erlebnis: "Wir sehen dort, wie der Honig kleben bleibt an jedem Ding, mit dem er in Berührung kommt; wie das Wasser sofort zurückfällt, wie es fließt, und leicht beweglich, flüssig ist. Wir sehen, wie elastisch das Eisen der Stimmgabel ist; wir sehen die Leichtigkeit der Feder, des Rauches, die der Wind davonträgt. Wir sehen die Konsistenz und Schwere des eisernen Gewichtes, das sich in den Sand einbohrt. Dies alles steht im Sehen leibhaftig vor uns" (Schapp, 1925, S.17). Sehen wir einen Gegenstand, so vermittelt uns dieser Anblick bereits, wie sich dieser Gegenstand anfühlt, wie sanft oder grob

und mit welcher Kraft er zu bewegen ist, wie er klingt, wenn wir mit unseren Knöcheln daran klopfen. Wenn wir in unserer Nähe ein Geräusch hören, wissen wir unmittelbar, in welche Richtung wir unseren Blick wenden müssen. In der Wahrnehmung übersteigen wir also immer schon die Modalität, innerhalb derer sich uns etwas zeigt. Es bedarf zwischen den einzelnen Sinnen keiner nachträglichen Übersetzung. Wahrnehmung ist immer ganzheitlich und zwar unmittelbar. Gallagher (2005), der synästhetische Phänomene an Neugeborenen untersuchte, kommt schließlich zu einem ähnlichen Ergebnis: „Developmental studies demonstrate that perception is intermodal from the start. This is not an intellectual accomplishment that we acquire after much practice, but an innate feature of our embodied existence“ (Gallagher, 2005, S.170). Wir sind mit unserem gesamten Leib zur Welt und diese richtet sich in der Ganzheit einer Situation an unseren Leib und übersteigt dabei die additive Summe ihrer unterschiedlichen medialen Gehalte:

„Ein nah verwandtes Beispiel ist die Gefahrensituation auf der Straße, in der sich der mit hoher Geschwindigkeit eintreffende Autofahrer am Steuer nur durch sofortiges, geschicktes Reagieren einer Katastrophe entziehen kann; so etwas gehört auf unseren Straßen zum Alltag. Der Fahrer hat nicht Zeit, die einzelnen Sinnesdaten wie ein das Schlachtfeld musternder Stratege aufzunehmen, zu vergleichen, daraus Schlüsse zu ziehen, darauf seinen Plan zu machen und diesen danach in die Tat umzusetzen; er muß mit einem Schlage die Situation ganzheitlich wahrnehmen und auch schon angepaßt handeln“ (Schmitz, 1990, S.66). Diese ganzheitliche Bedeutung lässt sich nicht auf bestimmte Sinnesmodalitäten aufteilen. Sie macht nur innerhalb des Mediums des Leibes *Sinn*. Taube, blinde aber auch Personen im Vollbesitz ihrer sinnlichen Funktionen nehmen gleichermaßen die Beklemmung in der einen oder das befreite Auflachen in der anderen Situation wahr und zwar weil sie den *Sinn* einer Situation wahrnehmen und nicht nur die Umgebung *sinnlich* registrieren. Synästhetik und Ganzheitlichkeit scheinen also erste wichtige Prinzipien der leiblichen Wahrnehmung zu sein.

3.4.3. Aktivität und Passivität der Wahrnehmung

Weniger ein Prinzip als vielmehr eine Charakteristik unserer Wahrnehmung ist, dass sie über aktive und über passive Momente verfügt. Diese Momente spiegeln sich auch

in der Sprache wider: So unterscheiden wir beispielsweise ein passives Schauen von einem aktiven Hinsehen, ein intentionales Lauschen von einem rezeptiven Hören, ein nach innen gerichtetes Spüren von einem am Gegenstand orientierten Tasten.

Die klassische Wahrnehmungspsychologie vertritt traditionell ein passiv-rezeptives Modell, wonach die unterschiedlichen Sinnesreize auf entsprechende Rezeptoren an unserem Körper treffen und dann in unserem zentralen Nervensystem weiterverarbeitet werden. Spätestens mit den wissenschaftlichen Erfolgen der Gestaltpsychologie wurde jedoch dem Wahrnehmungsapparat oder zumindest den assoziativen Zentren unseres Gehirns eine aktive Rolle in der Interpretation und Organisation des perzeptuellen Eindrucks zuerkannt. Wahrnehmung ist demnach nicht rein passiv, sondern vermag fehlende Details nach bestimmten Gestaltgesetzen zu ergänzen oder mehrdeutige Stimuli nach Formen und Strukturen zu ordnen. Diese Ambivalenz zwischen Passivität und Aktivität zeigt sich im Wahrnehmungserlebnis nun auf unterschiedliche Arten. So zeigt sich Passivität im anstrengungslosen *in die Weite schauen*, bei dem der Blick nirgends Halt findet und von einem Geschehen zum anderen springt, ohne dass wir an einem Ereignis konkretes Interesse verspüren. Passivität zeigt sich aber auch bei der Wahrnehmung von Gefühlen, Stimmungen und Atmosphären. Wir werden von *Gefühlen geleitet*, von *Stimmungen übermannt* und von *Atmosphären durchflutet*. Diese sprachlichen Redewendungen belegen allesamt die eigene Passivität innerhalb dieser Art von Wahrnehmungsgeschehen.

Aktiv sind wir dort, wo unser Blick in der Weite etwas findet, dass unser Interesse (vom lat. *inter esse* = dazwischen sein, dabei sein) weckt, bei dem wir mit unserer Aufmerksamkeit dabei bleiben und versuchen die Situation zu verstehen. Aktiv sind wir auch dort, wo wir an der Situation nicht nur pathisch Anteil nehmen, sondern in ihr eine bestimmte Intention verfolgen oder durch Bedürfnisse zu gezielten Handlungen angetrieben werden. Aktiv sind wir also überall dort, wo Wahrnehmung durch unseren Willen, unsere Intentionen oder unser Angetrieben-sein geleitet wird.

Entscheidend ist hierbei wiederum, dass es nie eine rein aktive oder eine rein passive Wahrnehmung gibt, sondern dass Wahrnehmung immer beide Anteile in sich verbindet: „Immer aber bleiben die beiden Momente in jedem Wahrnehmen gegenwärtig; denn ohne das pathische Moment träte vollständige Entfremdung, also Depersonalisation auf, ohne das aktive würde gar nichts mehr ‚wahr’genommen. Wahrnehmung ist also in sich polarer Natur“ (Fuchs, 2000a, S.173).

Wahrnehmung verbindet uns mit dem Wahrgenommenen, kann uns aber auch davon trennen. Sie findet nicht im Gehirn und nicht am Gegenstand sondern dazwischen gleichsam als Beziehung zwischen mir und der Welt statt. Wahrnehmung ist als ganzheitliches Phänomen zu verstehen, worin sich die Situation als Einheit an unseren Leib, der ebenfalls Einheit und nicht zusammengesetztes Sensorium ist, richtet. Wahrnehmung ist synästhetisch. Außerdem ist Wahrnehmung immer von ambivalenter und ständig variierender Intensität von Aktivität bzw. Passivität bestimmt. Wahrnehmung ist in sich polarer Natur.

Mit dieser kurzen Einführung haben sich uns bereits wesentliche Charakteristika des Phänomens der Wahrnehmung erschlossen, auf die auch noch in den kommenden Analysen und je nach Dimension mit unterschiedlichem Schwerpunkt genauer Bezug genommen wird. So werden sich die im nächsten Kapitel folgenden Untersuchungen zur motorischen Dimension der Wahrnehmung eher mit der aktiven Seite und die Untersuchungen zur pathischen Dimension der Wahrnehmung eher mit ihrer passiven Seite auseinandersetzen. Innerhalb der gnostischen Dimension wird dagegen Wahrnehmung als trennende Instanz zwischen unserem Leib und unserem Körper, sowie zwischen uns und Welt thematisiert. Übergeordnetes Ziel – soweit man ein Ziel bei einer phänomenologischen Analyse verfolgen darf – soll es sein, Wahrnehmung in ihrer Mehrdimensionalität zu beschreiben, wobei darauf Acht gegeben wird, das Phänomen der Wahrnehmung nicht reduktionistisch zu Gunsten der Vorrangigkeit einer bestimmten Dimension verkümmern zu lassen.

Bisher war die vorliegende Arbeit nahezu ausschließlich durch eine Umschau innerhalb der theoretischen Literatur zu dieser Thematik gekennzeichnet, wobei sie dennoch ihren praktischen bzw. ihren empirischen Bezug nicht verlor, da sie sich am Phänomen orientierte, da sie phänomenologisch blieb. In den folgenden Kapiteln soll trotz des beibehaltenen Duktus aber auch auf empirisch-wissenschaftliche Studien eingegangen werden, um zu zeigen, dass sich die aus phänomenologischer Analyse gewonnenen Einblicke in das Phänomen oder in die Natur der menschlichen Wahrnehmung auch in objektiven Begebenheiten niederschlagen. Im Unterschied zu den bisherigen Kapiteln werden die Beschreibungen der einzelnen Wahrnehmungsdimensionen auch ungleich feiner und ausführlicher sein, da sie das Zentrum und Herzstück dieser Arbeit bilden.

4. Die motorische Dimension der Wahrnehmung

Nachdem der Leserin bzw. dem Leser eine einführende, eher allgemein gehaltene Skizze des Wahrnehmungserlebnisses bereits vorgezeichnet wurde, gilt es nun sich eingehender mit den besonderen Dimensionen der Wahrnehmung zu befassen. Der Begriff *Dimension* meint dabei eine gewisse Erlebnisqualität, die sich nicht auf andere Qualitäten zurückführen lässt. *Dimension* bezeichnet demnach etwas Zugrundeliegendes bzw. eine von mehreren spezifischen Arten des Wahrnehmens. Dabei gilt es festzuhalten, dass die alltägliche Wahrnehmung sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie nie in der reinen Form einer bestimmten Erlebnisqualität vorkommt, sich also immer aus mehreren Qualitäten zusammensetzt und somit eben ganzheitlich zu verstehen ist. So wie der körperliche Leib in unserer Erfahrung nie nur Leib oder nur Körper ist, so ist auch Wahrnehmung nie nur eindimensionale Wahrnehmung.

Der Begriff Dimension wurde gerade auch deshalb gewählt, weil auch aus einer geometrischen Betrachtungsweise erst eine dreidimensionale Darstellung einen Gegenstand angemessen zu repräsentieren vermag. Eine einzige Länge bleibt nichtssagend, solange sie sich nicht auf eine Breite bezieht und somit eine Fläche aufspannt und auch eine Fläche bleibt nur Umriss eines Gegenstandes bevor dieser durch die dritte Dimension erst Tiefe, Volumen und eigentliche Gegenständlichkeit erlangt. Ähnlich verhält es sich mit der Dimensionalität der Wahrnehmung. Einzelne Dimensionen mögen aufschlussreiche und interessante Informationen des Wahrnehmungserlebnisses bereitstellen, doch erst in Bezug aufeinander, in der Fülle ihrer Mehrdimensionalität lässt sich der volle Gehalt des Wahrnehmungserlebnisses angemessen repräsentieren. Gerade aber aufgrund des umfangreichen Gehaltes dieses komplexen Phänomens scheint dessen Auffächerung in einzelne Dimensionen notwendig, um eine genaue Einsicht in die verschiedenen Strukturen der Wahrnehmung zu bekommen. Beginnen wir also mit einer Untersuchung der „motorischen Dimension“ der Wahrnehmung.

4.1. Raumerleben und Raumkonstitution

Mit dem Begriff *Motorik* (vom griech.: *motorikè téchne* = Bewegungstechnik, Bewegungsfertigkeit, Bewegungskunst) scheint bereits die aktive Seite unseres Zur-

Welt-Seins angesprochen zu sein. Dem Alltagsverständnis nach bringen wir diesen Begriff zwar eher mit unserem Körper, nicht aber mit unserer Wahrnehmung in Verbindung. Bei Gallagher lesen wir im Gegensatz zu diesem Alltagsverständnis: „The perceived world is contoured by the capacities of my perceiving body, a body that is human and able to see relatively far, but can only touch or grasp something that is relatively close“ (Gallagher, 2005, S.140). Wahrnehmung ist demnach geformt durch das Vermögen des eigenen Leibes. Damit ist aber nicht nur wie im Zitat das Vermögen unserer Sinnesorgane, sondern das Vermögen unseres ganzen körperlichen Leibes angesprochen, denn was nah und was fern ist erschließt sich mir nicht aus einem objektiven Entfernungsmaß. Nähe und Ferne stehen immer in Bezug zu meinem leiblich-körperlichen Vermögen. Ferne ist immer mit momentaner Abwesenheit, mit der Überwindung einer Distanz und deshalb mit Anstrengung verbunden. „Die Ferne, also die räumliche Tiefe ist kein meßbarer Abstand zwischen zwei Punkten, sondern bezeichnet ein mögliches So-und-so-lange-unterwegs-Sein, Innerhalb-oder-außerhalb-meiner-Reichweite-Sein usw., also eine Dimension des Könnens“ (Fuchs, 2000a, S.61f). Nähe hingegen kennzeichnet sich dadurch, in Reichweite zu sein, etwas griffbereit und die Distanz dazwischen beinahe schon überwunden zu haben.

Ferne und Nähe definieren sich über die leiblichen Möglichkeiten des Hingelangsens, wobei sich diese Möglichkeiten von Person zu Person unterscheiden. „Fern und nah sind verschieden für den Liegenden oder Stehenden, den Gesunden oder Kranken. Räumliche Wahrnehmung ist untrennbar von der potentiellen Bewegung auf das Wahrgenommene hin und daher nur einem beweglichen Wesen möglich [...]“ (Fuchs, 2000a, S.62). Was für ein Kind unerreichbar ist, kann für eine erwachsene Person nur einen Griff weit entfernt sein; was für die eine Person *nur ein Stockwerk höher* liegt, stellt sich für eine andere Person im Rollstuhl als eine schier unmögliche Distanz dar. Entscheidend dabei ist, dass wir in der jeweiligen Situation nicht reflexive Überlegungen darüber anstellen müssen, ob etwas nah oder fern ist. Diese Einschätzung ist der Person mit der Wahrnehmung der Distanz unmittelbar klar. Bereits im Hören des Ausspruchs: „Nur ein Stockwerk höher“, ist die Person im Rollstuhl mit der Unmöglichkeit des Hingelangsens und damit mit der Ferne des angestrebten Ziels konfrontiert und wenn nicht, dann spätestens im Anblick der Stiege, dem eigentlich Unmöglichen oder Unüberwindbaren. Die Situation richtet sich als

Ganzes an uns als körperlich-leibliches Zur-Welt-Sein, an uns als körperlicher Leib und an unser Vermögen diesem Anspruch der Situation zu entsprechen.

Erste Beschreibungen der Wahrnehmung von Distanz verweisen also auf unser körperlich-leibliches Bewegungsvermögen diese Distanz zu überwinden, sprich auf unsere motorischen Möglichkeiten in der Situation. Fuchs (2000a, S.155) schreibt dazu: „Der Leib als System von Bewegungsvermögen konstituiert auch die räumliche Tiefe, die nichts anderes ist als ein Möglichkeitsraum für meinen Leib.“ Ähnliches lesen wir auch bei Merleau-Ponty, für den die räumliche Tiefe, mehr als jede andere Dimension des Raumes, auf die körperlich-leiblichen Möglichkeiten unseres Zur-Welt-Seins verweist. Länge und Breite, so Merleau-Ponty (1966, S.298f), können unserer Wahrnehmung gemäß auch als Eigenschaften und Abmessungen des wahrgenommenen Gegenstandes ausgelegt werden. Tiefe, im Gegensatz dazu, bezieht sich immer auf die eigene Wahrnehmung, die eigene Perspektive und damit auch auf die Beziehung zwischen mir und dem wahrgenommenen Gegenstand. Tiefe bedeutet – nein impliziert sich auf etwas zu oder sich von etwas weg bewegen zu können, sich annähern oder sich entfernen zu können. Nicht weil wir räumliche Tiefe wahrnehmen können, bewegen wir uns, sondern weil wir uns bewegen können, nehmen wir räumliche Tiefe wahr. Ein Beleg hierfür findet sich in dem berühmten, von Gibson und Walk (1960) durchgeführten Experiment „*the visual cliff*“, in welchem herausgefunden wurde, dass Kinder zeitgleich mit der Fähigkeit des Krabbelns auch die Fähigkeit zur Tiefenwahrnehmung erwerben. Interessant dabei ist, dass Gibson und Walk in ihrem Artikel noch keinerlei Erklärung für diesen Zusammenhang anbieten.

Ein weiterer Hinweis für die Rückbindung der Raumkonstitution auf das Vermögen unseres körperlichen Leibes findet sich in etymologischen Überlegungen über den Begriff des Raumes selbst. So leitet sich das Wort *Raum* etymologisch vom Begriff *räumen* als Bezeichnung für die Rodung von Wäldern ab (Trübner, 1954, S.322f). Raum stellt sich demnach etymologisch ursprünglich als *geschaffener* Raum, als *erworbener* Raum dar. Raum ist von einem leiblichen Standpunkt aus somit nicht als objektives dreidimensionales Koordinatensystem zu verstehen, sondern als von unserem körperlichen Leib zentrifugal nach außen sich in die Tiefe ausbreitender und damit immer schon auf die Person bezogener Raum. Der so verstandene Raum ist auch nicht leer wie ein Behältnis, in das man Gegenstände gibt um es aufzufüllen.

Raum als Möglichkeitsraum unseres körperlich-leiblichen Vermögens ist erfüllter Raum und zwar erfüllt durch unsere präreflexiven Bewegungsentwürfe. Dieser Raum ist als Freiraum und Spielraum gerade nicht leer, sondern potenzieller Möglichkeitsraum für unser körperlich-leibliches Bewegungsvermögen. Mit diesem Raum sind wir leiblich immer schon vertraut.

Was demgegenüber ein leerer Raum ist, zeigt sich uns nur in besonderen, vereinzelt Erfahrungen, wie beispielsweise wenn wir gedankenverloren eine Treppe hinabsteigen und dann – irrtümlicherweise davon ausgehend, am Fuß der Treppe schon angekommen zu sein – einen Schritt *ins Leere* setzen. Wenn dann unser eigener Fuß nicht auf den erwarteten Widerstand des festen Bodens trifft, dann erleben wir augenblicklich eine Art Erschütterung und plötzliche Unsicherheit, die unseren ganzen körperlichen Leib ergreift. Wir strecken alle Glieder von uns, unser ganzer Körper ist angespannt und wir sind auf der Suche nach Halt, nach Widerstand, nach festem Boden unter den Füßen. Das ist die Erfahrung von leerem Raum, einem Raum, der sich unserer leiblichen Wahrnehmung und unserer Durchmessung der Tiefe des Raumes durch das eigene Bewegungsvermögen verschlossen hat. Die Erfahrung von leerem Raum ist also nur dort möglich, wo sich uns dieser Raum im Vorhinein noch nicht erschlossen hat, wo wir uns in unserem körperlich-leiblichen Zur-Welt-Sein noch nicht auf diesen Raum hin entworfen haben.

Zunächst und zumeist sind wir aber immer von erfülltem Raum, von vertrautem Raum umgeben. „Der Leib ist nicht im Raume, er wohnt ihm ein“ (Merleau-Ponty, 1966, S.169). So lautet eine Überschrift in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Ein Stein ist *im* Raum. Er kommt darin bloß vor und zwar als Widerstand und als Begrenzung des Spielraumes unseres Verhaltens. Der Stein selbst steht nicht in Beziehung zu dem ihn umgebenden Raum. Er ist schlicht und einfach darin vorhanden. Wir hingegen als körperlicher, als lebendiger und sich bewogender Leib sind *zum* Raum. Wir sind nicht nur darin vorhanden, sondern wir sind durch unser Bewegungsvermögen immer schon über unsere eigenen Körpergrenzen hinaus auf den Umraum bezogen. Plessner unterscheidet in ähnlicher Weise zwischen dem unbelebten, bloß *raumerfüllenden* und dem darüber hinaus gehenden, lebendigen, nämlich dem *raumbehauptenden* Ding: „Ein raumerfüllendes Ding ist an einer Stelle, in einer Umgebung. Dadurch, daß das lebendige Ding in ihm selber ist, steht es zur Stelle seines Seins außerdem noch in Beziehung, es ist ‚in den Raum hinein‘, und damit gegen die Umgebung gestellt. Es hat die Eigenschaft des raumbehauptenden

Gebildes, das einen natürlichen Ort besitzt“ (Plessner, 1975, S.157). Der körperliche Leib als unser natürlicher Ort bildet somit das Zentrum, von dem aus wir uns mittels unserer motorischen Möglichkeiten zentrifugal in die räumliche Tiefe entwerfen und so erst konstituieren, was als Möglichkeitsraum unseres Bewegungsvermögens wahrgenommen wird.

An dieser Stelle sollte nun eigentlich genauer darauf eingegangen werden, wie sich uns überhaupt durch das motorische Bewegungsvermögen der Umraum als *bewohnter, erfüllter, vertrauter* und *erworbener Raum* erschließt. Es sollte gezeigt werden, dass es eines impliziten, praktischen und situativen Wissens um die Lage und das Bewegungsvermögen unseres eigenen körperlichen Leibes bedarf um sich im Raum zu orientieren und dass erst aufgrund dieser Orientierungsleistung Raum als vertrauter Raum wahrgenommen werden kann. Stattdessen scheint es nun aber erforderlich zu sein, dem Begriff des *Lebendigen*, der im vorherigen Absatz vermehrt Verwendung fand, genauer nachzuspüren, denn mit dem Verweis auf Plessner ist es erst dem lebendigen Körper möglich, *in den Raum hinein* zu sein. Erst der lebendige Körper ist raumbehauptend, ist zum Raum. Das ursprüngliche Raumerlebnis, auf dem aufbauend sich Raum erst konstituiert, erschließt sich also aus der Bewegung des Lebens selbst. Betrachten wir diese Bewegung, ihre Dynamik und vor allem die Veränderungen durch pathologische Einschränkungen dieser Dynamik um ein genaues Bild des leiblich konstituierten Raumes zu erhalten.

Exkurs: Der Ursprung des Raumerlebens und psychopathologische Veränderungen

Max Scheler beschreibt in seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* den Stufenbau der biopsychischen Welt, wobei nach Scheler die unterste Stufe, die unterste Grenze des Psychischen, mit der Grenze des Lebendigen zusammenfällt. Als eine der grundlegendsten Charakteristika des Lebendigen erkennt Scheler dabei gleich zu Beginn die Tatsache, dass „Lebewesen nicht nur Gegenstände für äußere Beobachter sind, sondern auch ein Fürsich und Innesein besitzen“ (Scheler, 1976, S.13) – mit Plessner gesprochen, dass sie über einen natürlichen Ort, ein Zentrum verfügen. Abgesehen von diesem Grundcharakteristikum des Lebendigen kennzeichnet die Lebewesen der untersten Stufe (i.e. die Pflanzen) wesenhaft eine Art *Gefühlsdrang*. Dabei handelt es sich nach Scheler um einen undifferenzierten, von

einem Zentrum aus, gänzlich nach Außen gerichteten, *ekstatischen Drang*, der das Lebendige zu Wachstum und Fortpflanzung *antreibt*. Dieser expansive Drang nach Außen, dieser Antrieb kann somit als die Bewegung des Lebens selbst verstanden werden. Mit der untersten Stufe des Lebendigen sind wir also bereits auf einen zentrifugal ausgerichteten Raum, einen *Richtungsraum* verwiesen. Erst mit der höherstufigen Entwicklung von organischen Trieben und Bedürfnissen erhält dieser Raum dann eine Ergänzung um eine zentripetale, rezeptive und reflexive Dynamik von Außen her in Richtung Zentrum. *Antrieb* jedoch als Bewegung des Lebens selbst ist ein primär nach außen gerichtetes Phänomen. Fuchs (2000a, S.107) schreibt: „Er [der Antrieb] läßt sich phänomenologisch als eine leiblich verankerte *Disposition zur Mobilisierung der expansiven Richtungen* interpretieren [...].“ *Antrieb* verbinden wir unserer Alltagserfahrung nach mit Vitalität und Frische und erleben es als Energieüberschuss und Tatendrang. Im *Angetriebensein* erfahren wir einen; „absoluten Anfang“, bzw. einen: „nicht weiter ableitbaren Ursprung unserer Existenz“ (ebd. S. 109).

Dieser Bewegung des Lebens folgend, von einer unbestimmten Quelle in uns angetrieben, sind wir immer schon über uns hinaus auf die Welt und den Umraum bezogen. Dieser Überschuss an Energie und Kraft lässt unseren körperlichen Leib sich bewegen, lässt uns den Raum um uns herum leiblich erkunden und lässt uns so erst die Welt als räumliche erfahren. In dem so verstandenen bzw. verspürten Antrieb liegt also der Ursprung der expansiven Raumkonstitution. Was passiert aber da, wo dieser Antrieb gehemmt wird?

Fuchs befasst sich in seinem Buch *Psychopathologie von Leib und Raum* (2000b) genau mit dieser Frage. Darin versucht er Melancholie, Depression und Schizophrenie aus einer leiblichen Perspektive phänomenologisch zu beschreiben und empirisch zu untersuchen. Die melancholische Depression beschreibt er in diesem Sinn als eine *Korporifizierung des Leibes* (ebd. S.99f). Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht damit das bereits ausreichend diskutierte ambigue Verhältnis von widerständigem Körper und gegenstandslosem Leib.

In unserem präreflexiv-leiblichen Zur-Welt-Sein ist uns unsere eigene Körperlichkeit zumeist verborgen. Erst da wo diese präreflexive Bewegung des Lebens zur Welt hin gehemmt wird, wo wir in der Situation auf Widerstand treffen, da sind wir reflexiv auf unser körperliches Sein verwiesen, da zeigt sich uns unser Körper als das

unausweichlich Anhaftende, als das starre, träge und schwere Moment, zu dem wir uns existierend zu verhalten haben.

Das sonst gleichmäßig ausbalancierte Verhältnis von angetriebenem Leib und widerständigem Körper kann sich in der durch den Verlust des Antriebs gekennzeichneten Depression zu einem Ungleichgewicht zugunsten der körperlichen Seite unserer Existenz entwickeln. Fuchs (2000b, S.102) beschreibt das folgendermaßen: „Die melancholische Leiblichkeit lässt sich somit in erster Annäherung als eine Erstarrung der leiblichen Dynamik, eine Störung des Austauschs mit dem Umraum, ein Eingeschlossensein im eigenen Körper und damit als *Korporifizierung des Leibes* deuten. Die Fluidität, Beweglichkeit und Prozesshaftigkeit des Leiblichen weichen einer mehr oder minder ausgeprägten Retardierung oder Stase.“ Die Selbstverständlichkeit des leiblichen Zur-Welt-Seins scheint verloren. Alle leiblichen Intentionen des Greifens und Hingelangsens sind nur mehr unter mühevолlem Aufwand möglich. Alles Nahe rückt in die Ferne. Schilderungen von Patienten und Patientinnen wie: „Ich fühle mich wie eingemauert“, oder: „In der Depression habe ich mich so eingepfercht gefühlt; jetzt merke ich, wie es wieder weit um mich herum wird, und ich kann wieder freier atmen“, unterstreichen diese Auslegung der Depression (ebd. S.101). Der Raum um die/den an der Depression Erkrankte(n) wird kleiner. Die Gegenstände rücken von ihm/ihr weg. Der leibliche und damit persönliche Bezug zu den Gegenständen geht verloren. Teilnahmslos verharret der/die Depressive im reflexiven Grübeln über die ausweglose Situation.

Raumerleben aber auch ursprüngliche Raumkonstitution ist gebunden an unsere Weise des Existierens. Dem vitalen, kräftigen und lebensfrohen Menschen erschließt sich Raum anders als einer erschöpften, betrübten oder melancholischen Person. Raum stellt sich uns ursprünglich nicht als neutrales Behältnis für jedermann dar. Raum ist immer schon von mir ausgerichtet oder besser: eingerichteter Raum. „Der Leib ist nicht im Raume. Er wohnt ihm ein“ (Merleau-Ponty, 1966, S.169). Nur weil wir als lebendiges Wesen immer schon über uns hinaus auf unseren Umraum bezogen sind, weil wir angetrieben aus dem Zentrum unseres Leibes heraus uns mit unseren leiblichen Möglichkeiten auf die uns umgebenden Gegenstände entwerfen, nur deshalb ist uns Raum erschlossen. Nur deshalb erfahren wir Räumlichkeit.

4.2. Das Körperschema

Nachdem nun der Ursprung des Raumerlebens geklärt ist, soll in diesem Unterkapitel die noch immer vage Rede vom vertrauten, bewohnten, erworbenen und/oder erfüllten Raum näher beleuchtet werden. Bisher wurde in den Ausführungen zur motorischen Dimension der Wahrnehmung hauptsächlich auf die anthropologische oder eigentlich: ontologische Grundstruktur des *Zum-Raum-Seins* eingegangen. Mit dem Begriff *Körperschema* soll nun erläutert werden, wie motorische Fertigkeiten die Wahrnehmung einer Situation beeinflussen. Es soll untersucht werden, wie diese Fertigkeiten erworben werden und wie sich dadurch die Wahrnehmung einer Situation, bzw. die Situation selbst entsprechend verändert. Diese Untersuchung greift dabei zurück auf die bereits getroffenen und umfangreich diskutierten Unterscheidungen von präreflexiver Leiblichkeit und reflexiver Körperlichkeit; von leiblicher Räumlichkeit und objektivem Raum; von praktisch-situativer Wahrnehmung und drittpersonaler Vorstellung. Versuchen wir uns dem Konzept des *Körperschemas* (*body schema*) zu nähern indem wir es zuerst einmal dem Konzept des *Körperbildes* (*body image*) gegenüberstellen.

4.2.1. Der motorische Bewegungsentwurf

Gallagher schreibt zu dieser Gegenüberstellung: „A *body image* consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body. In contrast, a *body schema* is a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring“ (Gallagher, 2005, S.24). Das *Körperbild* ist die Summe der Wahrnehmungen, der Vorstellungen und der Einstellungen zu unserem eigenen Körper. Es ist nur reflexiv als kognitive Vorstellung unseres Körpers samt dessen Bewertungen, Moralvorstellungen und subjektiven Überzeugungen zugänglich. Das *Körperschema* hingegen ist das System bzw. die Gesamtheit des eigenen sensorisch-motorischen Vermögens. Während es sich also beim *Körperbild* wirklich um eine Art Bild handelt, welches vielleicht sogar aufgezeichnet oder zumindest auf eine bestimmte Art und Weise *festgehalten* werden kann, bezieht sich das *Körperschema* auf ein bloßes *Vermögen*, ein System von bloß *potentiellen Möglichkeiten*. Dennoch zeigt sich schon im Begriff *Körperschema*, dass sich dieses Schema nicht auf ein gegenstandsloses Phänomen bezieht, wie wir es bereits beim

Phänomen des Leibes diskutierten. Es geht um das motorische und sensorische Vermögen des eigenen als Gegenstand wahrgenommenen Körpers. Wie aber funktioniert und wozu nützt ein solches Schema?

Gegen Ende des Kapitels 3.1. *Der Leib zwischen Idealismus und Physiologismus bei Merleau-Ponty* wurde nachgezeichnet, wie mit Merleau-Ponty eine kausal-mechanistische Auffassung des Leibes zurückgewiesen werden kann. Dabei wurde gezeigt, dass wir unseren Körper nicht wie eine Maschine bewusst steuern müssen, um ihn in Bewegung zu setzen. Wir müssen nicht jede einzelne noch so kleine Teilbewegung unserer Finger, Hände und Arme im Einzelnen genau überwachen, um beispielsweise ein Wasserglas zu unserem Mund zu führen und um dann einen Schluck daraus zu nehmen. Wir kamen dabei zu dem Schluss, dass wir dieser Körper, dieser Leib –jetzt: dieser körperliche Leib– sind, ergo dass wir nicht *ihn*, sondern dass wir *uns* bewegen. Es hieß: „Habe ich die Intention, aus dem vor mir stehenden Glas einen Schluck Wasser zu trinken, so ist das Gefühl bzw. das Wissen um das Greifen nach diesem Gegenstand und dem Hinführen zum Mund in meinen Händen, in meinen Fingern, in meinem Leib. Meine Intention ist eine leibliche Intention“ (s.o., S.14). Bei diesem Gefühl bzw. bei diesem Wissen über das motorische Vermögen in der Situation handelt es sich um das hier gemeinte Körperschema. Das Körperschema bezieht sich demnach zwar auf unseren gegenständlichen Körper und seine Bewegungsmöglichkeiten, aber als Gesamtheit der Möglichkeiten dieses Körpers, der wir ja selbst sind, stellt das Körperschema jene Grundlage dar, die es uns erst ermöglicht, uns als körperlicher Leib zur Welt und zum Raum hin zu verhalten. Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Merleau-Ponty, wenn er schreibt: „[...] dann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das Zur-Welt-sein meines Leibes“ (Merleau-Ponty, 1966, S.126).

Als Gesamtheit des motorischen Vermögens unseres eigenen Körpers ist uns das Körperschema in unserem körperlich-leiblichen Zur-Welt-Sein bzw. in unserer Wahrnehmung einer Situation ständig präsent. Präsent meint dabei nicht, dass uns das gesamte motorische Vermögen unseres Körpers ständig bewusst ist. Präsent meint, dass uns dieses Vermögen je nach situativer Anforderung unmittelbar in der Wahrnehmung zur Verfügung steht. Wenn wir in einer Situation bestimmte Handlungsmöglichkeiten wahrnehmen, so nur deshalb weil sich uns das dazu nötige motorische Vermögen bereits unmittelbar in der Wahrnehmung der Situation und in der Wahrnehmung dieser Handlungsmöglichkeiten erschlossen hat. Bevor wir einen

Schluck Wasser aus dem vor uns stehenden Glas nehmen, muss sich uns der Inhalt dieses Glases schon als Trinkbares erschlossen haben und bevor wir tatsächlich die Bewegung des Hingreifens und Zugreifens ausführen, bevor wir das Glas zum Mund führen und es derart kippen, dass sich das Wasser langsam in unseren Mund ergießt, davor müssen uns auch diese Bewegungen unseres Körpers allesamt schon auf gewisse Weise eingegeben sein. Wahrnehmung bedeutet immer auch Wahrnehmung von Möglichkeiten, wobei wir nur jene Möglichkeiten wahrnehmen können, für die uns das entsprechende motorische Vermögen im Vorhinein auch schon präreflexiv zur Verfügung steht. Umgekehrt bedeutet das, dass wir beispielsweise durch eine Erweiterung unseres Bewegungsvermögens, durch das Erlernen oder Einüben neuer Bewegungsmuster auch unsere wahrnehmbaren Handlungsmöglichkeiten in der Situation erweitern.

Hierzu ein Beispiel aus dem Sport: Einen guten Fußballspieler kennzeichnet, dass er einen Ball aus jeder Lage und in jeder Situation spielen kann. Ob Kopfball, Brustannahme, Außenrist oder Fallrückzieher, je nach Ballhöhe und -geschwindigkeit und in Abhängigkeit von der Nähe seines Gegenspielers verfügt ein guter Fußballspieler über ein Repertoire an Möglichkeiten, um auf die gegebene Situation zu reagieren. Dieses Repertoire ist das Resultat langjähriger Übung, bei der es darum geht unterschiedliche Bewegungsfolgen zu erwerben, sie in das Körperschema zu integrieren und sie situationsspezifisch zu erproben, sodass der Spieler dann im entscheidenden Moment unmittelbar mit der Wahrnehmung der Spielsituation auch die unterschiedlichen Möglichkeiten der Ballannahme und -weitergabe wahrnimmt und damit genau *weiß*, wann er sich wie zu bewegen hat, um den Ball exakt zu treffen. Ein ungeübter, dementsprechend schlechterer Fußballspieler ist im Vergleich dazu nicht einfach nur nicht in der Lage den Ball exakt zu treffen. Er erkennt erst gar nicht die unterschiedlichen Möglichkeiten in der Situation und zwar deshalb nicht, weil ihm die dazu nötigen Bewegungen situativ nicht zur Verfügung stehen, weil sein Körperschema nicht entsprechend ausgebildet ist.

Was aber bedeutet es, *unterschiedliche Bewegungsfolgen zu erwerben*, sie *in das Körperschema zu integrieren*? Merleau-Ponty fragt: „Heißt also etwa einen Tanz erlernen, auf analytischem Wege seine Bewegungsformel finden und ihn alsdann am Leitfaden dieser idealen Vorzeichnung mit Hilfe schon erworbener Bewegungen – denen des Gehens und Laufens – wieder zusammensetzen?“ (Merleau-Ponty, 1966, S.172) Wohl kaum.

Die Bewegungsfolgen des Tanzens, des Gehens und Laufens, des Fahrradfahrens und Fußballspiels erwerben wir nicht auf analytischem Weg. Es ist nicht unser rationaler Verstand, der hier Bewegungsformeln lernt. Es ist unser körperlicher Leib, der sich in Takt, Rhythmus, Melodie und Schrittfolgen *einrichtet*, der sich an die Balance im aufrechten Gang *gewöhnt*, der sich auf das Fahrrad *abstimmt* und der den Fußball *sich zu Eigen macht*. Die Begriffe: *Einrichten*, *Gewöhnen*, *Abstimmen* und *zu Eigen machen*, weisen bereits darauf hin, dass es sich hierbei nicht um eine bloß kognitiv-analytische Erkenntnis, sondern um einen leiblich-praktischen Erwerb handelt. „Die Bewegungserfahrung unseres Leibes ist kein Sonderfall einer Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des Zugangs zur Welt und zu Gegenständen, eine ‚Praktognosie‘, die es als eigenständig, ja vielleicht als ursprünglich anzuerkennen gilt“ (Merleau-Ponty, 1966, S.170).

Nur weil wir lebendig sind; nur weil wir uns bewegen können, nur deshalb erfahren wir räumliche Tiefe; deshalb erst sind wir über unsere Körpergrenzen hinaus zur Welt, zum Raum und zu den innerweltlichen Gegenständen. Mit der ursprünglichen Bewegungserfahrung ist uns eine Weise des Zur-Welt-Seins eröffnet, der entsprechend sich uns Welt als praktische erschließt. Anders gesagt: Aufgrund des motorischen Vermögens unseres körperlichen Leibes zeigen sich uns in der Wahrnehmung praktische Möglichkeiten im Umgang mit der Situation bzw. mit den innerweltlichen Gegenständen. Eine Veränderung dieses motorischen Vermögens, eine Erweiterung des eigenen Bewegungsvermögens durch den Erwerb neuer Bewegungsfolgen erweitert dementsprechend auch den Möglichkeitsraum, der sich uns in der Wahrnehmung einer Situation präsentiert. Eine Veränderung des Körperschemas resultiert in einer Veränderung unserer situativen Wahrnehmung. Als Gesamtheit unserer motorischen Möglichkeiten ist das Körperschema somit konstitutiv für die Wahrnehmung einer Situation, bzw. für die Wahrnehmung unserer körperlich-leiblichen Möglichkeiten in der Situation, was aber dasselbe ist.

4.2.2. Der Raum des körperlichen Leibes

Nähern wir uns nun dem Begriff des Körperschemas noch von einer anderen Seite, denn das Körperschema umfasst neben seiner Bedeutung für die Wahrnehmung von Handlungsmöglichkeiten eine weitere wichtige Funktion für unsere körperlich-

leibliche Existenz. Diese Funktion zeigt sich uns, wenn wir die ursprüngliche Verwendung des Begriffes *Körperschema* in der wissenschaftlichen Literatur genauer untersuchen, denn ursprünglich stammt dieser Begriff aus der Neurologie und bezeichnete weniger das motorische Vermögen des Körpers als vielmehr das Ergebnis propriozeptiver Wahrnehmungen des eigenen Körpers. Auch diese Funktion des Körperschemas gilt es zu berücksichtigen, wenn schlussendlich verstanden werden soll, was Merleau-Ponty (1966, S.169) damit meint, wenn er schreibt: „Der Leib ist nicht im Raume, er wohnt ihm ein“. Werfen wir also einen genaueren Blick auf die Verwendung des Begriffes in der wissenschaftlichen Literatur:

In der Diskussion über den Ursprung des Begriffes Körperschema werden oft die Arbeiten von Head und Holmes (1911-12) und Head (1918) genannt. Head (1911, 1918) beispielsweise unterscheidet in Bezug auf das Körperschema zwischen einem Haltungs- und einem Oberflächenschema. Das Haltungsschema (*postural scheme*) integriert und organisiert sensorische Impulse aus dem gesamten Körper, sodass ein subjektives Gefühl für die Position und die Lage des Körpers und seiner einzelnen Glieder entsteht. Das Oberflächenschema (*superficial scheme*) hingegen dient der Lokalisation von Hautreizen auf der eigenen Körperoberfläche (vgl. Fuchs, 2000a, S.38f & Gallagher, 2005, S.19). Das Körperschema, verstanden als Kombination von Haltungs- und Oberflächenschema ermöglicht uns also eine Orientierung über die Position und Lage unseres gesamten Körpers und über mögliche Einwirkungen von Außen an der Oberfläche unserer Haut. Das Schema dient somit der Orientierung innerhalb jenes Raumes, der durch unseren Leib aufgrund seiner Körperlichkeit ausgefüllt wird. Wie aber zeigt sich diese Orientierungsfunktion des Körperschemas in unserem phänomenalen Erleben?

Wenn wir unsere Augen schließen und dann unsere Arme und Beine, unseren Kopf und unseren Rumpf auf und ab und hin und her bewegen, wenn wir vor- und zurückgehen, uns auf den Boden legen, uns herum wälzen und schließlich wieder aufstehen, so können wir danach vielleicht nur grob abschätzen, wo wir uns im objektiven Raum tatsächlich befinden. Die Lage unseres Körpers hingegen samt seiner Gliedmaßen ist uns unmittelbar präsent. Es bedarf keiner besonderen Konzentration um die Positionen von Händen, Armen, Füßen und Beinen zu bestimmen. Deren Orte bzw. der durch sie erfüllte Raum ist uns immer schon erschlossen und vertraut.

Wenn uns eine Mücke sticht, dann wissen wir nahezu unmittelbar, an welcher Stelle unseres Körpers wir gestochen wurden. Wir müssen unseren Körper nicht erst mittels unseres Tast- und Sehsinnes danach absuchen. Wir müssen diese Stelle nicht in unserem reflexiven Körperbild markieren. Mit der Wahrnehmung des Schmerzreizes wissen wir unmittelbar wo wir gestochen wurden und unsere Hände finden die Stelle fast wie von selbst, wenn wir intendieren uns dort zu kratzen.

Das Körperschema umfasst also nicht nur das motorische Bewegungsvermögen (siehe Kapitel 4.2.1.), sondern auch die Positionsräumlichkeit unseres Körpers und seiner Glieder. Damit leistet das Körperschema eine doppelte Orientierungsfunktion. Einerseits ermöglicht es eine Orientierung innerhalb des Raumes unseres eigenen körperlichen Leibes, des *Leibraumes* und andererseits ermöglicht es eine Orientierung im Umraum insofern es die Grundlage darstellt, auf der Wahrnehmung als Wahrnehmung von Handlungsmöglichkeiten erst geschehen kann. In ähnlicher Weise formuliert es auch Fuchs (2000a, S.41), der unter dem Körperschema „[...]eine zentrale Repräsentanz des Körpers [versteht], die uns eine unwillkürliche, implizite Orientierung bezüglich der Haltung, Lage und Bewegung unseres Leibes und seiner Glieder ermöglicht. Dieses unsichtbare Netz räumlicher Orientierung ist allerdings nicht auf den Leib begrenzt, sondern bezieht immer auch sein Verhältnis zur Umgebung und seinen Umgang mit den Dingen mit ein [...]“.

Als Orientierungsfunktion innerhalb des Leib- und Umraums stellt das Körperschema somit eine Art Vermittlungsinstanz zwischen diesen Räumlichkeiten, sprich zwischen *uns in unserem Körper* und *unserem Körper im Umraum* dar. Wenn wir also davon sprechen, dass der Leib nicht im Raum ist, sondern dass er dem Raum einwohnt, dann ist damit gemeint, dass Leib- und Umraum immer schon auf gewisse Weise miteinander in Beziehung stehen. Die Räumlichkeit unseres Zur-Welt-Seins, unseres Zum-Raum-Seins endet nicht an der Hautoberfläche, sondern geht wesentlich darüber hinaus. Wir wissen implizit um das *Wo* unseres Körpers, über die Reichweite unserer Arme, die Höhe und Breite unseres Körpers. Wir wissen, ob wir uns strecken können oder den Kopf einziehen müssen und zwar weil der durch unseren Körper erfüllte Leibraum und der durch unser körperliches Vermögen erfüllte Umraum über das Körperschema miteinander in Beziehung stehen. Leib- und Umraum sind uns immer schon auf motorisch-praktische Art und Weise erschlossen. Es handelt sich dabei um eine ursprüngliche Raumerfahrung, eine *Praktognosie*, ein ursprüngliches und praktisches *Raum-erwerben* und *Sich-Raum-schaffen*, das aller Abstrahierung und

Objektivierung des Raumes durch den reflexiven Verstand des platonischen Geometers vorangeht: „Selbst wenn in der Folge Denken und Wahrnehmung des Raumes von der Motorik und dem Sein-zum-Raume sich loslösen, so müssen wir doch, um den Raum uns vorstellen zu können, zuvor allererst durch unseren Leib in ihn eingeführt sein und muß mit ihm uns das erste Vorbild jener Transpositionen, Äquivalenzen und Identifikationen gegeben sein, die den Raum zum objektiven System und unsere Erfahrung zur Gegenstandserfahrung machen, die ein ‚an-sich‘ erschließt“ (Merleau-Ponty, 1966, S.171f). In der ursprünglichen praktischen Raumerfahrung muss sich bereits gezeigt haben, was es bedeutet, dass etwas vor, hinter, neben, über oder unter mir ist, bevor sich daraus die drei Dimensionen des objektiven Raumes entwickeln lassen.

4.2.3. Mögliche Veränderungen des Körperschemas

In Kapitel 4.2.1. wurde bereits gezeigt, wie sich das Körperschema durch den Erwerb einer motorischen Fertigkeit oder einer motorischen Gewohnheit verändern kann und welche Folgen daraus für die Wahrnehmung einer Situation entstehen. In diesem letzten Unterkapitel zum Körperschema soll noch auf andere Möglichkeiten der Veränderungen des Körperschemas und damit auf Veränderungen unserer Wahrnehmung eingegangen werden. Dabei sollen einerseits Veränderungen thematisiert werden, die auf die Einverleibung von Gegenständen zurückgeführt werden können und andererseits sollen bestimmte psychopathologische Abwandlungen des Körperschemas dargestellt werden. Vor allem mit Letzterem soll gezeigt werden, wie sich unser Zur-Welt-Sein darstellt, wenn unser einst vertrauter Körper zum fremden Gegenstand wird und unser implizites motorisches Vermögen expliziter Zuwendung bedarf um ausgeführt zu werden. Vielleicht zeigt sich der Leserin bzw. dem Leser erst mit der Beschreibung des Verlusts dieses ursprünglichen motorisch-praktischen Zugangs zur Welt der volle Umfang einer motorischen Dimension der Wahrnehmung. Kommen wir aber zunächst zum Vermögen des Körperschemas, sich über die Körpergrenzen hinaus auch auf uns *zuhandene* Gegenstände zu erweitern. Eine genauere Beschreibung dieses Umgangs mit Gegenständen vermag vielleicht auch unser Verhältnis zu dem Gegenstand *Körper* in ein neues Licht rücken.

Wir sprachen bereits von der Praktognosie als einer ursprünglichen, in der Bewegungserfahrung begründeten, praktischen Form des Erkennens. Bisher untersuchten wir damit aber nur die ursprüngliche Erfahrung von räumlicher Tiefe. In unserem alltäglichen Zur-Welt-Sein ist aber die Wahrnehmung von Räumlichkeit immer schon übersprungen. Räumlichkeit bildet ähnlich wie das Körperschema selbst nur die implizite Grundlage dafür, dass wir unsere Aufmerksamkeit eben nicht auf den Körper oder den Raum, sondern immer schon auf die Situation und noch konkreter: auf die Gegenstände in der Situation richten können.

Zunächst und zumeist finden wir uns in unserem Zur-Welt-Sein verstrickt in den Umgang mit dem innerweltlichen Seienden. Heidegger schreibt über diesen Umgang ähnlich wie bereits Merleau-Ponty über die Praktognosie: „Die nächste Art des Umganges ist[...] aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat“ (Heidegger, 2006, S.67). Die ursprüngliche Erfahrung eines Gegenstandes beruht also ebenfalls nicht auf dem bloß kontemplativen Vernehmen eines Objektes im eigenen Gesichtsfeld. Sie beruht auf einem *Erkunden* und *Erproben* des Gegenstandes. Der Gegenstand wird *in die Hand genommen*, *um-* und *begriffen*. Er wird *gezogen*, *gedrückt*, *gehoben* und *gedreht*. Der Gegenstand wird auf seine *Handlichkeit* und *Nützlichkeit*, auf sein *Wozu* und *Wofür* untersucht bis sich uns schließlich seine praktische Bedeutung, sein konkreter Gebrauch oder eben seine Unbrauchbarkeit erschließt.

Dass es sich hierbei um eine ursprüngliche Form des Erkennens handelt, zeigt sich auch in unserer ontogenetischen Entwicklung: Schließlich bestimmt auch da zuerst keine bloß *erkennende*, bloß *vernehmende* Haltung, sondern eine *erkundende*, eine *sensorische* und *motorische*, mit Jean Piaget: eine *sensumotorische* Haltung unser Zur-Welt-Sein: „Der Säugling ‚denkt‘, indem er mit den Augen, den Ohren, den Händen und dem Mund aktiv auf seine Umwelt einwirkt. Infolgedessen entdeckt er Möglichkeiten zur Lösung sensumotorischer Probleme, etwa an einem Faden zu ziehen, um die Spieluhr zum Klingen zu bringen“ (Berk, 2005, S.26).⁷

Über die Situation schrieben wir, dass sie sich als chaotisch Mannigfaltiges an uns richtet und dass deren Bedeutung sich nicht aus der objektiven Konfiguration ihrer

⁷ Zur Bedeutung der Praktognosie für die phylogenetische Entwicklung des Menschen siehe auch Slunecko (2013): *Der Ausbruch aus der Umwelt*.

Bestandteile, sondern aus dem leiblich-praktischen Umgang mit ihr erschließt. Dasselbe gilt nun auch für Gegenstände: „[...]je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug“ (Heidegger, 2006, S.69). In Heideggers berühmter Zeuganalyse zeigt sich gerade diese ursprüngliche Form des Erkennens, die im praktischen Umgang mit den Dingen begründet liegt. Was ein Hammer, ein Glas, ein Stuhl oder ein Fahrrad ist, erschließt sich uns erst in der jeweiligen Art und Weise seines Gebrauchs. Entscheidend ist dabei, dass dieser Gebrauch erlernt oder besser: erworben werden muss.

Wenn ich zum ersten Mal einen Hammer in der Hand halte, fühlt sich dieses *Zeug* in meiner Hand noch *ungewohnt* und *unhandlich* an. Es bedarf deshalb zunächst ein paar Probeschwünge und sachter Probeschläge, bevor ich ein Gefühl dafür bekomme, wie ich mit dem zusätzlichen Gewicht des Hammers in meiner Hand eine Schlagbewegung so ausführen kann, dass ich den halb versenkten Nagel im Holz zu treffen vermag. Mit diesen Probeschwüngen und -schlägen erwerbe ich nach und nach implizit ein Wissen darüber, wie fest und wo genau ich den Stiehl umgreifen muss, damit sich eine fließende und zielgerichtete Bewegung *einstellt*. Nach einigen Wiederholungen, nach mehreren Schlägen und Fehlschlägen habe ich mir dann die Ausmaße des Querschnitts der Schlagfläche des Hammerkopfs und dessen Abstand zu meiner Hand genau eingeprägt oder besser: *einverleibt*. Ich habe mich an die Struktur und die Möglichkeiten des Hammers gewöhnt. Mein Körperschema hat sich über die Körpergrenzen hinaus auf die Grenzen des Hammers ausgeweitet. Ich bin eins geworden mit dem Hammer.

Möchte ich nun einen neuen Nagel an einer anderen Stelle versenken, so richtet sich nicht nur meine Hand sondern mein ganzer Körper auf die neue Position aus, sodass ich die Schlagbewegung mit dem Hammer in der Hand *wie gewohnt* ausführen kann. Auch an der Art des Aufpralles am Ende des Schlages spüre ich leibhaftig und unmittelbar, ob ich den Nagel getroffen habe oder nicht. In meinem phänomenalen Erleben zeigt sich dieses Geschehen nicht nur als Vibration des Stiels in meiner Hand, die einer Interpretation verlangt. Ich spüre unmittelbar, wie der Hammer auf den harten, eisernen Nagel trifft oder eben auf das dumpfe und weiche Holz. Klang, Gefühl und visueller Eindruck zusammen ermöglichen mir dieses synästhetische Erlebnis des Hammers als Teil meines körperlichen Leibes.

Merleau-Ponty (1966) beschreibt sehr detailgetreu am Beispiel einer blinden Person, wie aus einem Gegenstand –einem Blindenstock– ein Teil des eigenen körperlichen Leibes, ein Teil des *Wahrnehmungsapparates* und damit ein Teil des eigenen leiblichen Zur-Welt-Seins werden kann. Er zeigt damit, wie ein Gegenstand seine Gegenständlichkeit verlieren und gänzlich im Zur-Welt-Sein des körperlichen Leibes aufgehen kann. Es sei diese Stelle bei Merleau-Ponty aufgrund der akkuraten und detaillierten Beschreibung hier in ihrem ganzen Umfang wiedergegeben:

„Ist der Stock zum vertrauten Instrument geworden, so weicht die Welt der Gegenstände zurück und beginnt nicht mehr an der Haut der Hand, sondern erst am Ende des Stockes. Man mag zu sagen versucht sein: im Durchgang durch die vom Druck des Stocks auf die Hand hervorgerufenen Empfindungen konstruiere der Blinde den Stock und dessen verschiedene Positionen, welche dann ihrerseits einen Gegenstand zweiter Potenz vermittelten, den äußeren Gegenstand. Die Wahrnehmung wäre noch stets Lesung derselben Sinnesgegebenheiten, nur vollzöge sie sich rascher und rascher und nach immer feineren Zeichen. Doch die Gewohnheit *besteht* gerade nicht im Interpretieren des Drucks des Stocks auf die Hand als Zeichen einer bestimmten Stellung des Stocks und dieser als Zeichen eines äußeren Gegenstandes, da sie uns vielmehr im Gegenteil der Notwendigkeit solcher Interpretation *enthebt*. Der Druck auf die Hand und der Stock sind nicht mehr gegeben, der Stock ist kein Gegenstand mehr, den der Blinde wahrnähme, sondern ein Instrument, *mit* dem er wahrnimmt. Er ist ein Anhang des Leibes, eine Erweiterung der Leibsynthese“ (Merleau-Ponty, 1966, S.182).

Wie also bereits vorher am Beispiel des Hammers beschreibt Merleau-Ponty, wie es keiner nachträglichen Interpretation der Vibration oder des Drucks des Stocks in der Hand bedarf um zu erkennen, dass der Stock auf einen Gegenstand getroffen ist. Das Ende des Stockes wird zum Ende meines Leibes und somit zum Ende des erfüllten Raumes, der durch meinen Tastsinn erschlossen wurde. Das Auftreffen des Stockes auf einen Gegenstand spüre ich unmittelbar und zwar nicht als Druck in meiner Hand sondern als dieses Auftreffen. Es kommt zur Einverleibung des Stockes, zu einer Erweiterung des Körperschemas und auch in diesem Fall zu dem Erwerb einer Gewohnheit und einer Veränderung der Wahrnehmung und zwar der motorischen Dimension der Wahrnehmung.

Halten wir also fest, dass es sowohl durch den Erwerb eines neuen Bewegungsvermögens als auch durch die Einverleibung eines Gegenstandes zur

Veränderung der Wahrnehmung kommt. Einverleibung meint dabei die Verfügung über das Einverleibte in unserem praktischen Zur-Welt-Sein. Was ist aber der Erwerb eines Bewegungsvermögens anderes als die Einverleibung einer Möglichkeit unseres gegenständlichen Körpers und was ist die Einverleibung der Möglichkeiten eines Gegenstandes anderes als der Erwerb eines bestimmten Bewegungsvermögens unseres Körpers? Bei beiden Vorgängen scheint es darum zu gehen, etwas zunächst Unvertrautes sich vertraut zu machen. Es soll etwas, dass sich zunächst unserem unmittelbaren praktischen Gebrauch widersetzt, durch Übung erworben, verinnerlicht und einverleibt werden. Beide Vorgänge resultieren in einer Veränderung des leiblichen Zur-Welt-Seins, in dem Erwerb einer Gewohnheit und in der Erweiterung unseres Körperschemas. Mit Blick auf das Verhältnis zu unserem gegenständlichen Körper kann demnach das im Laufe der ontogenetischen Entwicklung ausgebildete Körperschema als Resultat der einverlebten Möglichkeiten des Körpers betrachtet werden. Kinder verfügen beispielsweise noch nicht über ein genau artikuliertes Körperschema. Sie können den Raum, den ihr Leib als Körper einnimmt und bei Bewegungen durchschreitet, noch nicht genau einschätzen. Erst aus dem praktischen Umgang, dem ständigen *Konfrontiert-sein* mit der eigenen Körperlichkeit ergibt sich nach und nach ein sicheres und vertrautes Gespür für den Umgang mit dem eigenen Körper im leiblich erschlossenen Raum.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Worte Merleau-Pontys (1966, S.126): „[...] dann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das Zur-Welt-sein meines Leibes.“ Das Körperschema ist somit die Gesamtheit der einverlebten Möglichkeiten des eigenen körperlichen Leibes, mit denen man sich zur Welt verhält. Es ist eine Art motorisches Schema und umfasst die Struktur des Körpers, sowie auch alle Arten von Bewegungen und Fertigkeiten des körperlichen Leibes, mit denen man sich auf eine Situation oder auf einen Gegenstand hin entwirft (vgl. Waldenfels 2000, S.173). Es ist die eigentliche Grundlage der motorischen Dimension der Wahrnehmung.

Kommen wir nun abschließend zu psychopathologischen Veränderungen des Körperschemas und dessen Auswirkungen auf die motorische Dimension der Wahrnehmung. Zum besseren Verständnis dieser psychopathologischen Veränderungen soll auf zwei phänomenologisch inspirierte Einzelfallstudien eingegangen werden. Die Erste findet sich bei Gallagher (2005) und zwar handelt es

sich dabei um eine Analyse des Falls *Ian Waterman* – einen Patienten, der aufgrund einer Neuropathie im jungen Erwachsenenalter im Bereich der Halswirbelsäule keinerlei Propriozeptionen und Berührungen (Oberflächenschema) unterhalb der Halswirbelsäule mehr wahrnehmen konnte. Ohne die propriozeptive Wahrnehmung des Körpers als *zu-mir-gehörigen* und *eigenen* Körper verlor Ian Waterman das Gefühl für die Lage seiner Glieder (*Haltungsschema*). Ian Waterman kennzeichnete also ein *Verlust des Körperschemas*. Bewegungen, die bei Ian vorher *wie von selbst* gingen, mussten neu gelernt werden und zwar mussten sie gelernt werden ohne auf das Körperschema Bezug zu nehmen. Das bedeutet, dass er die Orientierungsfunktion des Körperschemas durch eine andere Form der Orientierung kompensieren musste, um Bewegungen korrekt auszuführen. Als Ergänzung kann hier der Bericht von Sacks (1990, S.80) dienen, welcher Aussagen einer Patientin beinhaltet, die an derselben Störung erkrankte und nun versucht, sich ihre Krankheit selbst verständlich zu machen: „Ich muss also[...] mein Sehvermögen, meine Augen in all den Situationen einsetzen, in denen ich mich bis jetzt auf meine – wie haben Sie das genannt? – Eigenwahrnehmung verlassen konnte. Ich habe schon bemerkt[...] dass ich meine Arme <verliere>. Ich meine, sie seien *hier*, aber in Wirklichkeit sind sie *dort*. Diese (Eigenwahrnehmung) ist also wie das Auge des Körpers – das, womit der Körper sich selbst wahrnimmt –, und wenn sie, wie bei mir, weg ist, dann ist es, als sei der Körper blind.“ Die Patientin versteht den Verlust der Eigenwahrnehmung, den Verlust der Propriozeption und damit des Körperschemas als Blindheit des Körpers und in dieser Analogie muss ihr Sehvermögen nun jene Bewegungen gleichsam von Außen kontrollieren, die früher immer schon als die eigenen Bewegungen wahrgenommen wurden und keiner *externer* Kontrolle bedurften. So auch Ian Waterman. Er musste versuchen, den Verlust des Körperschemas durch einen stärkeren Bezug auf das reflexive *Körperbild* zu kompensieren. Wo früher bei Aufgaben des Alltags *sein Arm* einfach in Bewegung war, muss er nun nach Wegfall des Körperschemas *den Gegenstand Arm* explizit bewusst von hier nach da bewegen/steuern, wobei diese Steuerung nur mehr unter ständiger visueller Kontrolle möglich ist. Ians Leib wurde ihm zum Körper. Er wurde zum Gegenstand unter Gegenständen.

Bei Merleau-Ponty findet sich konträr dazu die Einzelfallstudie des Patienten Schneider, einer Person, die zwar über ein intaktes Körperschema aber kein intaktes Körperbild verfügt. Herr Schneider ist in der Lage dazu, die situativen Anforderungen des Alltags zu meistern, scheitert aber, wenn es darum geht sich reflexiv auf seinen

Körper zu beziehen: Er „[...] ist unfähig, ‚abstrakte‘ Bewegungen auszuführen, solche nämlich, die keiner tatsächlichen Situation entsprechen, etwa wie auf Befehl Arme und Beine zu bewegen, einen Finger auszustrecken oder zu beugen. Ebenso wenig kann er die Stellung seines Körpers oder auch nur seines Kopfes oder passive Bewegungen seiner Glieder beschreiben“ (Merleau-Ponty, 1966, S.128). Herr Schneider erlebt seinen körperlichen Leib also durchaus als den eigenen, allerdings ist ihm die körperliche, die gegenständliche Seite seines Leibes nicht bewusst. Sticht ihn beispielsweise eine Mücke, so greift Herr Schneider gezielt und ohne Probleme nach dem Ort des Stiches. Fragt man ihn aber, wo die Mücke ihn gestochen hat oder fordert man ihn auf, mit geschlossenen Augen auf die entsprechende Stelle zu zeigen, so ist er nicht in der Lage dazu, diese Aufgabe auszuführen. In diesem wesenhaften Unterschied von Greif- und Zeigebewegung zeigt sich also die Charakteristik von Schneiders Störung. Während sich in der Greifbewegung ein ursprünglich situatives und praktisches Zur-Welt-Sein ausdrückt, ist die Zeigebewegung nicht Teil dieser leiblichen Bewegungspraxis im Umgang mit den Gegenständen. Das Zeigen hat die Funktion der Feststellung und des Hinweisens. Im Zeigen beziehen wir uns auf einen Gegenstand als Gegenstand, als von mir unabhängiges Objekt für Jedermann. In der Greifbewegung hingegen ist der Gegenstand eingebunden in eine Bewegungsgestalt und Bewandnisganzheit, deren Ursprung und Ziel, deren *Worum-willen* das eigene leibliche Zur-Welt-Sein ist.

Ich greife nach dem Glas Wasser, um selbst einen Schluck davon zu trinken, aber ich zeige auf das Glas, um eine andere Person auf das Vorhandensein von Trinkbarem aufmerksam zu machen. Im Zeigen gehen wir im Gegensatz zum Greifen über das unmittelbare und persönliche Bezogensein auf die mich umgebenden Gegenstände hinaus und verweisen auf das vermeintlich objektive Vorhandensein dieser Gegenstände für Andere. Diese scheinbare Objektivierung des Gegenstandes in der Geste des Zeigens ist somit eine wichtige Funktion für deren kommunikative Struktur. Das ist auch der Grund weshalb Tomasello (2009) im Zeigen den Ursprung der menschlichen Sprache begründet sieht.⁸ Schneider ist durch das Körperschema durchaus in der Welt *situiert*. Er empfindet seinen körperlichen Leib als den eigenen und fühlt sich durch ihn in der Welt und in der Situation verankert, die ihn mit seinen leiblich-körperlichen Möglichkeiten anspricht und der er auch zu entsprechen vermag.

⁸ In Kapitel 6 soll im Rahmen der Sprachentwicklung noch einmal genauer auf die Zeigegeste eingegangen werden.

Schneider ist also situiert, obwohl er sich der Position seines Leibes im objektiven Raum nicht bewusst ist. Er ist situiert, aber nicht positioniert.

Wir sehen an den Fallstudien *Waterman* und *Schneider*, welche Bedeutung das Körperschema für die motorische Dimension der Wahrnehmung, bzw. für unsere Wahrnehmung im Allgemeinen und für unser gesamtes Zur-Welt-Sein überhaupt hat. Über diese seltenen Fälle hinaus wäre an dieser Stelle noch auf bekanntere psychopathologische Phänomene wie das Phantomglied⁹ oder die Asomatognosie¹⁰ einzugehen. Aus rahmentechnischen Gründen muss hier aber auf eine genauere Einführung in die Phänomenologie dieser Störungen verzichtet werden. Nichtsdestotrotz konnte vor allem durch die Beschreibung des Verhaltens einer Person ohne Körperschema (Ian Waterman) gezeigt werden, welche Fertigkeiten, Gewohnheiten und Charakteristiken unseres Zur-Welt-Seins durch den Verlust des Körperschemas verloren gehen. Damit ist nicht nur belegt, dass es so etwas wie ein Körperschema gibt, sondern auch, dass es jene Funktion übernimmt, die wir dem Körperschema in den vorangegangenen Unterkapitel zugeschrieben haben.

4.4. Die motorische Dimension der Wahrnehmung – Ein Resümee

Fassen wir zusammen: In der Erörterung der motorischen Dimension der Wahrnehmung erwies sich die Vitalität und Dynamik – die Bewegung des Lebens selbst als Ursprung der Raumkonstitution. Als Lebewesen, so Plessner, verfügen wir über ein natürliches Zentrum, von dem aus wir uns auf unseren Umraum beziehen, wobei die Wahrnehmung dieses Umraumes erst durch die Bewegungserfahrung – durch das *sich einräumen* – gestiftet wird: Nicht weil wir Raum wahrnehmen, bewegen wir uns, sondern weil wir uns bewegen, nehmen wir Raum wahr. So entsteht ein expansiver, zentrifugal von unserem natürlichen Zentrum aus nach Außen hin ausgerichteter Raum. Dieser Umraum und der durch unseren Körper erfüllte

⁹ Unter dem Phantomglied ist ein objektiv betrachtet nicht vorhandenes Glied zu verstehen, das noch immer Teil des Körperschemas und damit Teil des eigenen leiblich-praktischen Entwerfens zur Welt hin ist.

¹⁰ Asomatognosie meint im Vergleich zum Fall Ian Waterman einen meist teilweisen Verlust der Fähigkeit zu erkennen, dass ein Teil des Körpers auch tatsächlich zum eigenen Körper gehört, sprich einer Desintegration eines Körperteils aus dem Körperschema. Vergleiche hierzu auch: Pinel (2007, S.32)

Leibraum sind durch unser Körperschema immer schon auf einander bezogen. Raum ist also ursprünglich nie leerer sondern immer schon durch unseren körperlichen Leib und durch unser Bewegungsvermögen erfüllter Raum. Nur aufgrund dieser Orientierungsleistung des Körperschemas innerhalb unseres körperlichen Leibes und innerhalb des Umraumes zeigen sich uns in der Wahrnehmung praktische Möglichkeiten im Umgang mit den Anforderungen der Situation bzw. im Umgang mit den Gegenständen in der Situation. Unter der motorischen Dimension der Wahrnehmung verstehe ich also jene Form von Wahrnehmung, die sich auf die eigene körperlich-leibliche Praxis bezieht, denn auch in Bezug auf Wahrnehmung bedeutet Praxis immer zugleich auch motorische Praxis da erst das motorische Bewegungsvermögen konstituiert, was als praktische Möglichkeit in der Situation wahrgenommen werden kann.

Diese praktische Form der Wahrnehmung, die ihr zugrundeliegende Praktognosie erwies sich als ursprüngliche Form des Zur-Welt-Seins. Wir sind ursprünglich nicht bloß kontemplativ Welt vernehmend, sondern wir sind immer schon in den körperlich-leiblichen und damit praktischen Umgang mit ihr verstrickt. Es bedarf also keiner mentalistischen Theorie darüber, wie es von der Wahrnehmung über die kognitive Verarbeitung zur Bewegung kommt. Es muss nicht erklärt werden, wie es von der Wahrnehmung einer Situation zur objektiven Erkenntnis einer Bedeutung und schließlich zur Bewegungsintention kommt. Kognitive Verarbeitung oder gar Erkenntnis findet hier nicht statt. Mit der Wahrnehmung sind wir immer schon und unmittelbar bei der Bewegung und zwar weil Wahrnehmung aufgrund ihrer motorischen Dimension immer schon Wahrnehmung von praktischen Bewegungsmöglichkeiten ist.

5. Die pathische Dimension der Wahrnehmung

„In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden“ (Heidegger, 2006, S.135). Heidegger erkennt in der Befindlichkeit ein fundamentales Existenzial unseres In-der-Welt-Seins. In den unterschiedlichen Arten des Befindens und Gestimmtseins sind wir mit der Welt, mit unserer Existenz, kurz mit der Faktizität unseres Daseins konfrontiert. Faktizität meint

dabei nicht unser schlichtes Vorhandensein. Es meint die persönliche Betroffenheit und gefühlte Tatsächlichkeit unserer Existenz. Faktizität wird erlebt und zwar als *gestimmtes Sichbefinden* und nicht als bloß *erkennendes Sich-vorfinden*. Wir erleben uns nicht als unbeteiligte Dritte oder als in der Umgebung bloß vorkommende Objekte. Wir erleben uns in unserem körperlich-leiblichen Bezug auf die Welt oder besser zur Welt. Wir existieren nur insofern wir uns auf die Welt hin beziehen und dieser Bezug ist es, was ständig in unserer Existenz sich ausspricht. „In der Gestimmtheit kommt ganz allgemein zum Ausdruck, dass der Mensch nie als neutraler Beobachter in der Welt steht, sondern in seinem ‚In-der-Welt-sein‘ immer in irgendeiner Art und Weise affektiv-stimmungsmäßig verfasst und ‚seinsverstrickt‘ ist“ (Wimmer, 2011, S.110f). Mit der Welt und Innerweltlichem verstrickt begegnen uns somit auch nicht nur neutrale Objekte und bloß Vorhandenes. Alles Seiende, worauf wir uns tagtäglich beziehen, alle Orte und Gegenden haben eine Bedeutung und einen Wert für uns, auch wenn deren Alltäglichkeit das oft verschleiert.

Ein Wald ist beispielsweise nicht nur eine Ansammlung von Bäumen. Ein Wald kann ein düsterer und abenteuerlicher Ort oder aber ein Ort der Erholung und der Ruhe sein. Meine Wohnung ist nicht nur Raum und Platz für Zeug. Sie ist in erster Linie mein Zuhause, welches Sicherheit, Wärme und Geborgenheit für mich bedeutet und entsprechenden Wert für mich besitzt. So verhält es sich aber nicht nur mit Orten und Gegenständen, sondern auch mit relationalen Angaben wie beispielsweise Richtungen und Umstandsbezeichnungen: *Vorne* liegt das Fortschrittliche, das Erwartete, das Kommende. *Hinten* das Zurückgebliebene, das Unsichere und Vergangene. *Oben* ist höher und demnach wichtiger als *unten*. *Rechts* ist ordentlich und so wie es sich gehört. *Tiefe* hat, was nicht oberflächlich, banal und seicht, sondern bedeutsam und gehaltvoll ist. *Hell*, *dunkel*, *klar*, *diffus*, *etc.* – all diese scheinbar neutralen Bezeichnungen haben für uns eine Wertigkeit und Bedeutung. Sie sind nicht als wertfreie Eigenschaften einer von uns unabhängigen Welt, sondern als Ausdruck unserer gelebten Beziehung mit dieser Welt und mit den in ihr sich befindenden Gegenständen zu verstehen.

Das Phänomen Wahrnehmung erschöpft sich somit nicht im physiologischen Registrieren von bloß Vorhandenem. Wahrnehmen heißt neben dem Erkennen von praktischen Bewegungsmöglichkeiten in einer Situation vor allem auch sich selbst in der Situation und die Beziehung zu dieser Situation und zu den Gegenständen wahrzunehmen. In der Befindlichkeit, so Heidegger, erschließt sich uns die Faktizität

unseres Daseins. In den unterschiedlichen Arten des Gestimmtseins erschließt sich uns der Grundzug unserer Existenz als Zur-Welt-Sein als ständiges Bezogensein auf Welt, als Beziehung zur Welt. Weil sich in der Befindlichkeit die Art und Weise unserer Beziehung zur Welt erschließt, handelt es sich dabei um ein ursprüngliches und nicht weiter zurückführbares Phänomen bzw. um eine eigenständige Dimension der Wahrnehmung, die pathische Dimension („pathisch“ vom griech. *pathos* = „Leiden(schaft)“ bzw. vom Verb *páschein* = „erdulden“, „erleiden“).

Wie aber wird diese Beziehung erlebt? Was unterscheidet Stimmungen von Atmosphären und Gefühle von Trieben? Was bedeutet Wert und Wertigkeit? Wie kann die Wahrnehmung, das Erleben und auch der Ausdruck von Stimmungen und Gefühlen beschrieben werden? Welche Rolle spielt dabei unser eigener körperlicher Leib? Diesen und ähnlichen Fragen soll im Kapitel zur pathischen Dimension der Wahrnehmung nachgegangen werden. Um einer besseren Orientierung wegen möchte ich zunächst mit einer Unterscheidung von Atmosphären, Stimmungen und Gefühlen beginnen um anschließend versuchen zu beschreiben, welche grundlegenden Strukturen und Dynamiken sich in deren Erlebnis zeigen.

5.1. Atmosphäre, Stimmung und Gefühl – Die unterschiedlichen Arten der Befindlichkeit

5.1.1. Atmosphären und Stimmungen

Atmosphären können feierlich, gehoben, ernst, traurig, düster und ängstlich sein – um nur ein paar Beispiele zu nennen. Atmosphären *liegen* nebelartig über einem Ort, einer Gegend oder einer bestimmten Situation. In eine Atmosphäre kann man *eintauchen* oder sie *einsaugen*. Diese Redensarten zeigen den um- und einhüllenden Charakter einer Atmosphäre an. Auch der Verweis auf die Geruchswahrnehmung in der Aussage: „Ich rieche, dass etwas in der Luft liegt“, oder: „dass etwas faul ist“, wenn beispielsweise Anspannung oder Misstrauen vernommen wird, ist als Hinweis für das luftähnliche, unsichtbare Umgebensein von einer Atmosphäre zu verstehen.

Eine Atmosphäre ist also etwas, das uns von Außen umgibt und in das wir eintreten können. Kerstin Andermann beschreibt Atmosphären als einen „[...] Raum ohne die üblichen Koordinaten und nicht wie der dreidimensionale Raum mit seiner Gliederung nach Lagen und Abständen. Es ist ein *flächenloser* Raum, der keinen fest

konturierten Ort besetzt, sondern sich konturlos in die Weite ergießt“ (Andermann, 2011, S.91). Eine Atmosphäre ist demnach räumlich und situativ, gleichzeitig aber auch ortlos und unbegrenzt. Sie ist nicht an bestimmten Gegenständen oder Personen festzumachen, gleichwohl Gegenstände und Personen manchmal eine gewisse Atmosphäre *ausstrahlen* können. Jedoch ist die Atmosphäre nicht *an* oder *in* diesen Gegenständen und Personen. Sie ist kein subjektiver Zustand oder gar eine nach außen gerichtete Projektion. Die Dynamik ihrer Wirkung ist vielmehr von Außen nach Innen. Man sagt: „An diesem Ort *herrscht* eine bestimmte Atmosphäre.“ Die Atmosphäre tritt hier also als eine Art äußere Instanz auf, die uns nicht nur *durchstimmt*, sondern zu einem gewissen Teil auch *bestimmt*.

Gleichzeitig ist sie aber auch fragil und zerbrechlich insofern schon eine einzige Person einer großen Gemeinschaft *eine Atmosphäre zerstören* kann. Eine solche Zerstörung der Atmosphäre findet zumeist dann statt, wenn eine Person sich einer Atmosphäre gegenüber ignorant oder unachtsam verhält oder sie gar nicht erst wahrnimmt. Eine Atmosphäre scheint somit nichts zu sein, was sich unserer Wahrnehmung in jedem Fall und unbedingt aufdrängt. Deren Wahrnehmung bedingt vielmehr eine Offenheit gegenüber atmosphärischen Geschehens, eine Offenheit und Bereitschaft, sich von Atmosphären durchströmen und durchstimmen zu lassen. Es erfordert, dass man sich auf sie *einstimmt* oder schon entsprechend eingestimmt ist. Atmosphären und Stimmungen scheinen also auf gewisse Weise miteinander in Beziehung zu stehen. Befassen wir uns deshalb zunächst mit dem Phänomen der Stimmung um dann das Verhältnis von Atmosphäre und Stimmung genauer beschreiben und die Dynamik ihrer ineinander verwobenen Wirkungsweise besser verstehen zu können.

Im Gegensatz zur Atmosphäre handelt es sich bei der Stimmung nicht um etwas, das uns von Außen her ergreift, sondern um etwas, das uns von Innen her *erfüllt*. Man *ist in* einer Stimmung. Das bedeutet nicht, dass wir, völlig umgeben von einer Stimmung, uns in ihrer Mitte *vorfinden*, sondern dass wir uns in ihr *befinden*, dass wir selbst so oder so gestimmt sind. Genau genommen ist die Stimmung somit gar nicht erst „etwas, das (...)“. Sie ist nicht gegenständlich und auch nicht auf einen Gegenstand gerichtet. Stimmung ist ungerichteter Zustand. Stimmung ist, wie es uns geht, wie uns ist, *wie wir zur Welt sind*. Dementsprechend erschließt sich uns über die Stimmung das *Wie* unseres Zur-Welt-Seins. Betrachten wir das am Beispiel der Langeweile:

In der Stimmung der Langeweile haben wir zu nichts Lust. Wir sind gänzlich lustlos. Nichts sagt uns zu. Nichts spricht uns an. Nichts freut oder betrübt uns. Alles präsentiert sich für uns in gähnender Leere. In entsprechender Weise beschreibt Otto Friedrich Bollnow die Langeweile, wie sie „[...] als eine quälende Gleichgültigkeit den Menschen durchzieht und alle Anteilnahme an den Menschen und den Dingen erstarren läßt, so daß der Mensch wie abgestorben erscheint“ (Bollnow, 2009, S.33). Seinsverstrickt und in ständigem Bezug zur Welt existierend lösen sich in der Langeweile diese Verstrickungen und Beziehungen und alles was bleibt ist die Konfrontation mit sich selbst, die Konfrontation mit der eigenen Existenz, mit dem eigenen schlichten *Da-sein* und *zu sein haben*. In der Langeweile greift unser Weltbezug ins Leere. Nichts von dem, was uns umgibt, findet unser *Inter-esse*, unser „*dabei sein*“. Unser stetes Bezugnehmen auf Welt und Innerweltliches wird *bezugslos* und gerade weil sich unsere Existenz als Zur-Welt-Sein, als ständiges Bezogensein artikuliert, wird die in der Langeweile sich ausbreitende Gleichgültigkeit allem Seienden gegenüber als quälend erlebt. Man wird konfrontiert mit der Leere dieser Bezugslosigkeit, der Nichtigkeit der eigenen Existenz, die ohne gelebtes „*sich beziehen auf*“ eben nichts ist.

„Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen“, schreibt Heidegger (2006, S.12). Existenz bedeutet zu existieren, seine Existenz zu vollziehen bzw. sich auf die Welt zu beziehen. Im Wesen der Existenz verbirgt sich also eine zeitliche Struktur, die sich durch den Vollzug der Existenz im Zur-Welt-Sein aufspannt und die gerade in der Bezugslosigkeit der Langeweile aufbricht. In der Langeweile, so Fuchs (2000a), verliert die Zeit ihre Dauer, weil der Gelingweilte nicht mehr auf etwas aus ist; weil das „*noch nicht*“, das „*gleich*“, das „*sofort*“ und das „*bald*“ der gelebten Gegenwart ausbleibt. Die Zeit verliert ihren Handlungscharakter. Sie dehnt und erstreckt sich nicht mehr über die Gegenwart hinaus auf Protention und Retention, auf gleich Eintretendes und gerade Vergangenes. „Es entsteht ein mechanischer Ablauf von einzelnen Zeit-Momenten, die sich zu keiner erfüllten Gegenwart mehr gestalten, eine Zeit leerer, monotoner Repetition“ (Fuchs, 2000a, S.216). Diese bezugslose Gegenwart wirkt endlos und der Gelingweilte versucht irgendwie die Zeit zu *vertreiben*, sie *herum-* oder gar *totzuschlagen*. Er versucht sich durch kleine Beschäftigungen abzulenken, sich zu zerstreuen, nur um nicht mit dieser inneren Leere konfrontiert zu werden. Blaise Pascal schreibt: „Nichts ist dem Menschen unerträglicher als völlige Untätigkeit, als

ohne Leidenschaften, ohne Geschäfte, ohne Zerstreuungen, ohne Aufgabe zu sein. Dann spürt er seine Nichtigkeit, seine Verlassenheit, sein Ungenügen, seine Abhängigkeit, seine Unmacht, seine Leere“ (zit. nach Dandyk, A., 2002, S.37).

Wir sagten in der Stimmung erschließt sich das Wie unseres Zur-Welt-Seins. Wie also erschließt sich unser Zur-Welt-Sein in der Langeweile? Von der Langeweile durchstimmt greifen wir in der Welt halt- und bezugslos ins Leere. Auf uns zurückverwiesen und mit der eigenen Existenz konfrontiert, erschließt sich uns die zeitliche Struktur unserer Existenz bzw. unseres Existierens. Es erschließt sich uns in voller Blöße das sich zeitigende Dasein in seinem leeren und simplen *Da, Jetzt, Hier*, welches es auszuhalten gilt bzw. wovon wir uns im Alltag zumeist durch Beschäftigungen und Zerstreuungen abzulenken versuchen. Die Langeweile führt uns vor unser Innerstes, vor unsere innerste Leere und vor die erst in dieser Leere qualvoll erlebte Zeitlichkeit des Daseins. Außerdem zeigt sich gerade in der Bezugslosigkeit der Langeweile im Unterschied zur geschäftigen Zerstreuung des Alltags die Struktur unserer Existenz als ständiges *Bezogen-Sein*, als In-, und Zur-Welt-Sein.¹¹

Abgesehen von der Langeweile können wir im Alltag beispielsweise von Stimmungen wie Heiterkeit, Traurigkeit, Angst, Euphorie oder Schwermut erfasst werden und je nach Stimmung verändert sich die Welt um uns herum. Die Veränderung der eigenen Stimmung wird also zumeist nicht auf direktem Weg körperlich-leiblich gespürt oder empfunden. Eine solche Veränderung erschließt sich vielmehr erst indirekt an der Veränderung der wahrgenommenen Welt selbst, wobei Welt wie zu Beginn dieser Arbeit als Horizont und Bedeutungsganzheit von allem Seienden zu verstehen ist und somit immer rückgebunden bleibt an unsere Existenz, im Sinne des In- und Zur-Welt-Seins. Der Gelangweilte findet sich in einer matten, gleichgültigen Welt, in der nichts für ihn von Interesse zu sein scheint. Der Heitere begegnet einer sorglosen, behaglichen Welt, in der alles mit Leichtigkeit von der Hand geht und hinter jeder Tür ein Abenteuer lockt.

Stimmungen beeinflussen unser Zur-Welt-Sein indem sie verändern wie wir die Umgebung um uns herum wahrnehmen und wie wir mit ihr interagieren. Obwohl Stimmungen uns also von Innen her erfüllen werden sie zunächst nicht als Innerlichkeit erlebt. Sie äußern sich in unserem Weltbezug, bzw. in unserer

¹¹ Zur ausführlichen phänomenologischen Analyse der Langeweile siehe auch Heidegger (2004): *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Kap. 4&5

Wahrnehmung von Innerweltlichem. Wahrnehmung, so hieß es bereits in der Einführung, ist nie nur passives Registrieren. Wahrnehmung meint immer auch das Wahrnehmen von Möglichkeiten in der Situation. Wenn uns also beispielsweise in der Langeweile nichts anspricht, so weil wir selbst in den unterschiedlichen Interaktionen mit den Personen und Dingen in unserer Umgebung die Möglichkeit der Begeisterung, des Interesses und der freudigen Anteilnahme nicht erkennen. Unsere Stimmung wird also nicht direkt empfunden. Sie zeigt sich mir nur indirekt in der Wahrnehmung der Umgebung und ist der eigenen Erfahrung somit nur auf reflexivem Weg zugänglich.

Kehren wir nach diesen Bemerkungen zur Stimmung und zum Gestimmtsein nun wieder zur Frage zurück, wie das Verhältnis von Atmosphären und Stimmungen zueinander zu verstehen ist. Während Atmosphären uns umgeben und von Außen auf uns einwirken, erfüllen uns Stimmungen von Innen her und finden Ausdruck in Wahrnehmung und Verhalten. Entsprechend dem im Kapitel zur motorischen Dimension der Wahrnehmung eingeführten Richtungsraum wirken Atmosphären in der Dynamik ihres Verlaufes also *zentripetal* und Stimmungen *zentrifugal*. Nur aufgrund dieser entgegengesetzten Verlaufsdyamik sind die von Fuchs (2000a, S.228) als *atmosphärische Dissonanz* und *Konsonanz* bezeichneten Phänomene möglich: „Die zentripetale Atmosphäre wirkt [bei atmosphärischer Dissonanz] abstoßend, weil sie der eigenen, zentrifugal ausströmenden Gestimmtheit nicht entspricht. Umgekehrt kann die *Konsonanz* von Gefühl und Atmosphäre als bergend und wohltuend erfahren werden; der Trauernde wird eher eine melancholische Umgebung aufsuchen, weil sie seinem lastenden Kummer Weite gibt[...].“ Atmosphären und Stimmungen können somit übereinstimmen und harmonisieren oder aber einander widersprechen und zu Spannungen führen. Darüberhinaus können Stimmungen auch blind machen für bestimmte Atmosphären. Wer von tiefer Trauer durchstimmt ist, wird mit der heiteren und ausgelassenen Atmosphäre eines Festes nichts anzufangen wissen oder sie gar als falsch und störend *in seiner Welt* empfinden. Da es sich sowohl bei Atmosphären als auch bei Stimmungen um Arten der Befindlichkeit handelt, können sie auch wechselseitig Einfluss aufeinander haben. Die antriebslose und lethargische Stimmung, die beispielsweise von einem depressiven Patienten ausgestrahlt wird, kann sich über eine ganze Gruppe ausbreiten und so eine Atmosphäre allgemeiner Niedergeschlagenheit erzeugen. Genauso kann man sich

aber auch von einer Atmosphäre anstecken oder überstimmen lassen. Beispielsweise wenn man eben noch unbekümmert und sorglos in eine Kirche eintritt und dann von einer Atmosphäre voll drückender Schwere und andächtiger Demut ergriffen wird, welche sich augenblicklich auf die Stimmung niederschlägt. Stimmungen und Atmosphären stehen also in direktem Bezug zueinander und können einander auch wechselseitig beeinflussen. Wie verhält es sich aber mit Gefühlen, der dritten Art von Befindlichkeiten?

5.1.2. Gefühle

Im Vergleich zu Atmosphären und Stimmungen sind Gefühle wohl die am meisten untersuchten Phänomene auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Psychologie. Die Emotionspsychologie als Teilgebiet der Allgemeinen Psychologie beschäftigt sich speziell mit der Erforschung dieses Bereichs des menschlichen Erlebens. Sie unterscheidet Gefühle von den naheverwandten Stimmungen hauptsächlich durch die Merkmale *Dauer* und *Intensität*. So sind Gefühle oder *Emotionen* im Vergleich zu Stimmungen von kürzerer Dauer aber höherer Intensität. Als Hauptsitz der Gefühle wird von der Biologischen Psychologie ein phylogenetisch relativ altes Areal im Gehirn, das limbische System bestimmt.

Gefühlen werden von Seiten der Emotionspsychologie außerdem verschiedene Funktionen zugewiesen. Untersuchungen zum Gefühlsausdruck konzentrieren sich zum Beispiel auf deren kommunikative Funktion. Ekman (1992) entdeckte in einer interkulturellen Studie, dass bestimmte Gefühle über verschiedene Kulturen hinweg von einem Großteil der zu dem jeweiligen Gesichtsausdruck befragten Personen wiedererkannt werden. Diese Gefühle bezeichnet Ekman als *Grundgefühle* oder *Basisemotionen* und identifizierte in mehreren Untersuchungen ganz bestimmte transkulturelle Merkmale in deren Ausdruck. Zu diesen Grundgefühlen zählt er: Freude, Wut, Trauer, Furcht, Ekel und Überraschung. Je nach wissenschaftlicher Positionierung werden zwischen ca. fünf und zehn Grundgefühlen unterschieden.

Aus evolutionspsychologischer Sicht wird neben der kommunikativen Funktion der Gefühle auch auf deren überlebensnotwendige Funktion der Verhaltenssteuerung hingewiesen. So motivieren Gefühle je nach Ausprägung zu annähernden oder vermeidenden, zu aggressiven oder defensiven Verhaltensweisen. Als Beispiel hierzu

wird oft das Gefühl *Furcht* genannt. Furcht oder wahrgenommene Bedrohung löst in der entsprechend furchterregenden Situation ganz bestimmte Schutz- und/oder Fluchtreaktionen aus, welche für das eigene Überleben von großem Nutzen sein können. Darüber hinaus sind diese furchtspezifischen Verhaltensweisen nicht nur beim Menschen sondern auch bei anderen Lebewesen erkennbar und somit ein Indiz für die vitale Bedeutsamkeit des Furchtgefühls (Cosmides & Tooby, 2000).

Die Untersuchung von Gefühlen ist für die empirisch-wissenschaftliche Psychologie aber nicht nur deshalb interessant, weil Gefühle objektiv beobachtbare Verhaltensweisen auslösen, sondern auch weil Gefühle mit gewissen messbaren physiologischen Reaktionen einhergehen. So postuliert die Emotionstheorie von James (1884) und Lange (1887), dass gerade die Wahrnehmung der autonomen und somatischen Reaktionen an und in unserem Körper Gefühle auslöst und nicht etwa, wie bis dato vermutet, dass empfundene Gefühle entsprechend autonome und somatische Reaktionen auslösen. Der Zwei-Faktoren-Theorie von Schachter (1964) gemäß würde sogar erst eine kognitive Bewertung der Situation und des Kontextes die gefühlsmäßige Interpretation der jeweiligen autonomen und somatischen Reaktion zulassen. Also erst die kognitive analytisch-kausale Rückführung der eigenen physiologischen Reaktion auf einen bestimmten Umstand der Situation bestimmt die Art des erlebten Gefühls. Natürlich sind beide Theorien veraltet und entsprechend überholt. Entscheidend ist aber, dass auch moderne biopsychologische Ansätze zur Erklärung des emotionalen Erlebens physiologische, kognitive und verhaltensspezifische Komponenten miteinbeziehen und als Ursache dieses Erlebens ein Ereignis oder ein Objekt außerhalb des Organismus bestimmen.

So viel zur empirisch-wissenschaftlichen Zugangsweise der Emotionspsychologie. Wenden wir uns nun aber der phänomenologischen Betrachtung zu um anschließend vergleichen zu können, inwiefern sich die Erkenntnisse dieser Betrachtungsweise von denen der empirischen Emotionspsychologie unterscheiden.

Wenn wir versuchen Gefühle analog zu den zentrifugal wirkenden Atmosphären und den zentripetal wirkenden Stimmungen im Richtungsraum zu verorten, so deuten die Redeweisen, dass man von einem Gefühl überwältigt, ergriffen oder betroffen sein kann, darauf hin, dass es sich eher um eine passive, *pathisch-erleidende* und somit zentrifugale Form des Gefühlserlebens handelt. Die Art und Weise des Gefühlsausdrucks, vor allem die Heftigkeit des Ausdrucks wie zum Beispiel das herzhafte Lachen bei empfundener Freude oder das schluchzende Weinen bei erlebter

Traurigkeit weisen aber eher auf eine zentripetale Wirkrichtung hin, der entlang das Gefühl nach leiblichem Ausdruck sucht und atmosphärisch in die Umgebung ausstrahlt. Auch innerhalb der Neuen Phänomenologie wird die Dynamik und der Strukturverlauf des Gefühlserlebnisses unterschiedlich beschrieben. „Gefühle sind räumlich aber ortlos, ergossene Atmosphären“, schreibt Schmitz (2007, S.23) und betont damit die Ähnlichkeit zur atmosphärischen Wirkungsweise. Fuchs (2000a) hingegen versteht das Gefühl als eine Art Gegenstandsbeziehung. Gefühle umgeben uns nicht. Sie liegen nicht nebelartig über einem Ort oder einer Gegend, wo sie hier und da wahrgenommen werden können. Vielmehr empfinden wir Gefühle als etwas Persönliches, das uns antreibt, das ausgedrückt und ausgelebt werden will. Fuchs (2000a) betont aber auch, dass ein Gefühl im Vergleich zur Stimmung nicht bloß isolierter und ungerichteter Zustand ist, der unser Zur-Welt-Sein immer schon bestimmt und durchstimmt. Ein Gefühl wird vielmehr im Moment und in der Situation erlebt. Es ergreift uns plötzlich und schlagartig.

Fuchs (2000a) zufolge sind Gefühle Ausdruck einer gelebten Beziehung mit Personen und Gegenständen. Ähnlich formuliert es auch der Philosoph und Phänomenologe Demmerling (2011, S.52): „Wenn man Gefühle nicht als individuelle Seelenzustände, sondern als Weisen des Zur-Welt-seins begreift, müssen sie als relationale Phänomene begriffen werden, zu denen jemand gehört, der in der Welt ist und der Beziehungen zur Welt pflegt.“ Es ist die *Furcht vor* dem Abgrund, die *Freude an* dem neuen Geschenk, die *Trauer über* den bitteren Verlust. Furcht, Freude, Trauer, Wut, Ekel, Überraschung, - all diese Gefühle bestehen nicht für sich, sondern entstehen erst in der gelebten Beziehung zur Welt oder richtiger: in der situativ gelebten Beziehung zu innerweltlich Seiendem. Das Gefühl selbst bedingt sein *wovor*, *woran*, *woüber* etc. um überhaupt erst erlebt zu werden.

In Übereinstimmung mit Fuchs und Demmerling bestimmen wir Gefühle somit als relationale Phänomene, was zugleich auch die Erklärung dafür darstellt, weshalb sie nicht im Vorhinein schon einer bestimmten Wirkrichtung zugeordnet werden können. Je nach Gefühl, je nach Situation, je nach Gegenstandsbeziehung stellt sich das Erleben anders dar. So lässt mich die Furcht vor einer großen Gefahr ganz klein werden, sie lässt mich erstarren oder zusammenkauern und bewirkt, dass ich mich zurückziehe und Schutz suche. In der Freude über einen unerwarteten Erfolg hingegen erlebe ich mich überschwänglich, ungehemmt und zügellos. *Ich bin außer mir, gehe über* oder *strahle vor Freude*. *Ich möchte die ganze Welt umarmen*. Es zeigt

sich also bereits an diesen kurzen Beschreibungen von Furcht und Freude, dass jedes Gefühl seine eigene Wirkrichtung hat, welche sich auch im leiblichen Ausdrucksgeschehen und im jeweiligen Verhalten widerspiegelt. Versuchen wir nun am Beispiel des Schamgefühls die Struktur und die Dynamik des Gefühlserlebnisses etwas genauer zu betrachten:

Ich schäme mich vor dir. Eine Analyse des sprachlichen Ausdrucks dieses Gefühlserlebnisses zeigt bereits, dass sich Scham als „*Scham vor ...*“ nicht nur auf eine äußere Instanz bezieht, *vor* der man sich schämt sondern vor allem auch auf *mich* selbst. Das Reflexivpronomen betont, dass ich nicht nur Subjekt sondern auch Gegenstand des Schamgefühls bin: *Ich schäme mich* vor dir. Darauf macht auch Fuchs (2000a, S.225) aufmerksam wenn er schreibt: „Wie beim Tasten (‚Fühlen‘) Empfinden und Selbstempfinden ineinsfallen, so ist das Gefühl als Gegenstandsbeziehung zugleich ein Selbstverhältnis, also Fühlen und Sich-Fühlen in einem (*sich* fürchten, *sich* schämen, *sich* freuen ...).“ Die oft gestellte Frage „Wofür schämst du dich?“ mag also in ihrer Funktion zwar auf das Geständnis einer bestimmten Handlung abzielen. Der Gegenstand des Schamgefühls ist aber nicht die Handlung sondern der Akteur der Handlung. Anders (2010, S.70) schreibt: „Aber auch der Täter schämt sich letztlich nicht seiner Tat, sondern ‚derjenige welcher‘ zu *sein*; mit demjenigen, der die Tat getan hat, identisch zu *sein*, kurz: eines *Seins*.“ Das eigene So-Sein ist also Gegenstand des Schamgefühls. Deshalb erkennt Anders im Schamgefühl eine Art Identifizierungsstörung. Man schämt sich, weil man in den Augen des Anderen mit etwas identifiziert wird, *das man ist aber nicht sein soll* bzw. *ex negativo* und damit vermutlich richtiger formuliert schämt man sich dafür, in seinem So-Sein gerade *nicht zu sein, was man sein soll*. Was ja in der Scham auf schmerzlichste Art und Weise erlebt wird, ist gerade dieses *nicht* des eigenen So-Seins, dieses eigene Unvermögen bestimmten normativen Ansprüchen zu entsprechen. Im „*sich schämen vor ...*“ ist das von Fuchs (2000a) angesprochene Selbstverhältnis also ein gestörtes Verhältnis zu einem normativen Selbst, dem man nicht entsprechen kann.

„Im Blick des Anderen erfahre ich den Anderen als Freiheit, die mich zum Objekt macht.“ So lautet der viel zitierte Satz von Jean-Paul Sartre (1993, S.457). In die Schamsituation übersetzt werde ich im Blick des Anderen zum Objekt des Unvermögens. Der Blick des Anderen lässt mein leibliches Zur-Welt-Sein erstarren und fixiert mich auf ein körperliches und gegenständliches Sein, welches der Norm

nicht entspricht. So schreibt auch Erikson (1999, S. 243ff): „Der Schamerfüllte möchte [...] die Welt zwingen, ihn nicht anzusehen [...]. Er würde am liebsten die Augen aller anderen zerstören. Statt dessen muss er seine eigene Unsichtbarkeit wünschen.“ Sich zu schämen setzt also voraus, sich in seinem Sein, sich als Gegenstand und als Körper schon auffällig geworden zu sein. Man denke beispielsweise nur daran, wie oft gerade ein körperlicher Makel Ursache des Schamgefühls ist. Sich zu schämen bedeutet: nicht mehr bloß leiblich zur Welt zu sein sondern sich selbst als Teil dieser Welt – und zwar als unpassender Teil – erkannt zu haben. Es bedarf somit einer reflexiven Bezugnahme auf sich selbst, um Scham empfinden zu können – eine Fähigkeit, die Kinder erst im Alter von 18 - 24 Monaten erlernen (Berk, 2005, S.239).

Deshalb zeigt sich gerade in jenem Alter, in dem Kinder beginnen sich als eigenständige Person zu erkennen, das Primat des Schamgefühls. Anders (2010, S.74) beschreibt diese ontogenetischen Anfänge der Scham sehr treffend wenn er schreibt: „Im Augenblicke, da der Fremde das Kind anspricht, wird die Drohung wirklich. Obwohl noch ein ‚Es‘ sieht es sich als ‚Ich‘ herausgefordert; und da es dieser Aufforderung nicht gewachsen ist, furchtbar überfordert. [...] Überwältigt von der Angst, als Ich, ja als Ich ‚coram‘ auftreten zu müssen, kennt es nur den einen Wunsch, zu versinken und unsichtbar zu werden.“

Zuvor also noch versunken im Spiel, unsichtbar und *eins mit seiner Welt*, fühlt sich das Kind durch den Anspruch des Fremden ertappt. Es wird mit diesem Anspruch auf sich selbst zurück geworfen und zwar auf das eigene körperliche Selbst, welches dem Kind in seinen ersten kognitiv-reflexiven Bezügen zwar bereits auffällig geworden ist, womit sich das Kind aber noch nicht identifizieren kann. Plötzlich steht es nicht mehr in untrennbarer Beziehung zur Welt, sondern sieht sich ihr gegenüber gestellt als abtrennbarer Teil davon. Es sehnt sich zurück nach der Unsichtbarkeit und der reinen ursprungslosen Bezugnahme zur Welt. Es möchte *im Boden versinken* und sich im Schoß der daneben stehenden Mutter verstecken. Diese tritt nun aber ebenfalls als Anklagende auf und möchte es dazu ermuntern etwas zu sagen, gar den eigenen Namen zu nennen, *Ich* zu werden, Person zu sein. Die Blicke des Fremden und der Mutter richten sich wie im Brennpunkt einer Lupe auf *die Person* des Kindes, auf das Persönlichste seines Körpers – dessen Gesicht, das unter diesen Blicken schlagartig rot zu werden und zu glühen beginnt bis endlich die Mutter das Leiden des Kindes

spürt und das Gespräch an sich reißt, um das Kind vor dem anklagenden Blick des Fremden zu befreien.

In der Entwicklung des kindlichen Schamgefühls zeigt sich also gerade der Übergang vom ursprünglich unbefangenen leiblichen Zur-Welt-Sein zur Übernahme einer reflexiv-körperlichen Identität. Der Grund dafür, dass sich in einem Gefühl diese *Selbstentwicklung* darzustellen vermag, liegt darin, dass im Gefühl als relationalem Phänomen einer Gegenstandsbeziehung immer auch ein bestimmtes *Selbstverhältnis* ausgedrückt wird. Weiters zeigt diese Analyse des Schamgefühls, wie eng leiblich-körperliches Spüren, Gefühlsausdruck und entsprechendes Gefühlsverhalten zusammen gehören, worauf wir ja auch schon von Seiten der Emotionspsychologie hingewiesen wurden. Selbst eine kognitive Komponente als Voraussetzung des reflexiven Selbstbezugs hat sich uns in dieser Analyse erschlossen.

Es drängt sich an dieser Stelle allerdings die Frage auf, ob ein kognitiv-reflexiver Selbstbezug im Allgemeinen als Voraussetzung der Gefühlsempfindung angesehen werden muss? Nun zeigt sich, dass bereits Säuglinge im Alter von sechs bis zehn Wochen dazu in der Lage sind, auf ein freundliches Gesicht einer anderen Person mit einem Lächeln zu reagieren (Sroufe & Waters, 1976). Während ein Kind also erst zwischen dem 6. und 18. Monat das Spiegelstadium durchläuft – jenes Stadium, das im Allgemeinen den Beginn der Individuation und Selbstentwicklung kennzeichnet (vgl. Ermann, 2009) – ist es bereits im Alter von knapp zwei Monaten dazu fähig, den Gesichtsausdruck eines Gegenübers mit einer entsprechenden emotionalen Reaktion, mit einer entsprechenden Gefühlsempfindung zu erwidern. Diese Befunde sprechen wohl dagegen, einen reflexiven Selbstbezug als Voraussetzung der Gefühlsempfindung anzunehmen.

Wie ist dann aber das nun mehrfach angesprochene Selbstverhältnis im Rahmen des Gefühlserlebens zu verstehen? Fuchs beschreibt das Gefühl als Gegenstandsbeziehung und verweist dabei auf die Analogie zum Tasterlebnis, bei dem die tastende Hand und der betastete Gegenstand im Erleben zusammenfallen und einander gegenseitig bedingen. In diesem Sinn kann auch beim Gefühlserleben der Gegenstand des Gefühls und die körperliche Empfindung des Gefühls nicht voneinander getrennt werden. Es sind beides Momente desselben ganzheitlichen Geschehens. Selbstverhältnis oder Selbstbezug meint in diesem Zusammenhang also nur, sich wie beim Tasten nicht nur auf den Gegenstand des Gefühls sondern in eins damit auch auf den eigenen Körper und das eigene körperliche Empfinden zu

beziehen. Vielleicht haben es auch James (1884) und Lange (1887) gerade auf diesen Aspekt des Gefühlserlebens abgesehen, wenn sie behaupten, dass wir nur aufgrund körperlicher Reaktionen Gefühle empfinden und eben nicht aufgrund bestimmter Gefühle körperlich darauf reagieren. Wie genau allerdings die Rolle des körperlichen Leibes bei der Gefühlswahrnehmung aus phänomenologischer Sicht zu verstehen ist, soll im nächsten Kapitel thematisiert werden.¹²

Zuvor gilt es aber noch zu klären, was Gefühle denn von Trieben unterscheidet, denn auch Triebe drängen nach Ausdruck und lösen bei uns gewisse Verhaltensweisen aus. Im Unterschied zu Trieben besteht beim Gefühl als einem relationalen Phänomen allerdings ein eindeutiger Gegenstandsbezug. Triebe motivieren uns zwar zu einem gewissen Verhalten, doch sie sind nicht wie Gefühle auf einen spezifischen Gegenstand ausgerichtet. Triebe haben nur die Befriedigung eines Bedürfnisses zum Ziel. Getrieben von Hunger oder sexueller Lust ist der Gegenstand der Befriedigung dabei meist austauschbar. Gefühle wie beispielsweise Liebe oder Trauer sind hingegen auf einen ganz bestimmten Gegenstand bzw. auf eine ganz bestimmte Person gerichtet und motivieren auch nur zu einem entsprechenden Verhalten dem Gegenstand oder der Person gegenüber: „Die Freude enthält ihren Gegenstand von Anfang an in sich, der Hunger aber sucht ihn“ (Fuchs, 2000a, S.224).

Atmosphären, Stimmungen und Gefühle erweisen sich somit durchaus als unterschiedliche Arten des Befindens. Sie unterscheiden sich in ihrer Wirkrichtung, ihrer Intensität, ihrer Dauer und in ihrer Relation zu innerweltlichen Gegenständen. In der Situation, in der wir meist zur gleichen Zeit von einer Atmosphäre umgeben, von Gefühlen ergriffen und auf gewisse Weise gestimmt sind, erscheint es aber schwierig bis unmöglich, unser ganzheitliches Erleben in unterschiedliche Empfindungsmomente aufzuschlüsseln und entsprechend auf die einzelnen Anteile zurückzuführen. Es wurde bereits gezeigt, dass Atmosphären und Stimmungen in wechselseitigem Einfluss zueinander stehen. Dasselbe gilt auch für Gefühle. Ein Gefühl der Freude empfindet man eher in einer heiteren als in einer bedrückenden

¹² Damit soll nun aber nicht ausgeschlossen werden, dass Kognitionen einen Einfluss auf das Gefühlsleben haben können. Am Beispiel der Scham wurde bereits eindrücklich gezeigt, dass dieses spezifische Gefühl erst aufgrund der Entwicklung der Fähigkeit, sich reflexiv auf die eigene Person zu beziehen, entstehen kann. Auch für Lewis (1992) gehört Scham neben Gefühlen wie Stolz, Schuld und Neid zu einer Gruppe von Gefühlen, die der Fähigkeit zur Selbst-Reflexion bedürfen, welche Kinder seiner Ansicht nach in der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres entwickeln.

Atmosphäre und eher in euphorischer als in trauriger Stimmung. Gleichwohl vermag die Freude über einen bestimmten Moment oder über einen bestimmten Vorfall die eigene traurige Stimmung, wenn nicht sogar die ganze bedrückende Atmosphäre zu verändern. Atmosphären, Stimmungen und Gefühle sind unterschiedliche Phänomene derselben pathischen Dimension der Wahrnehmung. Es sind unterschiedliche Phänomene, die aber innerhalb desselben Mediums unseres körperlichen Leibes erlebt werden und somit – wenn auch in Richtung, Intensität, Gehalt und Dauer unterschiedlich – verbindet sie dennoch die gemeinsame Art und Weise ihrer körperlich-leiblichen Wahrnehmung. Fragen wir deshalb als nächstes nach der Rolle unseres körperlichen Leibes im Rahmen der pathischen Wahrnehmung.

5.2. Ausdruck und Resonanz – Die Rolle des körperlichen Leibes

Da Gefühle im Vergleich zu Stimmungen und Atmosphären am intensivsten erlebt werden, scheint es plausibel zu sein die Rolle unseres körperlichen Leibes im Erleben von Befindlichkeiten zuerst am Beispiel der Gefühle zu diskutieren. Im Anschluss daran sollen dann Vergleiche und Unterschiede in Bezug auf Atmosphären und Stimmungen dargestellt werden.

Zunächst und zumeist erleben wir Gefühle in der Beziehung zu einer anderen Person. Demmerling (2011) geht sogar soweit, dass er Gefühle nicht einfach nur als relationale, sondern wesentlich als intersubjektive, zwischenmenschliche Phänomene versteht. Ohne dieses Verständnis von Gefühlen nun gleich übernehmen zu wollen, kann es dennoch sinnvoll sein, diesem Verweis auf das zwischenmenschliche Miteinander zu folgen, um daran vielleicht zu erkennen, wie Gefühle wahrgenommen und erlebt werden und natürlich welche Rolle unser körperlicher Leib dabei spielt. Im zwischenmenschlichen Geschehen nehmen wir Gefühle nicht nur an uns selbst, sondern auch an anderen Personen wahr.

Auf der einen Seite erleben wir beispielsweise an uns selbst, wie wir ergriffen und betroffen von einem Gefühl den körperlich-leiblichen Ausdruck dieses Gefühls kaum unterbinden können. Wir erleben leibhaftig, wie ein leibliches Inneres danach drängt, körperlich ausgedrückt zu werden. Diesen Drang verspüren wir vor allem dann, wenn wir versuchen unser körperliches Ausdrucksverhalten bewusst zu kontrollieren. Abgesehen von dieser Art von *Gefühlsdrang* erleben wir aber auch konkret, wie sich

unsere Mimik verzieht, wie sich unsere Körperhaltung verändert und wie körperliche Reaktionen wie Anspannung, Lachen, Hitzeempfinden, etc. unser Gefühlserlebnis begleiten.

Auf der anderen Seite können wir am Anderen genau dieses körperliche Ausdrucksverhalten sinnlich wahrnehmen. Dabei muss Wahrnehmung auch hier ganzheitlich verstanden werden. Wir orientieren uns nicht an bestimmten Details oder am Vorhandensein bestimmter körperlicher Ausdrucksmerkmale, sondern am ganzheitlichen Strukturverlauf und an der Bewegungsgestalt des jeweiligen Ausdrucks unseres Gegenübers. Klages schreibt dazu in seiner „*Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*“ (1950, S.148, 157): „jede ausdrückende Körperbewegung verwirklicht das Antriebserlebnis des in ihr ausgedrückten Gefühls“ und weiter: „der Ausdruck verwirklicht nach Stärke, Dauer und Richtungsfolge die Gestalt einer seelischen Regung.“ Dementsprechend muss sowohl das Gefühl als auch dessen Verwirklichung im Ausdruck als ganzheitliche Gestalt betrachtet werden. Abgesehen davon sind Gefühlsempfindung und Gefühlsausdruck Klages zufolge nicht als zwei prinzipiell unterschiedliche, nur kausal miteinander verbundene Phänomene zu betrachten. Die *Gefühlsgestalt* wird nach Stärke, Dauer und Richtungsfolge in der *Ausdrucksgestalt* verwirklicht. Es stellt sich demnach nicht die Frage, inwiefern Gefühl und Ausdruck zusammengehören, sondern eher inwiefern Gefühl und Ausdruck überhaupt getrennt voneinander beschrieben werden können:

Am verbissenen und vor Anspannung verzerrten Gesichtsausdruck, sowie überhaupt am vor Erregung zitternden Körper vernehme ich die *kochende* Wut meines Gegenübers, der bald *überzuschäumen*, zu *platzen* und *um sich zu schlagen* droht, um seiner Wut in Gestik und Handlung Ausdruck zu verleihen. Es ist die intensivierte und komprimierte Anstauung der Erregung in seinem körperlichen Leib, die eben als Erregungsstau bereits ankündigt, sich bald zentrifugal auf die Umgebung hin zu entladen. Was also sowohl im Gefühl erlebt wird, als auch im Ausdrucksgeschehen wahrgenommen werden kann, ist dieser zentrifugal nach außen gerichtete Impuls, der anfänglich durch körperlich-leibliche Anspannung zurückgehalten wird, dann aber aufgrund erhöhten Drucks nicht mehr zurückgehalten werden kann und ausgelebt werden muss. Dieser Verlaufsdynamik gemäß sind körperliche Reaktionen und Verhaltensweisen wie laute ventilartige Atemzüge, pulsierende Adern und ein hochroter Kopf kurz vor dem *Wutausbruch*, wie auch das daraufhin zentrifugal ausbrechende Geschrei und Getöse zu verstehen.

Es zeigt sich also an dieser Beschreibung, dass Erleben und Ausdruck von Beginn an wesentlich zusammengehören. Das leiblich empfundene Gefühl realisiert *sich* im körperlichen Ausdruck. Es sind nicht wir, die ein Gefühl empfinden und dann vor der Wahl stehen, wie dieses Gefühl wohl am besten ausgedrückt werden kann. Das empfundene Gefühl drückt sich selbst aus und zwar innerhalb des Mediums unseres körperlichen Leibes. Es ist aber Eines, den körperlichen Ausdruck meines Gegenübers sinnlich zu registrieren, und ein Anderes, wahrzunehmen, dass eben dieses Gegenüber wütend ist. Es bedarf eines verstehenden Wahrnehmens, eines nachempfindenden Spürens und einer Art Identifikation mit dem Gefühlszustand des Gegenübers. Wie aber ist ein solch wahrnehmendes Verstehen möglich? Betrachten wir dieses Geschehen aus ontogenetischer Perspektive etwas genauer:

Exkurs: Frühkindliches Imitationsverhalten und die Funktion von Spiegelneuronen

In einem berühmten Experiment von Meltzoff und Moore (1983) konnte gezeigt werden, dass Neugeborene bereits wenige Minuten nach ihrer Geburt dazu in der Lage sind, gewisse Bewegungen wie beispielsweise *Zunge herausstrecken* oder *Mund öffnen* zu imitieren, wenn diese Bewegungen von einem Versuchsleiter vorgeführt werden. Wie sind diese Ergebnisse zu verstehen? Wie ist es zu erklären, dass bereits Neugeborene rein visuell wahrgenommenes Verhalten in eigene motorische Bewegungen übersetzen können? Abseits von kognitivistischen Repräsentations- und Simulationstheorien lieferten di Pellegrino et al. (1992) erste auch aus phänomenologischer Sicht interessante Hinweise auf eine mögliche Antwort zu dieser Fragestellung. In ihrer Studie beschrieben sie erstmals die Funktionsweise von sogenannten Spiegelneuronen im prämotorischen Cortex von Makaken-Affen. Sie entdeckten damit Neuronen, die sowohl bei der Beobachtung einer Handlung wie auch bei der eigenständigen Ausführung derselben Handlung das gleiche Aktivierungsmuster zeigen. Mittlerweile wurden Spiegelneuronen auch beim Menschen nachgewiesen, wenngleich deren neuronale Organisation komplexer zu sein scheint als beim Primaten (Mukamel, R. et. al. 2010). Aus biopsychologischer Perspektive stellen Spiegelneuronen jedenfalls für mehrere Autorinnen und Autoren¹³

¹³ siehe Gallagher, S. (2005), S. 223 für eine überblicksartige Darstellung.

eine wichtige Erklärungsgrundlage für das frühe Imitationsverhalten von Neugeborenen dar. Da Spiegelneuronensysteme nämlich gerade in prämotorischen und in somatosensorischen Arealen wirksam sind (Rizzolatti & Sinigaglia, 2008), liegt der Schluss nahe, dass die Wahrnehmung von Verhalten nicht nur Imitation anregen, sondern auch zu körperlicher Nachempfindung führen kann.

Gallagher zufolge erfüllen Spiegelneuronen deshalb eine ganz wichtige Funktion: „This class of neurons thus constitutes an intermodal link between the visual perception of action or dynamic expression, and the *intrasubjective*, proprioceptive sense of one's own capabilities“ (Gallagher, 2005, S.77). Spiegelneuronen stellen also auf neuronaler Ebene die Grundlage dafür dar, was zu Beginn dieser Arbeit bereits mit intermodaler Wahrnehmung angesprochen wurde, nämlich dass wir keiner nachträglichen Übersetzung zwischen den einzelnen Sinnesmodalitäten oder einer Integration des sinnlich Wahrgenommenen in eine allgemeine mentale Repräsentation bedürfen um den *Sinn* des Wahrgenommenen – hier: die andere Person – auch tatsächlich zu *verstehen*. Wahrnehmung ist von Geburt an intermodal und übersteigt damit die additive Summe ihrer medialen Gehalte.

Das Neugeborene verfügt noch nicht über ein reflexiv zugängliches Körperbild. Es ist somit nicht in der Lage dazu, die Zunge oder den Mund des Anderen als Objekte zu erkennen und diese Körperteile mit der eigenen Zunge und dem eigenen Mund zu identifizieren. Worüber es allerdings verfügt ist ein angeborenes sensumotorisches Körperschema: „In the case of imitated facial gestures, one does not require an intermediate theory or simulation to translate between one's proprioceptive experience of one's face and the visual perception of the other's face. The translation is already accomplished at the level of an innate body schema that integrates sensory and motor systems“ (Gallagher, 2005, S.225). Das Neugeborene bedarf keiner mentalen Repräsentation der Körperbewegung zur Orientierung der eigenen real ausgeführten Bewegungen. Das Neugeborene sieht die ganzheitliche Bewegungsgestalt unmittelbar vor sich, welche es intermodal als im Körperschema integriertes Bewegungsvermögen wahrnimmt und damit direkt nachempfindet und in eins damit auch zu imitieren versucht. Das Körperschema kann demnach verstanden werden als „set of pragmatic (action oriented) capabilities“ (Gallagher, 2005, S. 226). Visuelle, somatosensorische und motorische Informationen werden nicht zuerst getrennt verarbeitet und dann nachträglich in einer mentalen Vorstellung wieder zusammengeführt. Sie bilden in unserem Erleben bereits von vornherein den

ganzheitlichen Erfahrungs- und Handlungsraum unseres körperlich-leiblichen Zur-Welt-Seins (Fuchs, 2000a. S.249). Was wir beim Neugeborenen bereits feststellen zeigt sich auch an anderen Phänomenen: Beispielsweise wenn eine Mutter ihr Kind füttert und dabei selbst unbewusst den Mund synchron zur Bewegung des Kindes öffnet und schließt, weil sie die intendierte Bewegungsgestalt des Kindes am eigenen Leib nachempfindet und somit auch tatsächlich *nachvollzieht*. Oder: Wenn sich eine Person in unserer Umgebung plötzlich den Kopf anstößt und wir augenblicklich an die vermeintliche Stelle unseres eigenen Kopfes greifen und unser Gesicht sich entsprechend schmerzverzerrt entstellt. All dies sind Beispiele dafür, dass wir das Verhalten anderer Personen nicht einfach nur objektiv registrieren, sondern leiblich-körperlich nachempfinden, was sich wiederum im entsprechend imitierten Ausdruck und Verhalten widerspiegelt.

Diese letzten Ausführungen zeigen bereits an, dass mit diesem Exkurs nicht das Ziel verfolgt wird, Imitationsverhalten von Neugeborenen kausal auf neurophysiologische Ursachen zurückzuführen. Es soll damit lediglich gezeigt werden, dass die Erkenntnisse aus der biopsychologischen Forschung eine Sichtweise unterstützen, die sich auch aus einer phänomenologischen Betrachtung des frühkindlichen Imitationsverhaltens ergibt, nämlich dass wir von Geburt an – und damit lange bevor wir eine *theory of mind*, also ein Verständnis für Intentionen, Bedürfnisse und bewusste Vorgänge bei anderen Personen entwickeln – Ausdrücke, Verhaltensweisen und intentionale Handlungen von anderen Personen *verstehend* wahrnehmen. *Verstehen* meint dabei nicht *kognitiv-reflexiv erkennen*, sondern eben leiblich-körperlich nachempfinden.

Dieser Exkurs sollte gezeigt haben, dass es nicht genügt das Ausdrucksverhalten meines Gegenübers einfach sinnlich zu registrieren, um dessen Gefühl wahrzunehmen. Es bedarf vielmehr eines verstehenden Wahrnehmens, eines nachempfindenden Spürens, bei dem ich am eigenen körperlichen Leib erfahre, was mein Gegenüber in diesem Moment erlebt. Um dessen Wut wahrzunehmen muss ich also nicht die Umstände und Ursachen kennen, die zu diesem Gefühlszustand geführt haben. Ich erkenne bereits im Moment der visuell wahrgenommenen Gestalt seines Ausdrucks, den ich leiblich-körperlich nachempfinde, dass er wütend ist. Dieses leiblich-körperliche Nachempfinden wird von phänomenologischer Seite oft auch als *Resonanzphänomen* bzw. als *Resonanzempfinden* beschrieben (Buchholz, 2012;

Fuchs, 2008). Der körperliche Leib erscheint dabei als Resonanzkörper, der je nach wahrgenommenem Gefühl selbst in Schwingung gerät und so ein leiblich-körperliches Nachempfinden möglich macht.

Dieses Bild des körperlichen Leibes als Resonanzkörper begegnet uns bei vielen Phänomenen im Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation. So spricht man beispielsweise in der Psychotherapie von der *Schwingungsfähigkeit* des Patienten und meint damit dessen Fähigkeit, von emotionalen Situationen bewegt oder ergriffen zu werden. In Zusammenhang mit mangelnder Schwingungsfähigkeit wird auch von *Verflachung des Affekts* oder von *Gefühlslähmung* gesprochen (Fuchs, 2000a & 2011a).

Ein anderes Phänomen zwischenmenschlicher Resonanz, nämlich das der Affektabstimmung (*affect attunement*) beschreibt Stern (1992), der damit das emotionale Kommunikationsverhalten von Mutter und Kind zu erklären versucht. Stern beschreibt, wie die Mutter auf das Ausdrucksverhalten ihres Kindes mit bestimmten Verhaltensweisen reagiert, die eine ähnliche Intensität, eine ähnliche Dynamik und eine ähnliche Verlaufsgestalt besitzen. Sie erzeugt damit eine für das Kind spürbare Resonanz und zeigt, dass sie die Gefühle des Kindes nicht nur wahrgenommen hat, sondern sie auch einfühlsam mit dem Kind teilt. „Affektabstimmung stellt eine Ausführung von Verhaltensweisen dar, die die Gefühlsqualität eines gemeinsamen Affektzustandes zum Ausdruck bringen, ohne die Verhaltensweisen selbst zu imitieren“ (Stern, 1992, S. 203). Bei dieser Art von Affektabstimmung handelt es sich also nicht um ein bloß imitatives Verhalten. Es geht vielmehr darum, die Impulse des Kindes wahrzunehmen, sie in sich aufzunehmen und entsprechend darauf zu reagieren. Das Lächeln des Kindes wird mit einem ebenso freudigen Gesichtsausdruck gespiegelt und wenn es weint, wird es verständnisvoll in den Arm genommen und mit sanften und liebevollen Gesten versucht zu beruhigen, sprich es wird nach ausgedrücktem Mitgefühl und hergestellter Resonanz versucht, im Rahmen dieser gemeinsam erlebten Resonanz das Gefühlsleben des Kindes langsam zu regulieren.

Edward Tronick (2007) hat das Resonanzverhalten zwischen Mutter und Kind anhand der „still face“-Situation umfangreich untersucht. Diese experimentelle Situation besteht aus drei Phasen. In der Vorbereitungsphase wird die Mutter gebeten, mit ihrem ca. einjährigen Kind auf herkömmliche Weise zu interagieren. Sie soll auf Kontakt- und Kommunikationsinitiativen des Kindes entsprechend resonant reagieren.

In der zweiten Phase, der Versuchsphase wird die Mutter instruiert, dem Kind gegenüber keinerlei Regungen mehr im Gesicht zu zeigen und es starr und emotionslos anzublicken. Eine dritte Abschlussphase dient schließlich dazu, das gewöhnliche Kommunikationsverhalten zwischen Mutter und Kind wieder aufzunehmen. Es zeigte sich, dass Kinder in der zweiten Phase dieses Experiments auf das regungslose Gesicht der Mutter zunächst mit verstärkten Kommunikationsinitiativen reagieren. Sie zeigen auf Gegenstände in ihrer Umgebung, strecken die Arme nach ihrer Mutter aus, geben unterschiedliche Laute von sich und spielen mit der eigenen Mimik. Alle diese Verhaltensweisen scheinen das Ziel zu haben, die Aufmerksamkeit der Mutter, überhaupt deren Anteilnahme irgendwie wieder zurück zu gewinnen. Nachdem keines dieser Interaktionsangebote von Seiten der Mutter angenommen wird, reagieren die Kinder mit Stress und Unwohlsein. Sie wenden sich von der Mutter ab, werden ungeduldig und beginnen zu weinen. Erst in der dritten Phase des Experiments, in der die Mutter wieder den Kontakt zu ihrem Kind aufnehmen kann, in der sie dem Kind zeigen kann, dass sie nicht mehr nur anwesend, sondern tatsächlich *da* ist, dass sie die Erregung des Kindes spürt und versteht; erst jetzt lässt sich das Kind durch die von der Mutter ausgestrahlten Ruhe besänftigen, sodass es zu seinem gewöhnlichen Erregungszustand zurückfinden kann (Tronick, 2007).

Dieses Experiment zeigt sehr eindrücklich, welche Bedeutung das Resonanzerleben bzw. die Schwingungsfähigkeit für das zwischenmenschliche Kommunikationsverhalten hat. Überhaupt belegt es, dass Kinder bereits lange vor dem Spracherwerb „[...] aktive Partner in einer vorsprachlichen affektiven Konversation[...]“ sind (Buchholz, 2008, S.19), in der das gegenseitige Gefühlsempfinden präzise auf einander abgestimmt und reguliert wird.

Was bewirkt nun also das wahrgenommene Gefühl meines Gegenübers bei mir? Diese Frage wurde erst teilweise beantwortet. Bisher wurde lediglich beschrieben, wie wir Gefühle an uns selbst erleben und wie wir im Resonanzerleben die Gefühle unseres Gegenübers nachempfinden. Die unterschiedlichen Phänomene des zwischenmenschlichen Gefühlserlebens erschöpfen sich aber nicht im bloßen Nachempfinden und im empathischen Mitgefühl mit einer anderen Person. Gefühle sind nicht immer nur Ausdruck harmonischen Gleichklangs und homogener Übereinstimmung. Kehren wir beispielsweise nochmals zum Gefühl der Wut zurück. Was genau erlebe ich denn, wenn mein Gegenüber wütend ist – und zwar wütend *auf*

mich? Was erlebe ich, wenn seine überschäumende Wut sich *auf mich* zu entladen droht? In diesem Fall nehme ich den Gefühlsausdruck seiner Wut nicht in erster Linie durch leiblich-körperliche Nachempfindung wahr. Stattdessen spüre ich viel intensiver, wie sein wütender Blick mich durchbohrt und in mich einzudringen versucht, wie überhaupt alles an seiner aggressiven Körperhaltung mich bedrängt, mich zerdrückt, mich ganz klein werden lässt und zu vernichten droht. In dieser Situation spiegle ich nicht auf empathische Weise seine Wut, sondern reagiere dementsprechend von plötzlicher Furcht gepackt mit defensivem Rückzug.

Was hier geschieht ist, dass der Ausdruck des Gefühls meines Gegenübers bei mir einen bestimmten *Eindruck* hinterlässt. Die zentrifugal ausgerichtete Wut des Gegenübers wirkt zentripetal auf mich ein. Erst dieser am eigenen körperlichen Leib gespürte Eindruck erzeugt in mir das beengende und bedrückende Gefühl der Furcht. Körperlich-leibliche Resonanz bedeutet also nicht nur, empathisch den Gefühlsausdruck des Anderen zu teilen, sondern ganz allgemein die Impulse, die von der Umgebung her auf unseren körperlichen Leib einwirken, in ihrem gestalthaften Eindruck aufzunehmen und so der Wahrnehmung zugänglich zu machen.

Unser körperlicher Leib stellt sich somit als eine Art Resonanzkörper dar, durch den wir Schwingungen und Impulse wahrnehmen können, die uns in der gelebten Beziehung mit Innerweltlichem widerfahren. Hiermit sind nun die wesentlichen Momente des zwischenmenschlichen Gefühlserlebens umrissen, nämlich auf der einen Seite die Empfindung des Gefühls am eigenen Leib, welche sich im körperlichen Ausdruck realisiert und auf der anderen Seite der durch körperlich-leibliche Resonanz vermittelte Eindruck des eigenen Gefühlsausdrucks bei der anderen Person. Je nach Situation kristallisieren sich diese Momente in unterschiedlichem Grad heraus und drängen sich in den Vordergrund. Zumeist bestimmt aber das ganzheitliche Geschehen dieser wechselseitigen dyadischen Einflussnahme das tatsächliche zwischenmenschliche Gefühlserlebnis. Nachdem nun gezeigt wurde, wie über Ausdruck und Resonanz Gefühle im zwischenmenschlichen Miteinander erlebt werden, stellt sich die Frage, wie Stimmungen und vor allem Atmosphären wahrgenommen werden, bei denen nicht zwangsläufig andere Personen beteiligt sind.

5.3. Ausdruck und Ähnlichkeit – Die Atmosphäre als beseelte Umgebung

Wir stellten bereits fest: Die Wahrnehmung des Ausdrucks orientiert sich nicht am Vorhandensein physiognomischer Details, sondern an dessen ganzheitlicher Gestalt. Diese ganzheitliche Gestalt des Ausdrucks einer Person wird im Rahmen der pathischen Wahrnehmung körperlich-leiblich nachempfunden und hinterlässt resonanzartig einen Eindruck bei oder besser in uns. Nun schreibt Fuchs (2000a, S.200): „Das Paradigma allen Ausdrucks ist die menschliche Physiognomie[...]“ und verweist damit, wie auch schon Gallagher (2005) in Bezug auf das Imitationsverhalten des Kleinkindes, auf den körperlich-leiblichen Ursprung der pathischen Wahrnehmung. Gerade aber weil sich unsere pathische Wahrnehmung an unspezifischen und ganzheitlichen Gestaltverläufen orientiert und nicht konkret an Abmessungen zwischen bestimmten Körpermerkmalen, ist sie nicht auf die menschliche Physiognomie begrenzt. Die menschliche Physiognomie ist eben nur *Paradigma*, nur Muster, nur Schema allen wahrgenommenen Ausdrucks. Sie ist ein der pathischen Wahrnehmung inhärentes Prinzip, wonach Gestaltverläufe an einem Gegenstand oder in der Umgebung in struktureller Analogie zum Paradigma des eigenen körperlichen Leibes wahrgenommen werden. Demnach kann auch der gestalthafte Ausdruck einer Umgebung und eines Gegenstandes körperlich-leiblich nachempfunden werden und es kann auch seine Wirkung auf uns, sein Eindruck resonanzartig gespürt werden. Fuchs beschreibt dies sehr treffend an folgenden Beispielen: „Ein Ton, eine Bewegung oder ein Gefühl können gleichermaßen anschwellend, schwebend, sinkend, rhythmisch, weitend, engend wirken; sie haben ihr »Crescendo« und »Diminuendo«, ihr »Accelerando« und »Ritardando«. Daß man z.B. von Licht und Tönen ebenso »überflutet« werden kann wie von Wasser oder aber von Freude, weist auf die gemeinsame leibliche Basis all dieser Empfindungen hin, bei denen wir jeweils von einer zentripetalen, einhüllenden Bewegung überwältigt werden“ (Fuchs, 2000a, S.201f). Das Gemeinsame in den modal unterschiedlichen Wahrnehmungserlebnissen von Licht, Tönen, Wasser und Freude ist also deren *Ähnlichkeit in ihrer gestalthaften Einwirkung auf unseren körperlichen Leib*.

Was wir in Kapitel 5.1.1. somit als Atmosphären beschrieben, zeigt sich unter dieser Hinsicht als Ausdrucksgestalt einer Umgebung, deren Eindruck wir resonanzartig an

unserem körperlichen Leib empfinden. Der Wald, der in der Nacht sein frisches Grün verliert, der grau-schwarz das schwache Licht des Mondscheins verschlingt und der auch den Weg, der in ihn hineinführt, in tiefste Dunkelheit umhüllt, wird gerade als diese einhüllende und verschlingende Gestalt erlebt. Erst dieser gestalthaft gespürte Eindruck lässt den Wald bedrohlich und unheimlich oder aber in bestimmten Situationen auch bergend und schützend auf uns wirken. Ähnlich kann im Rahmen der menschlichen Physiognomie auch die Gestalt der Mutter mit all ihrer fürsorglichen Wärme und beschützenden Liebe in ihrem Übermaß als bedrohlich und verschlingend erlebt werden. Beide Male ist es derselbe gestalthafte Ausdruck oder richtiger: derselbe gestalthafte Eindruck, den wir am eigenen körperlichen Leib erfahren. Ob nun schützend oder verschlingend, es ist diese einhüllende Gestalt der liebenden Mutter und des dunklen Waldes, die Ursache der jeweiligen atmosphärischen Empfindung ist.

Wenn sich uns also beim Betreten eines Raumes ein bestimmtes Befinden aufdrängt, so weil der Raum als situativ-ganzheitliche Gestalt auf uns einwirkt und so bei uns einen Eindruck hinterlässt. Nun ist mit dem gestalthaften Ausdruck der Umgebung bzw. deren Eindruck bei uns erst eine Richtung dieses eigentlich dyadischen Geschehens beschrieben. Als körperlich-leibliches Zur-Welt-Sein sind wir schließlich nicht nur *in einem Raum* sondern immer schon *zum Raum* und *zur Situation*. „Der Leib ist nicht im Raume, er wohnt ihm ein“, hieß es im Kapitel zur motorischen Dimension und in Anlehnung an Merleau-Ponty (1966, S.169). Raum ist somit nicht als objektiver und neutraler Raum, sondern immer schon als geschaffener, erworbener und durch präreflexive Bewegungsentwürfe erfüllter Raum zu verstehen. Raum bedeutet Spiel- und Möglichkeitsraum für unser körperlich-leibliches Verhalten; als körperlich-leibliches Zur-Welt-Sein stehen wir deshalb von Anfang an in Beziehung zu unserem Umraum. Was wir somit als Atmosphäre einer Umgebung wahrnehmen, ist Ausdruck der gelebten Beziehung zu dieser Umgebung, zu der ganzheitlich erlebten Situation, ergo zum gestalthaften Eindruck, der die Situation bei uns erzeugt. Die maßregelnde Beklemmung in der Kirche, die ausgelassene Heiterkeit auf einer Feier, der erlebte Schutz der Dunkelheit, – das alles sind Beispiele für Empfindungen, die nicht bloß aufgrund des erlebten gestalthaften Eindrucks der Situation, sondern erst aufgrund unseres Verhältnisses dazu entstehen. Ob die zentripetal einhüllende Gestalt des dunklen Waldes und der liebenden Mutter als schützend oder als bedrohlich empfunden wird, ist somit abhängig von der situativ durchaus

unterschiedlich gelebten Beziehung zu dieser Umgebung, zu dieser Gestalt. Es zeigt sich also, dass Atmosphären wie auch Gefühle als relationale Phänomene einer gelebten bidirektionalen Beziehung zu betrachten sind.

Wenn nun der Ausdruck einer Umgebung oder eines Gegenstandes resonanzartig einen Eindruck bei uns hinterlässt, dann kann auch davon ausgegangen werden, dass wir derartige Ausdrücke auch empathisch am eigenen körperlichen Leib nachempfinden können. Dass dem so ist, zeigt beispielsweise eine Untersuchung, in der Kinder im Alter von über zwei Jahren eine Schnörkellinie als *fröhlich*, eine gezackte Linie als *ärgerlich*, ein aufgestelltes Fotostativ als *stolz*, einen spitzen Handtuchhalter als *böse* und eine auf der Seite liegende Tasse als *müde* beschrieben (Werner, 1959).

In unserer Wahrnehmung unterscheiden wir nicht zuerst zwischen Mensch und Nichtmensch bevor wir entscheiden, ob das Wahrgenommene etwas auszudrücken vermag. Wir nehmen nicht einerseits den Ausdruck eines Menschen wahr und andererseits den Gegenstand oder die Umgebung in seinem/ihrer bloßen Vorhandensein. Vielmehr erkennen wir ursprünglich in jeder Gestalt einen Ausdruck und zwar einen Ausdruck, den wir resonanzartig am eigenen körperlichen Leib erfahren, einen Ausdruck, der nach Klages (1950) in sich die Gestalt einer seelischen Regung bzw. eines gefühlsartigen Antriebserlebnisses verwirklicht. Auch Scheler (1973, S. 233) kommt zu einem ähnlichen Schluss, nämlich: „[...] daß «Ausdruck» sogar das *Allererste* ist, was der Mensch an außer ihm befindlichen Dingen erfaßt, und daß er irgendwelche sinnliche Erscheinungen zunächst nur soweit und insofern erfaßt, als sich seelische *Ausdruckseinheiten* in ihnen «darzustellen» vermögen.“

Wir reden nicht mit unseren Pflanzen, *die ihre Köpfe hängen lassen* oder gar mit unseren Autos, *die nicht mehr wollen*, weil wir anhand unseres kognitiven Vorstellungsvermögens im Nachhinein ein Innenleben in sie hinein projizieren sondern weil wir sie ursprünglich ihrem Ausdruck nach bereits als beseelt erleben. „Der «Ausdruck» ist das *Urphänomen des Lebens*“, so Scheler (1976, S.15). Es ist also vielmehr erst der reflexive Verstand, der uns davon zu überzeugen vermag, dass es sich hierbei nur um bezugslose Gegenstände handelt. Erst im Laufe unserer Entwicklung lernen wir, dass die meisten Gegenstände eine solche Innerlichkeit nicht besitzen können. "Lernen ist in diesem Sinne zunehmende *Entseelung* - nicht aber *Beseelung*", schreibt Scheler (1973, S. 233). Ursprünglich leben wir in pathisch-mythischer Beziehung zu allem, was uns umgibt. Wir leben noch nicht in der „toten“

dinglich gegliederten Körperwelt“ (Scheler, 1973, S. 233), die erst der reflexive Verstand uns zu erkennen lehrt, sondern in einer ungegliederten und ganzheitlichen Welt des Ausdrucks, in der wir zu Gegenständen und Umgebungen mittels unseres körperlichen Leibes resonanzartig in Beziehung stehen.

Abschließend mögen die Worte von Agamben (2005, S.85f) unterstreichen, wie diese ontogenetische Entwicklung vom pathischen *Mythos* zum gnostischen *Logos* erfahren wird: „Und niemand weiß es besser als die Kinder, wie entsetzlich und unheimlich ein Spielzeug werden kann, wenn das Spiel zu dem es gehörte, zu Ende ist. Das Instrument der Befreiung [Anm.: das Holzschild des Kindes] verwandelt sich in ein grobes Stück Holz, die Puppe, der das kleine Mädchen seine ganze Liebe geschenkt hat, in eine schändliche Wachsfigur, die ein böser Zauberer einfangen und verhexen kann, um sie gegen uns einzusetzen.“ Aus der Sphäre des Spiels und aus der engen und vertrauten Beziehung entrissen, wird das Spielzeug zum fremden und unheimlichen Objekt der *toten Körperwelt*. Es ist nicht mehr die geliebte Puppe, ja die geliebte Freundin, der die intimsten Geheimnisse anvertraut werden konnten oder das Schwert, das einem Stärke und Kraft verlieh. Es ist nur mehr Ding, nur Gegenstand, nur Spiel-Zeug.

5.4. Die pathische Dimension der Wahrnehmung – Ein Resümee

Im Rahmen der pathischen Dimension der Wahrnehmung erschließen sich uns Atmosphären, Stimmungen und Gefühle. In diesem Kapitel wurde die Atmosphäre als zentripetal auf uns einwirkende Ausdrucksgestalt der Umgebung und die Stimmung als zentrifugal wirkendes Wie unseres Zur-Welt-Seins beschrieben. Gefühle wurden hingegen als Ausdruck unserer gelebten Gegenstandsbeziehung zu Innerweltlichem bestimmt. Als relationale Phänomene zeigen sich im Gefühlserleben deshalb je nach Beziehung sowohl zentrifugale als auch zentripetale Momente. Die Wahrnehmung und das Erleben von Atmosphären und Gefühlen wurde anhand der Grundphänomene *Ausdruck* und *Resonanz* beschrieben. Es konnte gezeigt werden, wie der ganzheitliche und gestalthafte Ausdruck einer Situation, eines Gegenstandes oder einer Person aufgrund seines resonanzartigen Eindrucks im Medium unseres körperlichen Leibes wahrgenommen wird und wie erst aufgrund unseres situativ gelebten Verhältnisses zu diesem Eindruck ein entsprechend pathisches Empfinden entsteht. Phänomenologisch

in den Blick genommene Untersuchungen zu frühkindlichem Imitationsverhalten und zu Spiegelneuronen zeigten dabei die Bedeutung der menschlichen Physiognomie bzw. des angeborenen Körperschemas in Bezug auf das körperlich-leibliche Nachempfinden einer bestimmten Ausdrucksgestalt.

Stimmungen nehmen im Bereich der pathischen Dimension der Wahrnehmung eine besondere Stellung ein, da sie nicht direkt am eigenen körperlichen Leib erlebt werden. Stimmungen verändern, wie wir die Umgebung um uns herum wahrnehmen und in weiterer Folge, wie wir mit ihr interagieren. Immer schon von innen her durchstimmt zeigt sich die zentrifugale Wirkungsweise der Stimmung eben nicht in uns sondern gerade an der Veränderung des innerweltlich Wahrgenommenen. Stimmungen werden deshalb nicht wie Atmosphären und auch Gefühle auf direktem Weg an unserem körperlichen Leib erlebt, sondern indem wir uns ausgehend von der Erscheinungsweise des Innerweltlichen reflexiv auf unsere Wahrnehmung und unser Zur-Welt-Sein beziehen. Langeweile erschließt sich also nicht dadurch, dass wir sie *spüren*, sondern dadurch, dass wir *erkennen*, dass uns in unserer Umgebung nichts anzusprechen vermag.

Mit der Beschreibung der pathischen Dimension der Wahrnehmung zeigte sich, dass wir durch unseren körperlichen Leib nicht nur in motorisch-praktischem Bezug sondern in (em-)pathischer Beziehung zur Welt und zur Situation existieren. Wir sind nicht einfach nur in der Welt vorhanden. Wir *befinden* uns in ihr, wir sind pathisch immer schon auf sie eingestimmt und im Vollzug unserer Existenz ständig auf sie bezogen. Alles was uns umgibt wird in seinem gestalthaften Ausdruck resonanzartig wahrgenommen. Erst anhand des reflexiven Verstandes oder wie wir gleich sehen werden: anhand der gnostischen Dimension der Wahrnehmung vermögen wir aus dieser mythischen Beziehung zur Welt herauszutreten, uns selbst als von der Welt abgetrenntes *Subjekt* zu erfahren und alles Innerweltliche in seinem von uns unabhängigen An-sich-Sein zu begreifen.

6. Die gnostische Dimension der Wahrnehmung

Die bisherigen Kapitel widmeten sich mit der motorischen und der pathischen Dimension den *präreflexiven* Dimensionen der Wahrnehmung, welche zumeist von

theoretischer und auch experimentalwissenschaftlicher Seite übersehen oder zumindest nicht entsprechend gewürdigt werden. Nun soll mit der gnostischen Dimension ein unserer Wahrnehmung zugrundeliegendes Vermögen erschlossen werden, das von einer Großzahl anthropologischer Bestimmungen als das Charakteristikum des Menschseins überhaupt betrachtet wird. Es handelt sich um das Vermögen, zu jener Welt, zu der wir ursprünglich immer schon in motorisch-praktischem Bezug, zu der wir immer schon in pathischer Beziehung stehen, genau zu dieser Welt in Distanz zu treten. Wir sind in der Lage dazu, uns dem atmosphärischen Geschehen um uns herum zu verschließen. Wir können die Empfindung und den Ausdruck von Gefühlen unterdrücken. Wir vermögen uns selbst die Befriedigung körperlich-leiblicher Bedürfnisse und Triebe zu versagen. Wir können einer Situation, die uns mit praktischen Bewegungsmöglichkeiten anspricht, den Rücken zukehren und uns davon abwenden. Wir sind sogar dazu fähig uns von unserem eigenen körperlichen Leib zu distanzieren und ihn zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen.

Mit diesem Moment des Heraustretens aus allen weltlichen Bezügen, mit dem darin begründeten Ursprung des cartesianischen Zweifels an der Welt überhaupt – damit eröffnet sich eine *Sicht* der Welt, eine Wahrnehmung von Innerweltlichem, welche sowohl die motorische als auch die pathische Dimension der Wahrnehmung aufzuheben scheint. Aus den motorisch-praktischen und den pathisch-empfindsamen Bezügen zur Welt herausgetreten glauben wir einen Gegenstand in seinem An-Sich-Sein betrachten zu können. Wir erkennen in den Dingen um uns herum einen über die Situation hinausgehenden allgemeinen Nutzen, einen allgemeinen Wert. *Raum* wird unter dieser Dimension nicht als erfüllter und erworbener Raum, sondern gerade als nach Länge, Breite und Höhe ausgedehnter und absoluter Leerraum wahrgenommen, innerhalb dessen alle raumfüllenden Dinge einen relativen Ort zueinander besitzen. Zeit ist innerhalb dieser Wahrnehmung nicht mehr ein Phänomen des Zur-Welt-Seins, das sich im *noch nicht* und *bald* der gelebten Gegenwart aufspannt und von jeder Person unterschiedlich erlebt werden kann. Zeit wird vielmehr nur als physikalische Größenart zur Messung der Abfolge von Ereignissen wahrgenommen.

Mit diesen beispielhaften Beschreibungen einer möglichen Weltsicht ist jene Dimension der Wahrnehmung angezeigt, die ich die *gnostische* (vom altgriechischen γνῶσις: „(Er-)Kenntnis“) nenne. „Will ich erkennen, will ich zu den Dingen gelangen, wie sie an sich sind, so muß ich diese perspektivische Bindung durchbrechen. Ich

muß Distanz zu mir gewinnen, das Jetzt auflösen, [...] also gleichsam aus der Mitte, in die ich beim Empfinden gestellt bin, heraustreten, mir selbst fremd werden“ (Straus, 1956, S.311).

Wie ist eine Distanzierung von Welt möglich? Wo zeigt sich in unserem präreflexiven Erleben dieser Bruch mit der Welt? Welche Rolle spielt dabei unser körperlicher Leib? Wie entsteht die Wahrnehmung meiner selbst als getrennt von der Welt? Wie kann das resultierende Selbstverständnis beschrieben werden? Wie entsteht das Vermögen, einen Gegenstand als etwas wahrzunehmen, das über ein von meiner Wahrnehmung unabhängiges An-sich-Sein verfügt? Diese Fragen sollen in diesem Kapitel versucht werden zu beantworten. Beginnen möchte ich mit einer Beschreibung der unterschiedlichen Momente, in denen sich innerhalb der präreflexiven Dimensionen der Wahrnehmung so etwas wie ein Bruch mit der Welt ereignet und ein reflexiver Selbstbezug sich aufdrängt.

6.1. Exzentrizität und Reflexivität – Formen des Selbstbezugs

Helmut Plessner sieht im gerade beschriebenen Vermögen, aus sämtlichen Bezügen zu seiner Umgebung herauszutreten, das Wesen des Menschseins begründet. Dieses Vermögen bzw. die durch diesen *Austritt* erreichte Stellung in der Welt bezeichnet er als *exzentrische Positionalität* des Menschen. *Exzentrisch* und *Austritt* meint dabei nicht, dass wir als Menschen dazu in der Lage sind, mittels unseres Geistes eine Position außerhalb unserer selbst zu beziehen um so gleichsam in der Luft schwebend auf uns herabzublicken und die Situation neutral zu beurteilen. Plessner (1975, S. 291f) selbst schreibt: „So ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch.“ Der Mensch ist in seine Mitte gesetzt und im Vollzug seiner Existenz aus dieser Mitte heraus zur ihn umgebenden Welt. Diese Zentrierung ist bei Plessner wie auch bei Scheler ein Grundcharakteristikum alles Lebendigen und kann nicht durchbrochen oder aufgehoben werden. Exzentrisch meint nun stattdessen, dass sich der Mensch zu seiner eigenen Mitte verhalten kann. Als exzentrisches Wesen, so Plessner, vermag der Mensch sich zur Welt, zu seinem Leib und zu seiner Mitte in Distanz zu versetzen: „Weil der Mensch exzentrisch organisiert und damit hinter sich gekommen ist, lebt er in Abhebung von allem, was er und um ihn ist“ (Plessner, 1975, S.327f).

Körperlich-leiblich in einer Situation anwesend und damit eine eindeutige Position bezogen, können wir dennoch diese Position, uns selbst, unser situatives Erleben und unser Verhalten in der Situation zum *Gegenstand* unserer Wahrnehmung machen. Die Unmittelbarkeit des Erlebens der Situation wird damit wie in einem Spiegel gebrochen. Das Erleben selbst wird nun zum Gegenstand unserer Wahrnehmung und der Inhalt des vormals unmittelbar Erlebten zur bloß vermittelten Erscheinung. Plessner spricht in diesem Sinn vom Gesetz der *vermittelten Unmittelbarkeit*. Ich *erlebe* nicht mehr einfach eine bestimmte Situation, sondern ich habe ein *Erlebnis*, zu dem ich mich so oder so verhalten kann.

Präreflexiv bin ich selbst nur unscheinbarer Ursprung meines gelebten Bezugs zur Situation. Ich erlebe dabei nicht primär mich selbst, sondern die Situation und alles, was mir innerhalb der Situation begegnet. Ich bin also nicht bei mir, sondern bei den Dingen um mich herum. Erst indem ich aus diesem präreflexiven Bezug heraussteige, indem ich hinter mich trete und mich auf diesen Bezug, dieses Erleben selbst beziehe, verliert das ursprünglich Erlebte seine Unmittelbarkeit und Tatsächlichkeit. Es entspringt eine Kluft, eine Distanz zwischen Erlebtem und Erlebnis. Man ist nicht mehr unmittelbar, sondern nur mehr vermittelt zur Situation und zur Welt.

Wo genau aber zeigt sich dieses Geschehen in unserem präreflexiven Zur-Welt-Sein? Betrachten wir zur Beantwortung dieser Frage noch einmal ein paar Bereiche unseres präreflexiven Erlebens, die im Laufe dieser Arbeit bereits angeschnitten wurden:

a) Der Tastsinn

Im Kapitel zur pathischen Dimension der Wahrnehmung wurde mit Fuchs (2000a) bereits darauf verwiesen, dass wir im Betasten eines Gegenstandes nicht nur den Gegenstand, sondern auch uns selbst spüren. Während wir im Sehen, Hören, Riechen und Schmecken immer auf etwas außerhalb unseres körperlichen Leibes gerichtet sind, erfolgt die Wahrnehmung eines Gegenstandes über den Tastsinn also gerade dadurch, dass wir uns selbst, dass wir die Grenzen unseres körperlichen Leibes spüren. Andere Sinne vermitteln diese Selbstbezüglichkeit nur in Extremsituationen, wie beispielsweise, wenn wir in ein grelles Licht blicken und deshalb unsere Augen schmerzen, oder wenn wir bei einem sehr lauten Geräusch die Ohren zuhalten. Auch in diesen Situationen sind wir auf uns selbst, auf unsere eigene Körperlichkeit verwiesen. Im Unterschied zum Tasten spüren wir das Sehen und Hören aber zumeist

nicht und schon gar nicht sehen wir uns selbst im Sehen eines Gegenstandes oder hören uns selbst im Hören eines Geräusches.

Tasten bedeutet immer *berühren* und *berührt werden* zugleich. Beide Momente bedingen einander wechselseitig und „nur die Richtung der Aufmerksamkeit bestimmt, ob das Tasten den eigenen Zustand oder den fremden Gegenstand vermittelt“ (Fuchs, 2000a, S.109). In jeder Berührung, in jeder Tasterfahrung sind wir also auf unseren eigenen körperlichen Leib verwiesen. Darüber hinaus berührt sich nur, was nicht im Vorhinein schon Eines ist. Berührung setzt also Trennung und damit ein schlichtweg Anderes voraus, das sich uns als Widerstand erschließt. Scheler (1976, S. 15) verweist in diesem Zusammenhang auf die „*wesenhafte* Richtung des Lebens“, die als gänzlich nach Außen gerichteter, ekstatischer Drang zu verstehen ist. Die Widerstandserfahrung des Tastsinns hemmt diesen zentrifugalen Impuls und verweist auf die Grenzen unseres körperlichen Leibes. Sie konstituiert damit die Grenze zwischen mir und allem Anderen. Erst durch diese Erfahrung des Widerstands können wir uns selbst als Abgegrenztes, als Einheit, als *Unteilbares*, als *In-dividuum* erfahren. „Der Tastsinn erweist die *reflexive Struktur* der Leiblichkeit, die dadurch zur Grundlage des Selbstbewußtseins wird“ (Fuchs, 2000a, S.110). In der Berührung erfahre ich mich selbst. Ich erfahre mich als körperlicher Leib, der getrennt von allem um mich herum existiert.

b) Das praktische Unvermögen

Im Kapitel zur motorischen Dimension der Wahrnehmung wurde bereits beschrieben, wie sich die Situation in ihrer Ganzheit an das Vermögen unseres körperlichen Leibes richtet. Wahrnehmung, so hieß es, ist immer auch Wahrnehmung von praktischen Bewegungsmöglichkeiten. Eine Situation wahrzunehmen bedeutet demnach nicht nur, das faktisch Gegebene zu registrieren, sondern darüber hinaus auch Möglichkeiten der Interaktion mit dem situativ Gegebenen zu erkennen. Wir sind als körperlich-leibliches Zur-Welt-Sein somit immer schon über das Faktische hinaus auf das Mögliche hin bezogen. Vom ekstatischen Drang des Lebens angetrieben sind wir immer schon auf das unbestimmte Außen, das Mögliche hin ausgerichtet und dort, wo diese Bewegung, wo dieser zentrifugale Impuls, dort wo unser Entwurf auf das Mögliche hin gehemmt wird, da sind wir mit dem Ursprung der Bewegung, nämlich mit unserem körperlich-leiblichen Selbst konfrontiert. „Denn Bewußtsein *wird* erst in der primitiven re-flexio der Empfindung, und zwar stets gelegentlich auftretender

Widerstände [...] gegenüber der ursprünglichen spontanen Bewegung“ (Scheler, 1976, S.15).

Im praktischen Unvermögen bzw. im Widerstand, den wir in bestimmten Situationen aufgrund unserer Körperlichkeit erfahren, sind wir mit den Grenzen unseres Möglichkeitsraumes und damit mit unserer eigenen Begrenztheit konfrontiert. Wenn wir beispielsweise nach einem Gegenstand im obersten Fach eines Regals greifen und nicht hingelangen, dann sind wir in unserem Bezug nicht mehr auf den Gegenstand hin ausgerichtet sondern wir sind auf unseren Körper und dessen Ungenügen zurückverwiesen. Wenn wir versuchen, Klavierspielen zu lernen und an den simplen aber koordinativ schwierigen Bewegungsfolgen scheitern, sind wir nicht mehr bei dem zu spielenden Musikstück sondern bei uns selbst und damit bei unserem eigenen Körper, der nicht macht, was *wir* wollen. Wenn wir vor versammelter Gemeinschaft einen Vortrag halten, aber unsere Stimme plötzlich versagt, dann sind wir mit unserer Aufmerksamkeit nicht mehr beim vorzutragenden Text oder bei unseren Zuhörern und Zuhörerinnen. Der Widerstand, den die Stimme unserem Vorhaben entgegensetzt bzw. ihr Ausbleiben im Moment ihres intendierten Gebrauchs macht uns erst auf die Stimme aufmerksam. Erst dieser Widerstand verursacht die Konfrontation mit der eigenen Stimme und in eins damit mit der Körperlichkeit unserer eigenen Existenz. „Wie aber meldet er sich überhaupt?“, fragt Waldenfels (1980, S.38) in Bezug auf den körperlichen Leib. „Indem er meinen Projekten Grenzen und Widerstände setzt.“

c) Fehlende Resonanz

Es wurde bereits gezeigt, dass sich in der reflexiven Struktur des Gefühlserlebens ähnlich dem Tastsinn ein bestimmtes Selbstverhältnis ausdrückt. Während dieses Selbstverhältnis im vorigen Kapitel allgemeinen als Verhältnis zum Resonanzempfinden unseres eigenen Körpers beschrieben wurde, stellte sich in der Analyse des Schamgefühls heraus, dass wir uns im Erleben der Scham nicht nur auf eine körperliche Empfindung sondern explizit auf uns selbst als Person beziehen. Scham setzt also voraus, sich selbst schon auffällig geworden zu sein. In diesem Kapitel sollen nun aber Situationen beschrieben werden, in denen wir uns nicht schon auffällig geworden sind sondern uns selbst erst auffällig werden. Dazu gehört sicherlich die Wahrnehmung von Resonanzempfindungen am eigenen körperlichen Leib. Abgesehen davon zeigt sich aber gerade im „*still face*“ Experiment von Tronick

(2007) eine weitere Form jener Widerstandserfahrung, bei der unser Bezug zur Umgebung auf bestimmte Weise gebrochen und auf uns selbst zurückverwiesen wird. Wir beschrieben ja bereits wie die Mutter in der Versuchsphase dieses Experiments entsprechend der zuvor erhaltenen Instruktion keinerlei Regungen im Gesicht zeigt, woraufhin ihr Kind mit verstärkten Interaktions- und Kommunikationsangeboten reagiert. Es zeigt auf Gegenstände, spielt mit Mimik und Lautäußerungen und streckt die Arme nach seiner Mutter aus, bevor es sich schließlich von der Mutter abwendet und mit Stress und Unwohlsein reagiert. Diese verstärkten Interaktions- und Kommunikationsangebote wurden dabei als Versuche beschrieben, die Aufmerksamkeit der Mutter und ihre Anteilnahme zurück zu gewinnen bzw. überhaupt das gemeinsame Resonanzempfinden wieder herzustellen.

Wie aber erlebt das Kind diese Situation?¹⁴ Noch in der Vorbereitungsphase sind Mutter und Kind Teil eines gemeinsamen dyadischen Geschehens. Sie stimmen sich in Gestik und Verhalten aufeinander ein. Die Mutter vernimmt die Schwingungen des Kindes und spiegelt durch körperlich-leibliche Nachempfindung dessen Gefühlslage. Es entsteht zwischen Mutter und Kind ein Raum gegenseitiger Resonanz und Anteilnahme, innerhalb dessen das Kind sich in den bereits genannten Verhaltensweisen auf die Mutter bezieht. Das Kind ist in Wahrnehmung und Verhalten dabei nicht auf sich selbst sondern auf das Ausdrucksverhalten der Mutter gerichtet. In dem Moment aber, wo dieses Ausdrucksverhalten verstummt, ist das Kind in all seinen Initiativen zur Kontakt- und Resonanzherstellung auf es selbst zurückverwiesen. Es erlebt wie jene Verhaltensweisen, die gewöhnlich ein ganz bestimmtes Verhalten der Mutter zur Reaktion haben, die sich also in ihrer Ausführung bereits auf das Verhalten der Mutter beziehen, plötzlich an ihr abprallen. Die Impulse des Kindes werden nicht mehr von der Mutter aufgenommen und entsprechend resonant ausgedrückt, sondern greifen ins Leere. Das Kind ist in diesem Moment nicht mehr aufgehoben in einem gemeinsamen dyadischen Geschehen. Es fällt aus diesem Geschehen und aus der Beziehung zur Mutter heraus und ist in jedem misslingenden Interaktionsversuch auf es selbst zurückverwiesen. Dabei ist es nicht der körperliche Leib, der dem Kind hier als Widerstand begegnet. Es führt schließlich dieselben Verhaltensweisen aus, wie kurz zuvor noch in der Einstimmungsphase des Experiments. Es ist vielmehr die resonanzartige Wirkung des eigenen Verhaltens, die

¹⁴ siehe zur Veranschaulichung auch: <https://www.youtube.com/watch?v=apzXGEbZht0>
Stand: 25.09.2014

plötzlich ausbleibt und damit das ursprünglich ganzheitliche Interaktionsgeschehen aufbricht. Während das Kind zuvor noch das eigene Verhalten am Ausdruck der Mutter erlebt und damit eben primär auf den Ausdruck der Mutter bezogen war, erlebt das Kind in der resonanzdeprivierten Situation nur mehr sich selbst in seinen verzweiferten Versuchen zur Kontaktaufnahme. Es fehlt die Wirkung und die Antwort auf das Kommunikationsverhalten des Kindes. Damit steht dieses Verhalten wie auch das Kind selbst, seiner Einbettung in das zwischenmenschliche Geschehen entblößt, getrennt von der Mutter alleine da. Es ist mit sich und seinem bezugslosen Verhalten selbst konfrontiert, woraufhin es in dieser hilflosen Situation mit Stress und Unwohlsein reagiert. Aus dieser Sicht ist auch ein Zitat von Scheler zu verstehen, wenn er schreibt: „alles Bewußtsein gründet in Leiden und alle höheren Stufen des Bewußtseins in steigendem Leiden“ (Scheler, 1976, S.15).

Tastsinn, praktisches Unvermögen und fehlende Resonanz. Diese Beispiele zeigen, wie sich in unserem präreflexiven Erleben, in unserem gänzlich nach Außen gerichteten Zur-Welt-Sein aufgrund Erfahrungen von *Widerstand* oder *Bezugslosigkeit* plötzlich ein reflexiver Selbstbezug einstellen kann. Im Rahmen dieses Selbstbezugs erfahren wir am eigenen Leib die Trennung von allem, was uns umgibt. Wir sind nicht mehr bei der Welt und gehen vollends auf im Vollzug unserer leiblichen Existenz. Im Gegenteil, unser Leib zeigt sich in der Reflexion als von der Welt abgegrenzter Körper. Wir *sind* nicht mehr nur *Leib* sondern *erkennen*, dass wir einen *Körper haben*.

Nun erleben wir im Widerstand und in der Bezugslosigkeit aber nicht nur die Trennung und Abgrenzung von allem was uns umgibt. Wir erleben vor allem auch das Misslingen einer ursprünglichen Bewegung, eines ursprünglich nach Außen gerichteten Impulses, der uns über unsere Körpergrenzen hinaus auf die Umgebung beziehen lässt. Widerstand entsteht schließlich nur dort, wo zuerst eine Bewegung oder ein Bezug stattfindet und auch die Erfahrung von Bezugslosigkeit kann nur als Resultat eines ursprünglicheren Bezogenseins gedacht werden. In den erwähnten Beispielen zeigen sich also Ansätze einer reflexionsartigen Bewegung, die sich eben nicht nur auf die *Körperlichkeit unserer Existenz* richtet sondern auch auf unseren *präreflexiven leiblichen Bezug zur Welt und zur Situation*.

Was also vorher mit Plessner als exzentrische Positionalität des Menschen beschrieben wurde, meint nun mit Bezug auf die eben angeführten Beispiele, dass die

zentrifugale Richtung unseres präreflexiven, leiblichen Zur-Welt-Seins in der *Reflexion* (vom lat. *reflexio* = zurückbeugen, -krümmen) um eine zentripetale Richtung ergänzt wird. Erst diese *Rückbeugung* unserer ursprünglich zentrifugal ausgerichteten Bezugnahme ermöglicht eine *Konzentrierung* und Fokussierung auf den Ursprung dieser präreflexiven Bewegung, wie auch auf die Bewegung selbst.

Nur weil sich mir mein Leib in der Reflexion in seiner Körperlichkeit und in seiner Abgeschlossenheit von allem Umgebenden präsentiert, bedeutet das aber noch nicht, dass diesem Körper, wie auch der Umgebung ein von meinem Erleben unabhängiges *An-sich-Sein* zukommen muss. Diese Loslösung von der Perspektivität der eigenen Wahrnehmung hin zur Annahme einer der subjektiven Erscheinung zugrundeliegenden objektiven Welt gilt es im kommenden Kapitel eigens noch genauer zu betrachten um danach die Frage beantworten zu können, wie Erkenntnis im Rahmen unserer Wahrnehmung möglich ist.

6.2. Intersubjektivität und geteilte Intentionalität

Bisher wurde gezeigt, wie wir in der Erfahrung von Widerstand und Bezugslosigkeit auf unsere Körperlichkeit und auf unseren präreflexiven Bezug zur Situation zurückverwiesen sind. In Übereinstimmung mit Plessner sind wir also in der Lage uns zu unserer eigenen Mitte, zu unserer eigenen Position verhalten zu können. Wir gehen nicht vollends auf im scheinbar ursprungslosen leiblichen Vollzug unserer Existenz. Wir *sind* nicht nur Leib sondern wir *haben* auch einen Körper und stehen deshalb in einem Verhältnis zu unserem Zentrum und damit zum Ursprung unseres leiblichen Zur-Welt-Seins. Dieser exzentrisch-reflexive Selbstbezug meint also nur, sich zu jenem Ursprung bzw. zu jener Position, die wir als körperliches Wesen immer schon bezogen haben, verhalten zu können, nicht aber die Position selbst aufzuheben. Wir nehmen die Situation auch bei aller Selbstbezüglichkeit noch immer leiblich wahr. Die Situation präsentiert sich nach wie vor in ihrer resonanzartig wahrgenommenen Ausdrucksgestalt und als in die Tiefe sich ausbreitender Möglichkeitsraum für unser Verhalten. Wahrnehmung bleibt somit ein Subjekt und Objekt umgreifendes situatives Geschehen. Auch wenn wir uns also reflexiv auf uns und das eigene

Erleben dieser Situation beziehen können, so ist damit noch nicht *erkannt*, dass diese Situation *an sich* auch anders erlebt werden kann.

Es ist also Eines, sich auf seine Position und seine präreflexive Wahrnehmung der Situation beziehen zu können, und ein Anderes, diese Position und Wahrnehmung als bloß *subjektives Erlebnis* einer an sich *objektiven Wirklichkeit* zu verstehen. Die Erkenntnis, dass die Wahrnehmung einer Situation nur subjektiv ist, dass die Situation so nur *für mich* erscheint, setzt vielmehr voraus, dass sich mir in der Erfahrung bereits gezeigt hat, dass dieselbe Situation *für Andere* auch anders erscheinen kann. Erst die Erfahrung dieses schlichtweg Anderen konstituiert das *für mich* meines Erlebens und somit das mögliche *an sich* der Situation: „Das Sichhineinversetzen in die Anderen, der Tausch der Perspektiven stellt dem *Für-mich-Sein* der Welt nicht nur ihr *Für-Andere-Sein* zur Seite; sondern die Welt wird für mich überhaupt nur zu einer an sich seienden Wirklichkeit, wenn ich erkenne, daß sie auch *für Andere* ist“ (Fuchs, 2000a, S.274). Wie aber zeigt sich mir in meinem präreflexiven Erleben, dass die Welt auch für Andere ist? Wie ist diese Erfahrung des schlichtweg Anderen möglich, welche die dyadische Beziehung zwischen mir und der Welt, zwischen mir und der Situation aufbricht und so als diese Dyade erst erkennbar macht? Diese Fragen möchte ich versuchen in diesem Kapitel zu beantworten.

Gallagher (2005) beschäftigt sich mit diesen Fragen, wenn er die ontogenetische Entwicklung von Intersubjektivität untersucht. Er unterscheidet dabei in Anlehnung an Trevarthen (1979) und Baron-Cohen (1995) zwischen „primary intersubjectivity“ und „secondary intersubjectivity“. Während primäre Intersubjektivität als Sammelbegriff für jene Fähigkeiten zu verstehen ist, die es dem Kind schon vor der Vollendung des ersten Lebensjahres ermöglichen, überhaupt in Interaktion mit anderen Personen zu treten, meint der Begriff der sekundären Intersubjektivität eine darüber hinaus gehende komplexere Fähigkeit des Kindes, nämlich sich in Form einer Triangulation gemeinsam mit einer anderen Person auf ein drittes Objekt zu beziehen. Diese Fähigkeit zur Triangulierung entwickelt das Kind im Alter von ca. einem Jahr.

Unter primärer Intersubjektivität sind alle jene Verhaltensweisen zu verstehen, die im direkten Kommunikationsverhalten zwischen dem Kind und einem Elternteil zu beobachten sind. Dazu gehören beispielsweise das frühkindliche Imitationsverhalten, die von Stern (1992) beschriebene Affektabstimmung aber auch Verhaltensweisen

wie beispielsweise das ritualisierte Weinen und Wimmern des Kindes, das Tomasello (2009, S.150) als „stimmliche Intensionsbewegung“ und als „Wurzeln des imperativen Aufforderns“ bezeichnet. Innerhalb dieses Geschehens primärer Intersubjektivität befindet sich das Kind noch immer in der dyadischen Beziehung zwischen sich und der Situation, bzw. zwischen sich und seiner Bezugsperson. Erst in dem Moment, in dem sich das Kind nicht mehr nur auf sein Gegenüber sondern sich *mit* seinem Gegenüber gemeinsam auf einen Gegenstand bezieht, durchbricht es dieses dyadische Geschehen. Die Beziehung zum Anderen steht nunmehr nicht im Vordergrund des situativen Erlebens sondern stellt den Hintergrund und Ursprung dar, von dem aus das Kind sich gemeinsam mit dem Anderen in Form *geteilter Intentionalität* auf einen Gegenstand innerhalb der Situation bezieht. Geteilte Intentionalität setzt aber allgemein voraus, dass sich mir mein Gegenüber schon als intentionales Wesen erschlossen hat. Wie zeigt sich also im präreflexiven Erleben die Intentionalität einer anderen Person? Wie ist es möglich, dass ein Kind bereits lange vor der Entwicklung einer *theory of mind* oder eines reflexiven Bewusstseins eine andere Person als intentionales Wesen wahrzunehmen vermag?

Baron-Cohen (1995) verweist in diesem Zusammenhang auf mögliche angeborene Mechanismen, wie beispielsweise einen „intentionality detector“ (ID) oder einen „eye-direction detector“ (EDD), die es dem Kind erlauben, der Blickrichtung anderer Personen zu folgen oder gewisse Verhaltensweisen bereits präreflexiv als intentionale Handlungen wahrzunehmen. Versuchen wir aber ohne den Umweg über die Annahme verschiedener Detektoren und Mechanismen eine phänomenologische Annäherung an diese Fragen und knüpfen an die weiter oben bereits angefangene Beschreibung des frühkindlichen Kommunikationsverhaltens an.

Scheler (1973) schreibt, dass Ausdruck das Allererste ist, was wir in der Welt wahrnehmen. Ursprünglich erkennen wir in jeder Gestalt einen Ausdruck, der den Antrieb einer inneren seelischen Regung in sich verwirklicht. So leben wir ursprünglich in mythisch-pathischer Beziehung mit allem was uns umgibt. Nun ist nichts ausdrucksstärker als der Blick einer anderen Person. Im *Anblick* einer Person, sprich in ihrer Art und Weise des *Blickens* nehme ich nicht nur das Gefühl oder die Stimmung dieser Person, sondern überhaupt die Gerichtetheit ihres gelebten Bezugs zur Situation wahr. „Ich kann die Beseeltheit, die Intentionalität in seinem Blick wahrnehmen, so wie ich das Fehlen dieser Beseelung in den starren Augen eines Bewußtlosen wahrnehme“ (Fuchs, 2000a, S.196). Was also Baron-Cohen (1995) mit

ID und EDD zu beschreiben versucht, ist auf der Ebene des Erlebens die Wahrnehmung jenes gestalthaften Ausdrucks einer Person, der als Verwirklichung einer inneren Regung immer schon auf das intentionale Antriebserlebnis der jeweiligen Person verweist.

Darüber hinaus zeigt sich in verschiedenen Ausdrucksgebärden oft auch schon die Vorwegnahme einer bestimmten Handlung. Die Faust verweist in der zornigen Drohung schon auf den ausgeführten Schlag, und die ausgestreckte Hand meint schon den Gegenstand, nach dem sie verlangt. Mit der Wahrnehmung der ganzheitlichen Ausdrucksgestalt einer Person sind wir somit schon bei der Wahrnehmung ihres inneren Antriebs, ihrer Intention im Sinne der intendierten Handlung und ihrer Gerichtetheit auf die Situation und auf die in der Situation sich befindenden Gegenstände. „In seeing the actions and expressive movements [!] of the other person, one already sees their meaning; no inference to a hidden set of mental states (beliefs, desires, etc.) is necessary“ (Gallagher, 2005, S. 227).

In der Wahrnehmung des Ausdrucks vernimmt das Kind den Anderen als intentionales Wesen. An der körperlich-leiblichen Ausdrucksgestalt des Anderen, die sich im Blick konzentriert, erkennt das Kind die intentionale Ausrichtung seines Gegenübers. Es vermag seinem Blick oder seinen Gesten zu folgen und sich so auf denselben Gegenstand zu beziehen. Umgekehrt lernt auch das Kind selbst auf einen Gegenstand zu zeigen und am Blick des Anderen zu überprüfen, ob das Gezeigte auch tatsächlich gesehen wird. Mit dem Erlernen der Zeigegeste gelingt dem Kind somit der Übergang in die Sphäre der sekundären Intersubjektivität, in der es sich gemeinsam mit anderen Personen auf Gegenstände der Umgebung beziehen kann. Hierzu bedarf es noch keiner reflexiven Bezugnahme auf sich oder die Situation. Die Wahrnehmung des Anderen als intentionales Wesen ist auf keinerlei reflexive Erkenntnis zurückzuführen. Mein Gegenüber ist mir bereits in der präreflexiven Wahrnehmung seines Ausdrucks als intentionales und gerichtetes Zur-Welt-Sein erschlossen.

Nun ist mit der Wahrnehmung des Anderen als intentionalem Wesen ein gemeinsamer Raum geschaffen worden, innerhalb dessen das Phänomen geteilter Intentionalität und gemeinsamer Bezugnahme auf einen bestimmten Gegenstand möglich ist. Noch einmal anders formuliert erlebe ich, dass mein Gegenüber sieht, was ich sehe. Davon ist aber noch immer die Erfahrung zu unterscheiden, dass mein Gegenüber und ich den gleichen Gegenstand auf unterschiedliche Weise sehen. Im

Rahmen dieses gemeinsamen intersubjektiven Raumes ist das *für mich* vom *für Andere* noch nicht unterschieden. Es ist lediglich ein intersubjektiver Raum entstanden, in dem ein gemeinsames, nicht aber ein getrenntes Erleben derselben Situation möglich ist. Erst das Misslingen geteilter Intentionalität, erst der Bruch in der gemeinsamen Bezugnahme innerhalb des bereits geschaffenen intersubjektiven Raumes scheint mich also auf die Alterität im gemeinsamen Erleben und damit auf das *für mich* im Gegensatz zum *für Andere* und auf ein mögliches *an sich* der Situation zu verweisen.

Tomasello beschreibt in seinem Hauptwerk: „Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation“ (2009), dass gerade das gemeinsame Erleben und die gemeinsame Bezugnahme auf einen Gegenstand in der primitiven Zeigegeste die Grundlage für die spätere Sprachentwicklung des Kindes darstellt. Untersuchen wir also im nächsten Kapitel mit Tomasello die Anfänge des kindlichen Spracherwerbs, um abschließend feststellen zu können, wo und wie sich in der fortschreitenden Entwicklung dieses intersubjektiven Raumes jener Bruch ereignet, der uns reflexiv auf die Subjektivität unserer eigenen Wahrnehmung aufmerksam macht. Ähnlich wie bei John Locke (1690, Buch II. Kap. xxxiii,) wird also auch in dieser Arbeit die Frage nach der Erkenntnis zur Frage nach der Sprache:

„Bei näherem Einblick finde ich aber, daß zwischen den Ideen und Wörtern ein so enger Zusammenhang besteht und daß unsere abstrakten Ideen und unsere allgemeinen Namen sich so beständig aufeinander beziehen, daß ich unmöglich klar und deutlich von unserer Erkenntnis reden kann, die ausschließlich in Aussagen besteht, ohne zuvor Beschaffenheit, Verwendung und Bedeutung der Sprache zu untersuchen.“

6.3. Sprache und Erkenntnis

6.3.1. Der intersubjektive Raum und die Sprachentwicklung

Tomasello (2005) unterscheidet zwischen mehreren Formen unterschiedlicher Gesten. Die *deiktische* Zeigegeste wird verwendet um auf etwas hinzuweisen, wobei diese Zeigegeste selbst wiederum verschiedene Spielarten erlaubt. So kann ich *imperativ* auf einen Gegenstand zeigen, der mir gebracht werden soll oder ich kann *deklarativ*

auf ein bestimmtes Ereignis hinweisen, das in irgendeiner Weise interessant erscheint. *Ikonische Gesten* versuchen demgegenüber etwas nachzustellen. Sie zeigen, wie etwas gemacht werden soll, oder wie etwas aussieht. Eine solche Geste wäre beispielsweise, wenn ich einem Kind zeige, wie es einen Stift in seiner Hand halten soll. *Konventionelle Gesten* wie beispielsweise das Winken oder die Geste für „O.K.“ sind dagegen als gesellschaftlich überlieferte Verhaltensweisen zu verstehen, die für sich zwar eine gewisse Bedeutung besitzen, sich aber in der Art und Weise ihrer Ausführung meist nur in einem historischen Kontext ikonisch auf einen bestimmten Referenten beziehen.

Nach Tomasello (2005) erwerben Kinder schon im Alter von drei Monaten die rein motorische Fähigkeit auf etwas zu zeigen. In diesem Alter findet aber noch keine Triangulation statt. Das Kind lernt zuerst nach und nach Zeigegesten zu verwenden, um beispielsweise auszudrücken, dass es etwas will oder dass ihm etwas gefällt. Dabei handelt es sich um deiktische Zeigegesten, die noch gänzlich in das dyadische Geschehen des kindlichen Situationsbezugs eingebettet sind. Wenn das Kind also auf etwas zeigt, dann bezieht sich das Kind ausschließlich auf den gewollten Gegenstand oder ausschließlich auf das Verhalten der Mutter, nicht aber auf beides im Sinne einer gemeinsamen intentionalen Bezugnahme auf den Gegenstand. Das Kind befindet sich somit noch auf der Ebene primärer Intersubjektivität.

Erst mit der Entwicklung der Fähigkeit zur geteilten Intentionalität ist es dem Kind möglich, sich gemeinsam mit einer anderen Person auf einen Gegenstand zu beziehen. Der Ursprung dieser Fähigkeit sieht Tomasello (2005) in der kooperativen Kommunikation, also in der Kommunikation über gemeinschaftliche praktische Tätigkeiten. Als Beispiele für diese gemeinschaftliche Praxis nennt er in Anlehnung an Bruner (1983): Essen, Auto fahren, Windeln wechseln, Baden, Einkaufen, Spielen, etc. Bei all diesen Praktiken lernt das Kind zuerst selbst mitzuwirken. Es imitiert, ahmt nach und tut so als ob. Es beteiligt sich an der gemeinschaftlichen Praxis und erlangt dadurch langsam ein Verständnis für die jeweiligen Tätigkeiten. Dieses Verständnis bildet einen gemeinsamen praktischen Kontext, innerhalb dessen eine gemeinsame Zielsetzung, eine gemeinsame Absicht, überhaupt eine gemeinsame intentionale Bezugnahme auf die Situation möglich ist. Aus dieser alltäglichen gemeinschaftlichen Praxis zwischen Eltern und Kind, so der sozial-pragmatische Ansatz von Bruner (1983), entsteht auch die früheste Sprache von Kindern (Tomasello, 2005).

Tomasello (2005) erklärt außerdem, dass autistische Kinder meist auf der Ebene primärer Intersubjektivität verbleiben (Carpenter, Pennington und Rogers, 2001). Diese Kinder erkennen zwar andere Personen als intentionale Akteure und verwenden auch imperative Gesten, um ein konkretes Verlangen auszudrücken, aber sie sind nicht dazu in der Lage, sich mit einer anderen Person in einem gemeinsamen Aufmerksamkeitsrahmen auf einen Gegenstand, eine Tätigkeit oder ein bestimmtes Ereignis zu beziehen. Sie kommunizieren lediglich, um ihre Intention auszudrücken, nicht aber in Form von geteilter Intentionalität zum Zweck einer gemeinsamen Kooperation.

Die Veränderung im Interaktionsverhalten des Kindes von einer rein dyadischen Beziehung zur Triangulierung zwischen sich selbst, seiner Bezugsperson und der Umgebung ereignet sich im Alter von neun bis zwölf Monaten (Bakeman und Adamson, 1984). In dieser Zeit lernen Kinder nicht nur, dass das Zeigen zur gemeinschaftlichen Kommunikation verwendet werden kann (*kommunikative Zeigegeste*). Sie lernen kurz danach auch erste konventionelle und ikonische Gesten (*symbolische Gesten*) wie auch einfache sprachliche Ausdrücke zu verwenden (Tomasello, 2005). Den Grund für diesen leicht verzögerten Erwerb symbolischer Gesten und sprachlicher Ausdrücke sieht Tomasello (2005) in der komplexeren Struktur dieser Ausdrucksformen. Die ontogenetisch ursprünglichere und einfachere kommunikative Zeigegeste verweist direkt auf das, worauf sie zeigt. Sprache und symbolische Gestik hingegen stehen in einem indirekten und stellvertretenden Verhältnis zu ihrem Referenten. Sie bilden eine Art symbolisches Medium, innerhalb dessen ausgedrückt werden kann, worauf außerhalb dieses Mediums Bezug genommen wird.¹⁵ So bezieht sich das Wort „Baum“ nicht auf ein bestimmtes Phänomen innerhalb des Mediums der Sprache, sondern zum Beispiel auf die Wahrnehmung eines Baumes.

¹⁵ Es stellt sich natürlich die Frage, ob es ein „Außerhalb“ jenseits dieses symbolischen Mediums überhaupt geben kann, denn auch wenn sich zuerst im Erleben zeigen muss, was mit einem Begriff oder einer symbolischen Geste bezeichnet werden kann, so bestimmt das verfügbare Repertoire an Bezeichnungen wiederum, was überhaupt in einer Situation wahrgenommen wird. Auch wenn sich die Sprache am Wahrgenommenen orientiert, so geht sie doch wiederum in die Wahrnehmung mit ein. „Außerhalb“ meint hier deshalb nur, dass der sprachliche Ausdruck oder die symbolische Geste nicht ident ist mit jenem Wahrnehmungserlebnis, das damit ausgedrückt werden soll: Das Wort und Klanggebilde „Baum“ ist nicht dasselbe wie der wahrgenommene Baum.

Während also die Zeigegeste und das Gezeigte einen gemeinsamen situativen Kontext voraussetzen und diesen Kontext somit auch nie überschreiten (sprich: Ich kann nur auf etwas zeigen, das auch da ist bzw. das ich in der Situation schon wahrgenommen habe) sind der sprachliche Ausdruck und die symbolische Geste unabhängig von der situativen Anwesenheit ihres jeweiligen Referenten. Sprachlich vermag ich auch auszudrücken, worauf ich in der Situation gerade nicht zeigen kann. Losgelöst von der Situation ermöglicht die Sprache und die symbolische Gestik damit eine Bezugnahme auf vergangene, zukünftige oder gar imaginäre Ereignisse. Auf diese Weise schaffen Worte und Gebärden „[...] universell und abgelöst von der aktuellen leiblichen Situation verwendbar, nun einen virtuellen, symbolischen Raum intersubjektiver Bedeutungen, der dem Menschen Freiheit gegenüber seiner unmittelbaren Leiblichkeit ermöglicht“ (Fuchs, 2000a, S.266).

Trotz dieser Ablösung von der Situation besteht der Spracherwerb nicht im bloßen Lernen von Assoziationen zwischen unterschiedlichen Namen und Gegenständen. Tomasello (2005, S.175): „Kleine Kinder lernen ihre ersten sprachlichen Konventionen nicht einfach, indem sie willkürliche Laute einfach individualistisch mit wiederkehrenden Erfahrungen assoziieren oder darauf abbilden. Sie erwerben ihre sprachlichen Konventionen vielmehr dadurch, daß sie versuchen zu verstehen, wie andere bestimmte Laute verwenden, um ihre Aufmerksamkeit innerhalb des Raums ihres derzeit gemeinsamen Hintergrunds zu lenken.“ Sprachentwicklung ereignet sich vor dem Hintergrund gemeinschaftlicher Praxis und auch nach erfolgreichem Spracherwerb ist ein Verständnis innerhalb sprachlicher Kommunikation nur vor einem solch gemeinsamen Hintergrund möglich. Während aber in der Phase des Spracherwerbs der gemeinsame Hintergrund noch durch den situativen Kontext gemeinsamer praktischer Tätigkeiten gestiftet wird, bildet das Medium der Sprache später selbst jenen intersubjektiven Raum, innerhalb dessen eine gemeinsame Bezugnahme auf das *Besprochene* möglich ist. Wenn ich beispielsweise einem Freund vom Schifahren erzähle, dann muss dieser Freund nicht selbst beim Schifahren dabei gewesen sein, um zu verstehen was ich ihm erzählen möchte. Es reicht für ihn zu verstehen, auf welchen situativen Kontext ich mich mit dem Wort „Schifahren“ beziehe, um meiner Erzählung folgen zu können. Die SprecherInnen einer *Sprachgemeinschaft* verfügen also schon alleine aufgrund dessen, dass sie Teil dieser Gemeinschaft sind über jenen gemeinsamen Hintergrund, der es ermöglicht sich gemeinsam auf etwas zu beziehen. Sprache erlaubt also eine Loslösung von der

aktuellen Situation, weil sie selbst jenen gemeinsamen Hintergrund erzeugt, von dem aus ein gemeinsamer Bezug auf einen Gegenstand, eine Tätigkeit oder einfach eine Situation möglich ist.

6.3.2. Die Relativität der Personalpronomen

Wo oder wie geschieht nun aber jener vor dem letzten Kapitel bereits angesprochene Bruch innerhalb dieses gemeinschaftlichen Raumes, der mich reflexiv auf die Subjektivität und Individualität meiner Wahrnehmung und meiner intentionalen Bezugnahme zurückverweist? Betrachten wir dazu einen weiteren bedeutsamen Schritt im Entwicklungsverlauf des Kindes:

Zu Beginn des Spracherwerbs sprechen Kinder von sich zumeist in der dritten Person. Personalpronomen wie „ich“, „du“, „wir“ etc. kommen in der frühen sprachlichen Kommunikation zwischen Eltern und Kind nicht vor. Erstaunenswert dabei ist, dass selbst Eltern im Gespräch mit ihren Kindern auf die Verwendung von Personalpronomen verzichten. Beispielsweise hört man Eltern zu ihrem Kind sagen: „Komm zu Mama!“, statt „Komm zu mir!“ oder: „Papa zeigt dir, wie das geht.“, statt: „Ich zeige dir, wie das geht.“. Das Besondere an Personalpronomen ist, dass sie sich nicht wie andere Namen und Bezeichnungen immer auf denselben Gegenstand, dieselbe Tätigkeit oder dasselbe Ereignis beziehen. Sie sind nicht als Begriffe für schlichtweg Vorhandenes zu verstehen, sondern als Begriffe, welche in Abhängigkeit vom Sprecher/von der Sprecherin die Positionalität und Perspektivität des eigenen Standpunktes zum Ausdruck bringen. Bei Personalpronomen handelt es sich „[...] um Begriffe in der Welt gerichteter Leiblichkeiten, um Bezeichnungen für leibliche Perspektiven selbst“ (Fuchs, 2000a, S.293). Die Verwendung von Personalpronomen setzt also voraus, dass sich die Perspektivität und damit die Relativität der eigenen Wahrnehmung bzw. des eigenen Standpunktes im Vergleich zum Standpunkt des Anderen schon im Erleben erschlossen hat.

Bischof-Köhler (1989) berichtet in diesem Zusammenhang von einer Längsschnittstudie, in der kurz nachdem knapp 80 Prozent der Kinder einer Stichprobe sich selbst im Spiegel erkennen konnten¹⁶, die ersten Kinder derselben

¹⁶ Diese Fähigkeit wurde anhand des Rouge-Tests untersucht. Siehe dazu: Amsterdam, (1972) oder Lewis, M. & Brooks-Gunn, J. (1979).

Stichprobe begannen, von sich in der Ich-Form zu sprechen (vgl. auch Pinquart, M., Schwarzer, G. & Zimmermann, P., 2011, S.256). Das Erkennen des eigenen Körpers im Spiegel, die Identifizierung seiner selbst mit der körperlichen Gestalt des eigenen Leibes steht also in engem zeitlichem Zusammenhang mit der Verwendung von Personalpronomen. Wie aber ist dieses Verhältnis zwischen unserem Körper und der Entwicklung der Fähigkeit, „ich“ sagen zu können, zu verstehen? Inwiefern fördert das Erkennen des eigenen Körpers das praktische Verständnis für die Perspektivität der eigenen Wahrnehmung, welches schließlich der Verwendung von Personalpronomen zugrunde liegt? Betrachten wir das genauer:

Jenen Kindern, die von sich in der dritten Person sprechen, ist die Körperlichkeit ihres Leibes in der Reflexion bereits erläuteter Widerstandserfahrungen schon auffällig geworden. Andernfalls würden sie sich nicht selbst auf sich beziehen. Es ist aber Eines, sich der *Körperlichkeit des eigenen Leibes* auffällig zu werden, und ein Anderes, *sich selbst als wahrnehmbarer Körper* zu erfahren (Fuchs, 2000a). Im Tastsinn und im praktischen Unvermögen sind wir mit unserer eigenen Körperlichkeit, mit den *Grenzen* unseres eigenen körperlichen Leibes konfrontiert, hieß es in Kapitel 7.1. Nun schreibt Bischof-Köhler (1989, S.49) über Grenzen: „Das Charakteristische an einer Grenze ist ihre Zweiseitigkeit, die je nach dem Standpunkt des Betrachters anders erlebt wird. Befindet dieser sich beispielsweise auf der Insel, so nimmt er ihre Grenze zum Meer hin nur ‚von innen‘ wahr, und das genügt in der Regel nicht, die Insel in ihrer Objekthaftigkeit zu erfassen.“ Fährt dieser/diese BetrachterIn nun aber mit einem Boot hinaus aufs Meer, so ist ihm ein Blick von Außen möglich – ein Blick, der ihn den Umriss, die Kontur und damit den *Figurcharakter* der Insel erkennen lässt. Nach Bischof-Köhler (1989) erschließt sich einer Person, die sich innerhalb eines bestimmten Bezugssystems befindet und bewegt, immer nur dessen Innenseite. Das Bezugssystem besitzt für diese Person deshalb nur den Charakter eines ermöglichenden *Grundes* nicht aber einer abgeschlossenen *Figur*. Zweiteres erschließt sich der Person erst durch einen Blick von Außen.¹⁷

Im Widerstand, im praktischen Unvermögen oder in der Bezugslosigkeit erfahre ich meinen eigenen körperlichen Leib deshalb nur als Grund und Ursprung meines Zur-Welt-Seins, nicht aber als klar umrissene und abgegrenzte Figur: als *Körper*. Ich

¹⁷ Weshalb in Zusammenhang mit der gnostischen Dimension immer wieder von der visuellen Wahrnehmung des Blickes gesprochen wird, soll in Kapitel 8.2. genauer erläutert werden.

nehme nur die Innenseite der Grenze wahr. Erst der Blick von Außen bzw. vom Anderen her erschließt die andere Seite dieser Grenze und damit den Figur- und Objektcharakter meiner Existenz. Erst im Durchgang durch die Perspektive des Anderen nehme ich mich nicht nur von Innen als ermöglichender Grund und Ursprung meines Zur-Welt-Seins, sondern auch von Außen als abgegrenzter, vereinzelter und positionierter Körper wahr. Erst aus der Perspektive des Anderen erkenne ich, dass ich nicht nur Leib bin sondern auch einen Körper habe. Durch diese besondere Form der Reflexion, nämlich durch die leibliche Bezugnahme auf *meinen* Körper als Figur und Gegenstand wird die Identifizierung meines leiblichen Ursprungs mit der Positionalität meines Körpers möglich. Ich erkenne mich nicht nur in der Begrenztheit und Körperlichkeit meines leiblichen Zur-Welt-Seins, sondern ich erkenne mich als in der Welt positionierter Körper und Gegenstand.

In dieser Erfahrung ist die Stellung des Menschen in der Welt als exzentrisches Wesen begründet. Hinter mich und meine Positionalität (nicht nur meine Position!) gekommen zeigt sich mir die Relativität meiner perspektivischen Wahrnehmung der Situation. Kinder, die von sich in der dritten Person sprechen, erkennen die Relativität ihres Standpunktes und ihrer Wahrnehmung noch nicht und wissen folglich mit dem Konzept der Personalpronomen auch nichts anzufangen. „’Ich’ sagen heißt, die ursprüngliche Richtung der leiblichen Zentralität im Durchgang durch die Perspektive der anderen zu *relativieren* und zugleich zu *affirmieren*“ (Fuchs, 2000a, S.294). „Ich“ sagen heißt, den Unterschied zwischen sich und den Anderen, zwischen der eigenen und der fremden Wahrnehmung erkannt zu haben. „Ich“ sagen heißt, meine Ansicht nicht gemeinsam mit dir zu teilen, sondern sie deiner Ansicht gegenüber zu stellen.

Hiermit ist also jener Bruch innerhalb des gemeinsamen Bezugs zur Situation angezeigt, der die Wahrnehmung einer Situation in ein *für mich* und ein *für Andere* trennt. Diese Trennung von den Anderen bedeutet zugleich aber auch eine Trennung vom Wahrgenommenen selbst, denn wenn etwas auch *für Andere* ist, ist es nicht ausschließlich nur mehr *für mich*. Es ist aufgrund seines *Seins für Andere* von meiner Wahrnehmung unabhängig. Damit erhält das Wahrgenommene seinen objektiven oder eigentlich: intersubjektiven Charakter.

Wohlgemerkt besitzt aber nur jene Wahrnehmung diesen intersubjektiven Charakter, die *sowohl* für mich *als auch* für Andere ist; die also trotz der Relativität der eigenen Wahrnehmung dennoch mit der Wahrnehmung der Anderen übereinstimmt. Da, wo

die Anderen und ich bzw. da, wo jede(r) unterschiedliches wahrnimmt, da sprechen wir nicht von Erkenntnis, sondern von Geschmack, von Meinungen oder vom Glauben. Da allerdings, wo sich der Unterschied zwischen mir und Anderen bereits gezeigt hat und wo dennoch eine gemeinsame Bezugnahme auf dasselbe Phänomen des eigenen Erlebens möglich ist, da zeigt sich mir der Gehalt der gnostischen Dimension der Wahrnehmung, da ist Erkenntnis möglich.

Intersubjektive Erkenntnis, wie sie sich hier präsentiert, meint also eine Art Übereinstimmung in Wahrnehmung und Praxis vor dem Hintergrund der erlebten Perspektivität des eigenen Weltbezugs. Obwohl Erkenntnis also die Trennung und Unterschiedenheit von Anderen voraussetzt, ist sie erst da möglich, wo über diese Trennung hinweg eine gemeinsame Bezugnahme auf denselben Gegenstand, dasselbe Ereignis oder dieselbe Tätigkeit stattfindet. Gnostische Wahrnehmung verfügt demnach immer über ein Moment der Distanzierung vom eigenen präreflexiven Erleben und über ein Moment der Annäherung durch einen Perspektivenwechsel, bei dem vom eigenen relativen Standpunkt abgesehen und die Perspektive Anderer eingenommen wird. Im Rahmen der gnostischen Wahrnehmung entsteht somit eine geteilte, eine gemeinsame Welt, die eben für mich wie auch für Andere ist, die somit eine „*all-gemeine*“ ist.

Erkenntnis geschieht da, wo das präreflexive Erleben selbst zum Gegenstand der Wahrnehmung und der intersubjektiven Bezugnahme wird, um auf seine Allgemeinheit hin überprüft zu werden. *Allgemein* meint, dass etwas nicht nur für mich und für manch Andere(n), sondern dass es eben für *alle gemein* ist. *All* oder *alle* drückt dabei gerade die Vielheit und Unterschiedlichkeit aller möglichen Standpunkte aus, die eben ein bestimmtes „etwas“ *gemein* haben. Das Allgemeine setzt das Getrennte voraus. Die vormals einheitliche und gemeinsame präreflexive Bezugnahme ist also nur mehr über eine Distanz hinweg als *inter-subjektive* (*zwischen-subjektive*) *Bezugnahme* möglich. Genauso entwickelt sich der sprachliche Ausdruck von der hinweisenden Geste des gemeinsamen Weltbezugs zu einem intersubjektiven Begriff für das Allgemeine.

„Sprache hebt die Unmittelbarkeit des Erlebens auf und vermittelt das Sinnliche an das Allgemeine.[...]“, heißt es bei Fuchs (2000a, S.266). Lesen wir aber weiter: „Freilich bleibt das Allgemeine nicht gesondert von der Wahrnehmung, sondern geht wieder in sie, nämlich als ihr begriffliches oder ‚gnostisches‘ Moment[...]“ (ebd.) ein. Die gnostische Dimension verfügt dementsprechend über ein reflexives und über ein

perzeptives Moment. Im reflexiven Moment des gnostischen Blicks von Außen distanzieren ich mich von meinem Erleben, um mich aus einer anderen Perspektive wiederum auf dieses Erleben als Gegenstand meiner Wahrnehmung zu beziehen. Das präreflexiv Erlebte wird so zum Gegenstand einer *allgemeinen* Bezugnahme und damit zur Möglichkeit einer intersubjektiven Erkenntnis. Diese Erkenntnis, bzw. das, was als Erkanntes mit einem allgemeinen Begriff benannt wurde, geht wiederum als strukturierendes perzeptives Moment in die Wahrnehmung einer Situation mit ein. Gnostische Wahrnehmung im Sinne des perzeptiven Moments kann demnach verstanden werden als eine durch allgemeine Begriffe geleitete Wahrnehmung der Situation. Wahrgenommen wird also, was mit einem allgemeinen Begriff bezeichnet werden kann. Das reflexive Moment des gnostischen Blicks von Außen und das perceptive Moment der durch allgemeine Begriffe geleiteten Wahrnehmung bedingen einander dabei gegenseitig, gleichwohl je nach untersuchtem Phänomen das eine oder das andere Moment stärker hervorgehoben werden muss. Beide Momente sind allerdings als Aspekte eines dynamischen Geschehens innerhalb der gnostischen Dimension der Wahrnehmung zu sehen.¹⁸

6.4. Die gnostische Dimension der Wahrnehmung – Ein Resümee

Im Unterschied zu den Kapiteln zur motorischen und zur pathischen Dimension der Wahrnehmung wurde der Fokus in diesem Kapitel weniger auf die Beschreibung des tatsächlichen Erlebens der gnostischen Wahrnehmung gelegt als vielmehr auf die Entstehungsbedingungen dieser Dimension ausgehend vom präreflexiven Erleben der Situation. Der augenscheinliche Grund dafür besteht darin, dass die motorische und die pathische Dimension der Wahrnehmung von Beginn unserer Existenz an die Art und Weise unseres Zur-Welt-Seins bestimmen, während sich das Vermögen zur gnostischen Wahrnehmung erst entwickeln muss. Ziel dieses Kapitels war es dabei nicht, einen linear-kausalen Entwicklungsverlauf beginnend von den ersten Formen der Reflexivität über das Mit-Sein im gemeinsamen Situationsbezug und über die Sprachentwicklung bis hin zur Verwendung des Personalpronomens und der Konstitution einer allgemeinen Welt nachzuzeichnen. Es ging vielmehr darum, im

¹⁸ Die ontogenetisch und phylogenetisch spätere Interessensverschiebung vom Erlebten zum Allgemeinen, von der Erzählung zum Urteil und von der Rede zum Begriff wurde im Exkurs zur Schrift in Kapitel 4.1. bereits nachgezeichnet.

Rahmen unseres präreflexiven Zur-Welt-Seins jene Phänomene genauer zu betrachten, in denen sich bereits erste Ansätze und Momente der gnostischen Dimension erkennen lassen, ohne eine Aussage darüber treffen zu wollen, ob und wie diese Phänomene einander kausal bedingen. Es wurden diese Ansätze und Momente je für sich in ihren strukturellen und dynamischen Eigenschaften genau beschrieben um die Struktur und die Dynamik der gnostischen Wahrnehmung selbst besser verstehen zu können.

So zeigten sich in der Widerstandserfahrung des Tastens, des praktischen Unvermögens wie auch in der Bezugslosigkeit bei fehlender Resonanz erste Formen der Reflexion, sprich einer Rückbeugung der zentrifugalen Richtung des Lebens hin zu seinem Grund und Ursprung. Die Untersuchungen zu primärer und sekundärer Intersubjektivität zeigten, wie andere Personen aufgrund ihres Ausdrucks bereits auf einer präreflexiven Ebene als intentionale Wesen wahrgenommen werden können und wie darauf aufbauend in weiterer Folge eine gemeinsame Bezugnahme auf die Situation und erste Phänomene kooperativer Kommunikation möglich sind. Es wurde dabei festgestellt, dass kommunikative Zeigegesten den Beginn kooperativer Kommunikation markieren und dass symbolische Gesten und sprachliche Ausdrücke aufgrund ihres indirekten und stellvertretenden Verhältnisses zu ihrem Bezugsobjekt eine Loslösung von dessen situativer Gegebenheit ermöglichen.

Die eigentlich gnostische Reflexion wurde schließlich mit der Fähigkeit in Verbindung gebracht, sich selbst als positionierter Körper erkennen zu können. In dieser Form von *Selbsterkenntnis* drückt sich aus, dass mir mein körperlicher Leib nicht nur als Grund und Ursprung des Zur-Welt-Seins sondern auch als gegenständlicher Körper erschlossen ist. Den eigenen Körper als Gegenstand erkannt zu haben bedeutet dabei, sich seiner Positionalität und der Perspektivität der eigenen Wahrnehmung gewahr zu sein. Es bedeutet, dass man die körperlich-leiblichen Grenzen nicht nur von innen spürt, sondern sich von Außen als begrenzter Körper, als Figur wahrnimmt. Diese Erkenntnis erfordert somit einen Blick von Außen bzw. eine Perspektivenübernahme der/des Anderen, welche sich auch aus ontogenetischer Perspektive im zeitlich engen Zusammenhang mit dem Erwerb der Fähigkeit zur Verwendung von Personalpronomen bestätigt.

Unser körperlicher Leib bestimmt also nicht nur aufgrund seines motorischen Bewegungsvermögens und seiner Fähigkeit zur resonanzartigen Ausdruckswahrnehmung die Art und Weise unserer präreflexiven Wahrnehmung. Als

Körper und Gegenstand markiert er zudem auch das *hier*, das *ich* und damit die eigene Position, die sich von allen anderen Positionen unterscheidet: „Ein Hier und ein Jetzt gibt es nur für Personen, also Lebewesen, die einerseits ein vitales Zentrum bilden, von dem aus sich eine Perspektive ergibt, die aber andererseits um diese Perspektivität und also um die Relativität dieses Zentrums wissen und deshalb von ‚hier‘ im Unterschied zu ‚woanders‘ und von ‚jetzt‘ im Unterschied zu ‚früher‘ oder ‚später‘ sprechen können“ (Spaemann, 1996, S.175). Weil wir nicht nur leiblich zur Welt sind sondern weil wir auch einen Körper haben; weil wir hinter uns gekommen sind; weil wir uns zu unserem eigenen körperlichen Leib und damit zur Perspektivität unseres Erlebens in Distanz versetzen können, deshalb verfügt unsere Wahrnehmung auch über eine gnostische Dimension. Erkenntnis entsteht dabei dort, wo über den perspektivischen Unterschied zwischen mir und den Anderen hinweg eine *allgemeine* Bezugnahme auf denselben Gegenstand, dasselbe Ereignis oder dieselbe Tätigkeit möglich ist.

Hiermit ist die gnostische Dimension der Wahrnehmung kurz umrissen, wobei sich auf diesen wenigen Seiten bereits gezeigt hat, dass diese Dimension in einem besonderen Verhältnis zu den anderen Dimensionen unserer Wahrnehmung steht. Mittels der gnostischen Dimension der Wahrnehmung vermögen wir unser präreflexives Erleben der Situation selbst in Frage zu stellen. Wir können uns davon distanzieren und es selbst zum Gegenstand unserer Wahrnehmung machen. Wir sind in der Lage, aus dem unmittelbaren Bezug zur Situation auszusteigen, inne zu halten und die Situation, wie auch unser Erleben selbst aus einer anderen Perspektive zu betrachten.

Wie lässt sich aber diese Dimension, deren Faktizität für jede Leserin und jeden Leser augenscheinlich ist, mit unserem leiblichen, motorisch-pathischen Zur-Welt-Sein vereinbaren, wo sie dieses doch ständig aufhebt und in manchen Fällen sogar negiert? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für den Vollzug unserer Existenz? Wie kann dennoch von der Dreidimensionalität unserer Wahrnehmung gesprochen werden? Diesen und ähnlichen Fragen soll im letzten Kapitel nachgegangen werden. Im Vorhinein sei bereits vermerkt, dass dieses Kapitel zur gnostischen Dimension der Wahrnehmung nicht alles aufhebt, was in den Kapiteln zuvor über Wahrnehmung geschrieben wurde. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass der Mensch selbst bis zu einem gewissen Grad in der Lage ist, sich und seine Position aufzuheben. Nur ein Wesen, das dies vermag, kann das Problem der Identität haben.

7. Zentrale Exzentrizität

Würde man diese Arbeit an dieser Stelle beenden, dann schiene es so, als ob es sich bei der gnostischen Dimension der Wahrnehmung um eine Art Metadimension handelt, die es uns erlaubt, die pathische und motorische Dimension der Wahrnehmung gänzlich aufzuheben. Es schiene so, als wären wir mittels dieser Metadimension in der Lage, uns nicht nur von unserer eigenen präreflexiven Wahrnehmung sondern überhaupt von jeglicher präreflexiven Wahrnehmung der Situation zu distanzieren. Es würde damit der Eindruck erweckt werden, dass wir in dieser Distanzierung tatsächlich eine objektive Sicht auf die Dinge *an sich* gewinnen, sodass uns in diesem „gnostischen Blick“ ein Zugang zur Wahrheit ermöglicht wird. Da sich derartige Aussagen phänomenal nicht belegen lassen, da sie vielmehr nur Auswüchse unserer spekulativen Vernunft sind, bedarf es noch eines weiteren Kapitels, das sich dem „Miteinander“ dieser drei Dimensionen widmet und das letztendlich zeigen soll, dass sich Wahrnehmung nur in ihrer Dreidimensionalität als jenes Phänomen präsentiert, das auch tagtäglich von uns erlebt wird. Es soll gezeigt werden, dass auch der reflexive gnostische Blick von Außen Teil einer leiblichen Wahrnehmung ist, sprich dass die gnostische Dimension zwar in der Lage ist, die motorische und die pathische Dimension aufzuheben, diese beiden Dimensionen aber den gnostischen Blick wiederum ständig untergraben.

Der Titel „Zentrale Exzentrizität“ soll dabei gerade diese Wendung im Verständnis der gnostischen Dimension der Wahrnehmung zum Ausdruck bringen. Während Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität zunächst nur anzeigt, dass wir aus unserer zentrischen Position herausgetreten sind und uns von Außen auf unser Zentrum beziehen können, meint der Begriff „zentrale Exzentrizität“, dass diese exzentrische Bezugnahme auf unsere eigene Position wiederum nur aus einer zentralen Perspektive erfolgen kann. Wie genau diese Bewegung zu verstehen ist, soll in den folgenden Unterkapiteln genauer erklärt werden. Fragen wir zuerst aber nach den praktischen Konsequenzen einer gnostischen Wahrnehmungsdimension für unsere motorische und pathische Wahrnehmung der Situation bzw. überhaupt für unseren ganzheitlichen Existenzvollzug.

7.1. Erkenntnis und das Drama der Freiheit

In der Sündenfallgeschichte im Buch Genesis (3,1-24) wird beschrieben, wie Adam und Eva im Paradies eins mit sich, ihrer Welt und mit Gottes Willen leben bis sie schließlich vom Baum der Erkenntnis erfahren. Dieser Baum und das damit einhergehende Verbot Gottes, von seinen Früchten zu essen, eröffnet dem paradiesischen Menschen, der bis dahin in Übereinstimmung mit seiner Natur einfach seinen Trieben und Gelüste folgte, erstmals eine Wahlmöglichkeit: „Indem Gott dem Menschen freistellte, das Verbot zu akzeptieren oder zu übertreten, hat er ihm das Geschenk der Freiheit gemacht“ (Safranski, 2008, S.23). Was geschieht aber als Adam und Eva von der Frucht des Baumes kosten? „Da gingen beiden die Augen auf und sie erkannten, dass sie nackt waren“, heißt es in der Bibel (Genesis, 3,7). Adam und Eva erkennen die Nacktheit ihres Körpers. Sie erkennen überhaupt zum ersten Mal ihren Körper in seiner Sichtbarkeit für Andere. Sie reagieren daraufhin mit Scham und verstecken ihren nackten Körper hinter einem Schurz aus Feigenblättern.

In der biblischen Schöpfungsgeschichte fällt der Erwerb von Erkenntnis also ebenfalls mit der Perspektivenübernahme der/des Anderen und mit einem Blick von Außen auf den eigenen Körper als Gegenstand zusammen. Erkenntnis, Körperlichkeit, Scham – auch hier zeigt sich derselbe Zusammenhang jener Phänomene, die bereits in dieser Arbeit aufgrund ihrer reflexionsartigen Dynamik an unterschiedlichen Stellen immer wieder thematisiert wurden. Hinzu kommt das Phänomen der Freiheit, bzw. spezifischer der Wahlfreiheit. Betrachten wir das aber genauer:

Mittels des reflexiven Moments der gnostischen Dimension der Wahrnehmung sind wir nicht mehr direkt und unmittelbar in das situative Geschehen verstrickt. Wir sind hinter uns gekommen und können das Geschehen gleichsam von Außen bzw. von Anderen her betrachten. Durch die Perspektivenübernahme und Rückbeugung der Wahrnehmung auf das eigene Erleben entsteht somit ein Moment des Innehaltens, des Perspektivenwechsels und des Abwägens. Es entsteht ein Moment, der Wahrnehmung und Verhalten voneinander entkoppelt. Während also die präreflexive Wahrnehmung einer Verhaltensmöglichkeit unmittelbar deren Ausführung bedingt¹⁹, entsteht erst im Moment der reflexiven Bezugnahme auf diese Wahrnehmung eine wirkliche Wahlsituation. Erst in Distanz zum vorher unmittelbar gelebten Bezug zur Situation

¹⁹ Siehe dazu auch die Beschreibung des frühkindlichen Imitationsverhaltens im Exkurs in Kapitel 6.2.

zeigt sich die wahrgenommene Verhaltensmöglichkeit als bloße *Möglichkeit*. „Erst mit der Möglichkeit des *Innehaltens* vor der Aktion entsteht die Möglichkeit und die Not menschlicher Freiheit“ (Fuchs, 2000a, S.268).

Weil nicht mehr die ‚motorisch-praktische Bewegungsmöglichkeit‘, sondern das ‚Erleben dieser Möglichkeit‘ Gegenstand meiner Wahrnehmung ist, bin ich nicht mehr unmittelbar in der Situation, bei den mich umgebenden Gegenständen und bei der wahrgenommenen Bewegung. Ich bin aus der unmittelbaren Verstrickung mit der Situation und aus dem präreflexiven Erleben der Bewegungsmöglichkeit herausgetreten. Innehaltend erlebe ich in diesem Moment die Möglichkeit, mich zu diesem *Erlebnis* auf unterschiedliche Weise verhalten zu können. Ich kann die wahrgenommene Bewegungsmöglichkeit durch entsprechende Umsetzung realisieren oder mich ihr enthalten. Ich habe die Wahl.

Dieser Zusammenhang von Distanzierung und (Wahl-)Freiheit zeigt sich nicht nur in der motorischen Wahrnehmung einer Bewegungsmöglichkeit, sondern auch in der pathischen Ausdruckswahrnehmung. In Anlehnung an Scheler (1973) wurde ja bereits mehrmals darauf verwiesen, dass Kinder zunächst ausschließlich und überall Ausdrucksgestalten wahrnehmen und ihre Umgebung deshalb primär als beseelt erleben. Im Rahmen dieser pathischen Wahrnehmung erlebt sich das Kind dabei als das Zentrum einer oder besser: *seiner* Welt. Alle Ausdrucksgestalten erlebt es zentripetal als resonanzartigen Eindruck am eigenen körperlichen Leib. Alles scheint seinem Ausdruck nach auf das Kind einzuwirken und auf es bezogen zu sein. Erst im Laufe der Entwicklung ist dem Kind aufgrund von Lernerfahrungen eine *zunehmende Entseelung* des Wahrgenommenen möglich:

„Es [das Kind] erfährt, daß es unbelebte Dinge gibt, daß nicht alles was böse oder bedrohlich aussieht, sich auch so verhalten muß[...]“ (Fuchs, 2000a, S.206). Das Kind lernt also, dass nicht jeder Ausdruck auf eine tatsächlich vorhandene Innerlichkeit, Beseeltheit oder schlichtweg Lebendigkeit verweist und es lernt, dass sich Eindruck, Wirkung oder Schein einer bestimmten Ausdrucksgestalt vom *allgemeinen* Sein des zugrundeliegenden Gegenstandes unterscheiden können. Was hier aber als Lernprozess beschrieben wird, meint eigentlich die sich nach und nach entwickelnde Fähigkeit des Kindes, sich zu seinem Erleben und seiner zentralen Position in Distanz zu versetzen. Erst wenn das Kind dazu in der Lage ist, den eigenen perspektivischen Standpunkt aufzuheben; erst wenn es sich aus dem Zentrum seiner pathischen Welt des Ausdrucks *befreien* kann; erst wenn es Welt überhaupt vor dem Hintergrund einer

gemeinschaftlichen und geteilten Bezugnahme eben als gemeinsame Welt erkennt, ist eine zunehmende Neutralisierung und damit eine zunehmende *Entseelung* des Wahrgenommenen möglich. Dass eine solche Distanzierung vom eigenen pathischen Erleben und von sich als Zentrum der eigenen Welt auch tatsächlich als Befreiung verstanden und sogar erlebt werden kann, soll an einem Beispiel zum schizophrenen Wahn beschrieben werden.

Nach Fuchs (2005 & 2011b) ereignet sich in der Wahnstimmung einer an Schizophrenie erkrankten Person eine *Subjektivierung und Fragmentierung* der Wahrnehmung. *Subjektivierung* meint dabei eine Zentralisierung des Erlebens, wie es gerade in Bezug auf die pathische Dimension der Wahrnehmung beschrieben wurde. *Fragmentierung* hingegen bezieht sich auf das perzeptive Moment der gnostischen Dimension²⁰ und bedeutet, dass das begrifflich Wahrgenommene seinen *allgemeinen* Bedeutungshintergrund verliert:

Ursprünglich eingebettet in den situativen Kontext einer gemeinsamen Welt ereignet sich mit der Fragmentierung in der Wahnstimmung eine Trennung des begrifflich Wahrgenommenen von seinem Kontext, also von jenem situativ-praktischen Bedeutungshintergrund, der überhaupt erst die konkrete Bedeutung des Wahrgenommenen konstituiert. Abgetrennt von diesem *allgemeinen* Hintergrund zeigt sich das Wahrgenommene nur mehr als bruchstückhaftes Überbleibsel, eben als Fragment einer ursprünglichen Bedeutungsganzheit. Seiner Kontextualität verlustig geworden steht das begrifflich Wahrgenommene für sich, abgetrennt und isoliert vom Hintergrund der Situation. Was sich unserer Wahrnehmung demnach für gewöhnlich als situative Ganzheit präsentiert, wird in der Wahnstimmung als Ansammlung einzelner, isolierter Bedeutungsfragmente erlebt. „Objects normally perceived as parts of a situation may seem strangely isolated, disconnected from each other and detached from their encompassing context. [...] The unity of the situation is split into pieces; thus, it conveys the impression that it is put together artificially, and this arrangement actually means something else” (Fuchs, 2005, S.136). Die schizophrene Person findet sich in einer Situation wieder, in der alles Wahrgenommene zusammenhangslos für sich besteht. Stuhl, Tisch, Teller, Besteck, - alles begrifflich Wahrgenommene steht losgelöst von seinem bedeutungsstiftenden situativen Kontext für sich. Alles wirkt

²⁰ vgl. S.110: „Gnostische Wahrnehmung im Sinne des perzeptiven Moments kann demnach verstanden werden als eine durch allgemeine Begriffe geleitete Wahrnehmung der Situation. Wahrgenommen wird also, was mit einem allgemeinen Begriff bezeichnet werden kann.“

künstlich, unheimlich und fremd und verlangt deshalb von der schizophrenen Person selbst eine eigene Kontextualisierung, eine eigene (Be-)Deutung.

Fuchs vergleicht diese Situation der schizophrenen Person mit derjenigen eines Menschen, der plötzlich in ein fremdes Land versetzt wird und die Sprache seiner Mitmenschen nicht versteht: Dieser Mensch „[...]wird nicht nur Ausdruck und Gestik der Sprechenden intensiver wahrnehmen, sondern vor allem rätselhafte Bedeutsamkeiten des ‚Kauderwelschs‘, die sich wie von selbst auf ihn zu beziehen scheinen, weil er sie nicht entschlüsseln und dadurch neutralisieren kann“ (Fuchs, 2011b, S.178). Unfähig dazu die wahrgenommenen Fragmente ihrem allgemeinen Bedeutungshorizont zuzuordnen (*Fragmentierung*), die Situation also aus einer *allgemeinen* Perspektive zu betrachten und sich damit von der eigenen Wahrnehmung zu distanzieren, scheint sich alles im Schleier einer unheimlichen, weil unbekannten Bedeutsamkeit auf die schizophrene Person selbst zu beziehen (*Subjektivierung*). „The patient is ‘meant’ by gazes from the background, spied at from out of anonymous cars or secretly tested in well-prepared situations.[...] Having lost their objective and conceptual unity, things may gain an overwhelming wealth of expressions, charged with emotional qualities” (Fuchs, 2005, S.137). Abgetrennt vom *allgemeinen* und *neutralen* Bedeutungshintergrund sieht sich die schizophrene Person in die Mitte eines Chaos aus zentripetal auf sie einwirkenden Ausdrucksgestalten gestellt, die nach Ordnung und Deutung verlangen. Aus den einzelnen Fragmenten einer vormals allgemeinen Welt muss sie nun also ihre eigene Welt zusammenstückeln, in der sie als ihr Zentrum gefangen ist und zwar ohne jeglichen Moment des Innehaltens, der Distanzierung und der Freiheit.²¹

Zusammenfassend: Im Rahmen der motorischen Dimension der Wahrnehmung bin ich zentrifugal auf die Wahrnehmung von Bewegungsmöglichkeiten in der Situation ausgerichtet. Die Wahrnehmung einer konkreten Bewegung impliziert dabei unmittelbar deren Ausführung. Erst im Moment des Innehaltens, des Perspektivenwechsels und der Reflexion auf die eigene Wahrnehmung zeigt sich mir diese Bewegungsmöglichkeit als bloße Möglichkeit. In der pathischen Dimension der

²¹ Im Vergleich zur weiter oben angeführten Bibelstelle: Gott überließ seine Schöpfung in die Freiheit, was Gott selbst zu einem freien, unabhängigen und absoluten Wesen macht. Der/die Schizophrene hingegen ist Gefangene seiner/ihrer eigenen geschaffenen Welt und geht folglich mit und an ihr zu Grunde.

Wahrnehmung hingegen erlebe ich mich als Zentrum meiner Welt. Alle ganzheitlichen Ausdrucksgestalten spüre ich anhand ihrer zentripetalen Wirkung auf meinen körperlichen Leib. Erst in dem Moment, in dem ich mich von meinem Erleben distanzieren, in dem ich versuche, die Situation aus der Perspektive der Anderen zu betrachten und damit meine zentrale Position aufhebe, in diesem Moment eröffnet sich mir eine neue, unbefangene und allgemeine Sicht der Dinge. Ich bin nicht mehr gefangen in meinem zentralen Erleben des Ausdrucks, sondern kann mich darüber hinweg auf die unterschiedlichen intersubjektiven Bedeutungszusammenhänge des wahrgenommenen Gegenstandes beziehen. Befreiung meint in Bezug auf die pathische Dimension demnach ein Gewinn an unterschiedlichen Betrachtungs- und Interaktionsmöglichkeiten.

Entscheidend ist dabei, dass wir die Situation trotz allem *Innehalten* und *Enthalten* nach wie vor leiblich wahrnehmen. Die Situation spricht uns nach wie vor mit bestimmten, auf unseren körperlichen Leib zugeschnittenen Verhaltensmöglichkeiten an und auch gestalthafte Ausdrücke werden noch immer in ihrem resonanzartigen Eindruck auf unseren körperlichen Leib erlebt, aber aufgrund des reflexiven Moments der gnostischen Dimension sind wir nicht mehr in derselben Weise betroffen von unserer präreflexiven Wahrnehmung. „Der Mensch ist noch immer leiblich mit den Dingen verbunden, aber über eine Distanz hinweg, die den Unterschied, [...], nie mehr ganz aufhebt“ (Fuchs, 2000a, S.264). Obwohl uns die Situation also nach wie vor leiblich anspricht, ermöglicht die reflexive Bezugnahme auf unsere Wahrnehmung ein die Situation transzendierendes Moment des Innehaltens, in welchem sich uns die Not der menschlichen Freiheit offenbart. Mit der gnostischen Wahrnehmung der Situation ereignet sich somit ein Bruch in unserem körperlich-leiblichen Zur-Welt-Sein, der uns in Distanz zu unserem unmittelbaren Erleben versetzt und zwar in eine Distanz, die nie mehr ganz aufgehoben werden kann.

7.2. Die pathische und motorische Dimension der gnostischen Wahrnehmung

„Eine rein gnostische Wahrnehmung allerdings kann es nicht geben; das Subjekt steht immer in einer erlebten Beziehung zum Sinnesgegenstand“ (Fuchs, 2000a, S.60).

Trotz allem Enthalten und Innehalten nehmen wir die Situation noch immer leiblich wahr. Bei aller Distanzierung vom eigenen Erleben ist auch der gnostische Blick

immer von unserer präreflexiven Wahrnehmung geprägt und bestimmt. Das ist die Kernaussage des Begriffs der *zentralen Exzentrizität*. Damit ist aber zweierlei gemeint:

Einerseits bedeutet es, dass auch wenn unsere bewusste alltägliche Wahrnehmung vornehmlich vom perzeptiven Moment der gnostischen Dimension bestimmt ist, wir dennoch ständig durch die anderen präreflexiven Dimensionen unserer Wahrnehmung beeinflusst werden. Beispielsweise wenn wir während einer Wanderung in ein interessantes Gespräch vertieft sind und trotz unwegsamem Gelände jeden Schritt auf eine feste und vermeintlich sichere Stelle setzen, dann ist das nur deshalb möglich, weil sich uns ungeachtet unserer Vertiefung ins Gespräch der Umraum in unserem leiblichen Bewegungsentwurf schon motorisch-praktisch erschlossen hat. Auch wenn sich also unsere ganze Aufmerksamkeit auf die gnostische Wahrnehmung konzentriert, dann sind dennoch unbewusste präreflexive Wahrnehmungsprozesse in Gang, die unser Verhalten entsprechend beeinflussen.

Ein anderes Beispiel wäre, wenn wir in den Aussagen einer Person Sarkasmus vermuten, weil wir unabhängig vom rein sprachlich-begrifflichen Verständnis ihrer Aussage aufgrund unserer pathischen Wahrnehmung in ihrem stimmlichen und mimischen Ausdrucksverhalten einen Hauch von Lächerlichkeit verspüren. Hier zeigt sich, dass ein adäquates Verständnis sprachlicher Kommunikation nicht nur aus einem begrifflich-gnostischen Verständnis der einzelnen sprachlichen Ausdrücke resultiert, sondern auch ein pathisches Verständnis des Ausdrucksverhaltens meines Gegenübers bedingt.

Der gnostische Blick auf die Welt erlaubt also immer nur die Wahrnehmung eines bestimmten Ausschnitts der Welt oder sogar nur eines bestimmten Ausschnitts eines innerweltlichen Phänomens, was wie im gerade erwähnten Sarkasmus-Beispiel zu einer Verkennung des Phänomens selbst führen kann. Erst die ganzheitliche Beachtung aller drei Wahrnehmungsdimensionen erlaubt eine Beschreibung der Welt, so wie wir sie alltäglich erleben.

Andererseits bedeutet die Rede davon, dass wir eine Situation trotz aller Distanzierung vom eigenen Erleben dennoch leiblich wahrnehmen, dass die Aufhebung der eigenen zentralen Position in der gnostischen Reflexion nur dann gelingen kann, wenn wir gleichzeitig eine andere Position einnehmen. Auch bei einem Perspektivenwechsel wird die jeweilige Perspektive nur gewechselt, nicht aber jegliche Perspektivität der Wahrnehmung aufgehoben. Der bereits mehrfach

angesprochene *gnostische Blick von Außen* ist somit niemals ein Blick von Nirgendwo, *a view from nowhere* (Nagel, 1986). Es bleibt eine vom jeweils bezogenen Standpunkt abhängige und damit perspektivische Wahrnehmung der Situation.

Wieso sprechen wir beim reflexiven Moment der gnostischen Dimension überhaupt ständig vom gnostischen *Blick*, aber bei der motorischen und pathischen Dimension von *Wahrnehmung*? Was ist das Besondere an unserem Blick, dass er in dieser Arbeit so oft in Zusammenhang mit der gnostischen Wahrnehmung gebracht wird? Untersuchen wir unseren visuellen Sinn also etwas genauer, um auch die Frage nach dem *Woher* des gnostischen Blicks besser beantworten zu können.

Exkurs: Der gnostische „Blick“

Unser visueller Sinn kann im Unterschied zum Tastsinn als Distanzsinn (Fuchs, 2000a) bezeichnet werden, da erst ein gewisser Abstand zwischen mir und dem betrachteten Gegenstand einen genauen und scharfen Blick darauf ermöglicht. Dieser Abstand bzw. diese Distanzierung vom Gegenstand ist nicht nur für die Blickschärfe von wesentlicher Bedeutung. Wenn ich beispielsweise vor einem Haus stehe und dessen visuellen Gesamteindruck bewundern möchte, dann ist es meist notwendig einige Schritte zurück anstatt nach vor zu gehen, weil sich die Gestalt des Hauses erst aus weiterer Entfernung für mich in die *richtige Perspektive* setzt. Perspektivität und der damit einhergehende Bezug zum eigenen Standpunkt ist also ein erstes wichtiges Kennzeichen der visuellen Wahrnehmung.

Auch unser auditiver Sinn ist ein Distanzsinn, gleichwohl wir beim Hören nicht von perspektivischer Wahrnehmung sprechen. Wir hören, ob etwas laut oder leise ist und können somit über die Distanz zwischen mir und dem jeweiligen Geräusch urteilen. Wir können auch am Intensitätsverlauf des Gehörten feststellen, ob sich etwas auf uns zu oder von uns weg bewegt aber abgesehen von der Intensität der Wahrnehmung ändert sich dabei nichts. Unterschiedliche *Blickwinkel*, *Ansichten* und *Perspektiven* (vom lat.: *per-spicere*=hindurch-sehen, hindurch-blicken) kennt nur die visuelle Wahrnehmung.

Es zeigt sich also bereits in diesen wenigen Anmerkungen, dass die visuelle, wie auch die gnostische Wahrnehmung eine gewisse Distanzierung von ihrem

Wahrnehmungsgegenstand voraussetzen und dass aufgrund der Perspektivität des Sehens wie auch der gnostischen Wahrnehmung ein bestimmtes Verhältnis zum eigenen perspektivischen Standpunkt entsteht. Eine weitere Besonderheit der visuellen Wahrnehmung ergibt sich aus der Empfindlichkeit und Sensibilität des körperlichen Wahrnehmungsorgans:

Hören und Sehen bedürfen als Distanzsinne eines Mediums, innerhalb dessen das Wahrzunehmende an die wahrnehmende Person vermittelt wird. Im Falle des Sehens ist dieses Medium das Licht und im Falle des Hörens der Schall²². Während wir aber zumeist nur hören, was selbst Geräusche von sich gibt, können wir auch sehen, was selbst keine Lichtquelle ist, sondern nur beleuchtet wird. In diesem Vergleich ist unsere visuelle Wahrnehmung ungleich feiner und sensibler als die auditive. Während sich die auditive Wahrnehmung also nur auf das Geräusch, die Schallquelle selbst bezieht, richtet sich die visuelle Wahrnehmung primär nicht auf die Quelle des Lichts, sondern auf das, was vom Licht beleuchtet wird, nämlich auf den Gegenstand.

Heidegger schreibt in *Sein und Zeit* (2006, S.163): „»Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad.“ Heidegger versucht damit zu erklären, dass wir immer schon *verstehend* zur bzw. in der Welt sind. Wir müssen nicht erst die Struktur der unterschiedlichen Geräusche und Lautkomplexe analysieren um sie dann in unserer Vorstellung einem bestimmten Gegenstand zuzuordnen. Wir hören zuallererst den knarrenden Wagen und erst in einem zweiten Schritt können wir uns auf das spezifische Geräusch des Knarrens selbst beziehen.

Dasselbe gilt auch für das Sehen. Dementsprechend sehen wir zunächst nie bloß Farben und Lichtkomplexe sondern das flackernde Kerzenlicht. Im Unterschied zum Hören sind wir im Sehen aber nicht nur auf die Wahrnehmung des flackernden Lichts beschränkt sondern können auch all jene Gegenstände verstehend wahrnehmen, die von diesem Licht beleuchtet werden. In einem zweiten Schritt sind wir nun in der Lage uns sowohl auf das spezifische Leuchten der Kerze selbst als auch auf das Beleuchtetwerden der Gegenstände zu beziehen. Damit sind uns in der visuellen Wahrnehmung nicht nur Eigenschaften des Leuchtens (i.e. Farben, Kontraste, Helligkeit), sondern auch Eigenschaften der beleuchteten Gegenstände (i.e. Größe,

²² Genau genommen ist Schall nur die Bezeichnung für eine wellenförmige Verdichtung eines elastischen Mediums wie beispielsweise der Luft, aber dieses Detail ist für die Argumentation vernachlässigbar.

Form, Beschaffenheit) gegeben. Diese Fokussierung der Wahrnehmung weg von der Schallquelle hin zu den beschallten Gegenständen ist im Rahmen unserer auditiven Wahrnehmung nicht bzw. nur begrenzt und niemals im gleichen Ausmaß wie bei der visuellen Wahrnehmung möglich. Während uns die auditive Wahrnehmung also meist nur das Geräusch in seinem spezifischen Rauschen vermittelt, zeigt sich uns in der visuellen Wahrnehmung nicht nur das Licht in seinem spezifischen Leuchten, sondern auch die Körperlichkeit und Materialität, kurz: die Gegenständlichkeit der beleuchteten Gegenstände. Die visuelle Wahrnehmung lässt uns also in besonderer Weise die wahrgenommenen Gegenstände in ihrer Gegenständlichkeit erkennen. Aus diesen und ähnlichen Gründen schreibt deshalb auch Fuchs (2000a, S.260) in Anlehnung an Jonas (1973), dass der Sehsinn der „[...] am meisten »gnostische« aller Sinne [ist]“.

Letztlich gilt es in diesem Exkurs noch auf ein generelles Phänomen unserer Wahrnehmung hinzuweisen, welches sich aber besonders in unserem visuellen Wahrnehmungserlebnis zeigt. Merleau-Ponty (1966, S.92) beschreibt dieses Phänomen folgendermaßen: „Betrachte ich die Lampe auf meinem Tisch, so schreibe ich ihr nicht nur die von meinem Platz aus sichtbaren Eigenschaften, sondern auch die noch zu, die der Kamin, die Wände, der Tisch ‚sehen‘ könnten, die Rückseite der Lampe ist nichts anderes als das Gesicht, das sie dem Kamin ‚zeigt‘.“ Merleau-Ponty beschreibt damit, wie mir in der Wahrnehmung eines Gegenstandes immer auch seine von mir abgewandten Seiten erschlossen sind. Bereits im ersten Anblick konstituiert sich die Lampe als ganzheitlicher, voluminöser Gegenstand, der mehrere Ansichten erlaubt, in welche ich mich allesamt hineinversetzen kann.²³ Diese Allgegenwärtigkeit der unterschiedlichen Ansichten eines Gegenstandes mag vielleicht den Eindruck einer/eines objektiven Betrachters/Betrachterin erwecken, der/die von einem „utopischen Standort“ (Plessner, 1975) zu einem *view from nowhere* in der Lage ist. Viel treffender beschreibt es aber Merleau-Ponty (1966, S.91f): „Heißt sehen nicht immer, irgendwoher sehen? Sagt man, das Haus selbst sei nirgendwoher gesehen, sagt man damit nicht am Ende, es sei unsichtbar?“ und kommt somit zum Schluss: „das Haus selbst ist nicht das von nirgendwoher gesehene, sondern das von überallher gesehene Haus“ (ebd.). Was aber ist der Unterschied zwischen einem Gegenstand, der von nirgendwoher, und einem Gegenstand, der von überallher gesehen wird?

²³ Kognitive Tests wie der 3DW (Gittler, 1990) oder ähnliche mentale Rotationsaufgaben untersuchen genau diese Fähigkeit.

Ein Blick von nirgendwo ist gerade kein Blick mehr. Er hebt seinen Standpunkt auf und zwar nicht um einen anderen Standpunkt einzunehmen, sondern um überhaupt seine Standpunkthaftigkeit aufzuheben. Der Blick von nirgendwo verspricht also auf gewisse Weise, die Perspektivität und damit die Relativität und Subjektivität der eigenen Wahrnehmung ablegen zu können, um einen Gegenstand in seinem von mir unabhängigen An-sich-Sein zu *erkennen*. Der Blick von nirgendwo verspricht Objektivität – ein Versprechen, das phänomenal nicht eingehalten werden kann. „Der »Blick von nirgendwo« ist nicht der Blick des Menschen; denn »nichts Menschliches ist ganz und gar unleiblich«“ (Fuchs, 2000a, S. 335).

Wenn wir nun aber einen Gegenstand von allen Seiten betrachten, wenn wir uns auf jede einzelne seiner Eigenschaften konzentrieren und uns sogar sein Innenleben bzw. seinen Aufbau vorzustellen versuchen, kurz: wenn wir uns gänzlich im Gegenstand versenken, dann zeigt sich uns ein *vollkommen* wahrgenommener Gegenstand (Merleau-Ponty, 1966), so wie ihn ein *Blick von überallher* erschließt. Dieser Gegenstand „ist gänzlich durchsichtig, allseitig durchdrungen von einer aktuellen Unendlichkeit von Blicken[...]“ (ebd., S.93). Vollkommene Wahrnehmung meint also gerade nicht eine objektive Erkenntnis sondern eine ganzheitliche Erfassung des Gegenstandes, so wie er sich all meinen körperlich-leiblichen Wahrnehmungsmöglichkeiten präsentiert. Der Blick von überallher bleibt also ein leiblicher Blick, der zwar seine konkrete und vereinzelte Perspektive aufhebt, aber nur um sie durch eine andere Perspektive zu ergänzen, nicht um jegliche Perspektivität grundsätzlich zu negieren. Der so verstandene gnostische Blick ist ein intersubjektiver, allgemeiner aber eben leiblicher Blick auf die Gegenstände.

Die Frage nach dem Woher des reflexiven gnostischen Blicks ist damit geklärt. Er bleibt gebunden an die prinzipielle Perspektivität und Standpunkthaftigkeit unserer körperlich-leiblichen Wahrnehmung, wenngleich in der konkreten Situation die Einnahme unterschiedlicher Perspektiven und Standpunkte möglich ist. Gnostische Reflexion bedeutet also nicht die Aufhebung alles körperlich-leiblichen Erlebens zugunsten einer objektiven Weltsicht. Es bedeutet aber auch nicht, dass sich der gnostische Blick gänzlich auf andere präreflexive Dimensionen zurückführen lässt. Der gnostische Blick von Außen ist ein dreidimensionaler, leiblicher Blick auf das eigene Erleben der jeweiligen Situation.

Vor diesem Exkurs zeigte sich in Bezug auf das perzeptive Moment der gnostischen Dimension, dass wir trotz einer vornehmlich gnostischen Wahrnehmung der Situation ständig durch motorische und pathische Wahrnehmungsinhalte in unserem Erleben und Verhalten beeinflusst werden. Der Exkurs selbst zeigte, dass Wahrnehmung immer von irgendwoher erfolgen muss und dass selbst eine Wahrnehmung von überallher nicht die grundsätzliche Leiblichkeit dieser Wahrnehmung aufzuheben vermag.

Mit dem Erwerb der gnostischen Dimension im Laufe unserer Entwicklung findet eine grundlegende Veränderung in unserer Wahrnehmung und in unserem Verhalten statt. Diese Veränderung ist aber nicht ausschließlich darauf zurückzuführen, dass wir mittels der gnostischen Dimension jegliche präreflexive Wahrnehmung der Situation aufzuheben vermögen, sondern weil jede dimensionale Erweiterung der Wahrnehmung das ganzheitliche Erleben grundsätzlich verändert und auch Veränderungen der jeweils anderen Dimensionen mit sich bringt. So erlaubt beispielsweise erst das reflexive Moment der gnostischen Dimension pathische Empfindungen wie Scham, Schuld, Stolz, usw. – Empfindungen, in denen sich selbst eine gewisse Reflexivität und Selbstbezüglichkeit ausdrückt.

In Bezug auf die motorische Dimension begründet erst die Rückbeugung der Wahrnehmung auf den eigenen Körper das am Anfang dieser Arbeit bereits angesprochene Instrumentalverhältnis zu unserem eigenen Leib.²⁴ Erst diese Situation „verleiht dem Menschen die Möglichkeit, seinen Leib zu beherrschen, bis zur unwahrscheinlichsten Akrobatik mit ihm zu spielen“ (Plessner, 1976, S.140f). Nur weil wir uns also überhaupt zu unserem eigenen Körper als Gegenstand verhalten können, sind wir dazu in der Lage, durch gezieltes Training komplizierte motorische Bewegungsabläufe wie beispielsweise im Bereich des Sports oder der Musik zu erwerben, die wiederum unsere motorische Wahrnehmung der Situation wesentlich beeinflussen. Auch könnte der Werkzeuggebrauch, also die motorische Wahrnehmung eines Gegenstandes als Mittel zu einem bestimmten Zweck nur das

²⁴ Vgl. S.18: „Da wir leiblich verfasst die Aufmerksamkeit auf unseren eigenen Körper als bloßen Gegenstand richten können, sind wir auch dazu in der Lage, am Hantieren und am Umgang mit diesem Gegenstand zu arbeiten bzw. daraus eine Profession zu entwickeln“.

Resultat einer gnostischen Reflexion sein, die durch das praktische Unvermögen meines körperlichen Leibes in der Situation ausgelöst wird.²⁵ (vgl. Fuchs, 2000a)

Mit dem Erwerb der gnostischen Dimension eröffnen sich also auch innerhalb anderer Dimensionen neue Wahrnehmungs- und Verhaltensmöglichkeiten. Es stellt sich dann aber die Frage, inwiefern überhaupt von einem *innerhalb* in Bezug auf einzelne Dimensionen unserer ganzheitlichen, dreidimensionalen Wahrnehmung gesprochen werden kann ohne dabei die jeweilige Dimension selbst in ihrem phänomenalen Gehalt zu verkürzen oder gar zu verkennen. Die im Rahmen dieser Diplomarbeit ausgearbeiteten Wahrnehmungsdimensionen stehen schließlich wie auch unsere leiblichen Wahrnehmungssinne in ständiger Wechselwirkung zueinander.

Im letzten Kapitel soll nun auf die Frage eingegangen werden, welchen Einfluss unsere präreflexiven Wahrnehmungsdimensionen auf die gnostische Dimension selbst hat. Es soll untersucht werden, wie Strukturen unserer motorischen und pathischen Wahrnehmung in gewisser Weise unsere begriffliche Wahrnehmung, aber auch unser logisches Denken formen und bestimmen. Zur Beantwortung dieser Frage wird auf kognitionswissenschaftliche Untersuchungen aus dem aktuell stark wachsenden Forschungsbereich der *embodied cognition* Bezug genommen. Die Grenzen einer rein phänomenologischen Haltung werden dabei zugunsten eines teils experimentalwissenschaftlichen, teils theoretischen hypothesengeleiteten Vorgehens wesentlich überschritten. Hintergrund dieses Paradigmenwechsels ist einerseits, dass gezeigt werden soll, wie inspiriert und informiert durch phänomenologische Beschreibungen des körperlichen Leibes und der Wahrnehmung empirische Kognitionsforschung betrieben werden kann. Andererseits soll damit aber auch ein Einblick in aktuelle Forschungsfragen aus kognitionswissenschaftlichen Überlegungen zur *embodied cognition* oder zum *embodied mind* ermöglicht werden, die im Sinne eines Ausblicks wegweisend sein können für Erkenntnisinteressen, die der vorliegenden Diplomarbeit über die Leiblichkeit der Wahrnehmung folgen könnten.

²⁵ Weil ich beispielsweise nicht an einen Apfel gelange, zeigt sich mir mein Körper in der Reflexion als zu klein, bzw. meine körperlich-leibliche Reichweite als zu kurz. Erst ein Blick von Außen, der die *Unmittelbarkeit* meiner leiblichen Ausrichtung auf das Ziel (den Apfel) hin aufhebt, kann im herumliegenden Stock eine mögliche Verlängerung meines körperlichen Leibes und damit eine *mittelbare* Möglichkeit zur Zielerreichung erkennen.

7.3. Die Leiblichkeit des formalen Denkens oder: phänomenologisch inspirierte Kognitionsforschung

Kognitionswissenschaft gilt als ein interdisziplinäres Fachgebiet, das sich der Erforschung von Phänomenen des bewussten Erlebens widmet. Dazu gehören Phänomene wie Wahrnehmung und Verhalten aber auch begriffliche Vorgänge höherer Ordnung wie Lernen, Gedächtnis oder abstraktes Denken. *Embodied cognition* bezeichnet dabei eine wissenschaftliche Orientierung innerhalb dieses Faches, welche Gallagher (2012) nach der anfänglichen Orientierung am Computermodell und danach am neurologisch-konnektionistischen Modell mittlerweile als dritte Welle der Kognitionswissenschaft betrachtet. Innerhalb der *embodied cognition* (EC) oder *Embodiment*-Debatte finden sich wiederum unterschiedliche Ansätze, die aber alle darin übereinstimmen, dass unser Körper bzw. unser Leib einen Einfluss auf die Struktur, die Dynamik, die Ordnung und die Funktion eben genannter Bewusstseinsvorgänge ausübt. Die jeweiligen Unterschiede dieser Ansätze beziehen sich einerseits auf den Grad und die Art dieses Einflusses und andererseits auf das teils phänomenologisch und teils physiologisch geprägte Verständnis unseres körperlichen Leibes (Gallagher, 2012). So findet sich beispielsweise mit Goldman und Vignemont (2009) eine Variante der EC, die den Körper lediglich „als Ansammlung bereinigter Hirnprozesse“ (Gallagher, 2012, S.323) versteht und von Leiblichkeit überhaupt absieht. Shapiro (2004) hingegen vertritt einen eher phänomenologisch geprägten Ansatz. Er erkennt in der Körperhaltung wie auch in der anatomischen Anordnung von Augen, Ohren, Händen, etc. ein gestaltendes Prinzip unserer Wahrnehmung und unseres Verhaltens: „[T]he point is not simply (or trivially) that perceptual processes fit bodily structure. Perceptual processes depend on and include bodily structures“ (Shapiro, 2004, S.190). Shapiro (ebd.) versucht also die Bedingungsfaktoren unseres körperlich-leiblichen Zur-Welt-Seins in ihrem Einfluss auf unsere Wahrnehmung, auf unser Erleben und unser Verhalten ernst zu nehmen.

Gallese und Lakoff (2005) gehen noch einen Schritt weiter und versuchen in ihrer Arbeit zu zeigen, dass die sensorischen und motorischen Möglichkeiten unseres körperlichen Leibes wesentlich bestimmen, wie sich unser begriffliches Verständnis der wahrgenommenen Welt ausbildet und organisiert. Sie knüpfen dabei an neurologische Erkenntnisse zu Spiegelneuronen an, wonach immer dieselben

Neuronen aktiv sind, egal ob eine bestimmte Handlung rezeptiv wahrgenommen, aktiv ausgeführt oder auch nur imaginativ vorgestellt wird (Gallese & Lakoff, 2005). Darüber hinaus schreiben sie ähnlich wie in der vorliegenden Arbeit, dass es dabei nicht von Belang ist, ob diese Handlung akustisch, visuell oder haptisch wahrgenommen bzw. vorgestellt wird, da sensorische und motorische Prozesse von Beginn an intermodal verknüpft sind: Dementsprechend argumentieren Gallese und Lakoff mit Verweis auf neurologische Untersuchungen von Fogassi und Gallese (2004), dass es auch keiner reinen Assoziationszentren in unserem Gehirn bedarf, die ausschließlich für die Integration und Verarbeitung verschiedener sensorischer Inputs und für die Generierung motorischer Outputs zuständig sind bzw. dass es solche reinen Assoziationszentren schlicht und einfach nicht gibt. Wahrnehmung, Verhalten und Vorstellung, so Gallese und Lakoff (2005) stehen sowohl auf der Ebene des Erlebens als auch auf neurologischer Ebene von Anfang an in intermodaler Beziehung zueinander. Ob ich also eine Handlung sehe, höre oder fühle, ob ich sie wahrnehme, sie mir vorstelle oder sie selbst ausführe ist einerlei. Entscheidend ist, dass ich die Handlung selbst *verstehe*, dass ich sie aufgrund meiner körperlich-leiblichen Erfahrungen in der Welt nachvollziehen kann.

Das gilt nach Gallese und Lakoff (2005) nun nicht nur für das Verständnis von wahrgenommenen, ausgeführten oder vorgestellten Handlungen, sondern auch für das Verständnis von Begriffen und aus Begriffen zusammengesetzte Satzkonstruktionen. Was folgt ist eine interaktionistische Theorie der Bedeutung: “Consider a simple sentence, like ‘Harry picked up the glass.’ If you can’t imagine picking up a glass or seeing someone picking up a glass, then you can’t understand that sentence” (Gallese & Lakoff, 2005, S.456). Das Verständnis des Satzes „Harry nahm das Glas auf.“ ist somit an die Bedingung geknüpft, dass ich entweder wahrnehmen oder mir vorstellen kann, dass Harry das Glas aufgenommen hat. Lesen wir weiter: “Our hypothesis develops this fact one step further. It says that understanding is imagination, and that what you understand of a sentence in a context is the meaning of that sentence in that context” (ebd.). *Understanding is imagination*. Einen Satz zu verstehen setzt also voraus, sich den Satz vorstellen zu können oder eigentlich: sich die Bedeutung des Satzes im Kontext vorstellen zu können. Die Bedeutung ist dabei das, was der Satz selbst auszudrücken versucht, nämlich das situierte und kontextualisierte Geschehen, dass Harry das Glas aufgenommen hat.

Die Bedeutung des genannten Beispielsatzes erschließt sich uns also nicht einfach aufgrund einer mentalen Repräsentation der einzelnen Begriffe der in diesem Satz dargestellten Handlung. Es ist diese Handlung selbst, die egal ob wahrgenommen oder vorgestellt in ihrem praktischen Kontext verstanden werden muss. Es ist diese Handlung, die auch wenn ich nur von ihr lese, aufgrund meiner Vorstellung immer schon in Bezug zur eigenen körperlich-leiblichen Erfahrung steht. Dieser Bezug zur eigenen körperlich-leiblichen Erfahrung, so Gallese und Lakoff (2005), drückt sich nicht nur im Verständnis von Begriffen und Sätzen aus, die sich auf unmittelbar erlebte Handlungen und Gegenstände beziehen, sondern auch im Verständnis von abstrakten Begriffen und Begriffsbeziehungen, die unser formales Denken bestimmen. Dieser Einfluss unserer gelebten körperlich-leiblichen Beziehung auf *rein* formale Denkvorgänge soll abschließend exemplarisch an einer Arbeit von Lakoff und Núñez (2000) über die körperlich-leibliche Erfahrungsgrundlage logischer Begriffe und Prinzipien vorgestellt werden.

Lakoff und Núñez (2000) beschreiben in ihrem Buch *Where mathematics comes from* wie sich mathematische Konzepte wie beispielsweise die Winkelberechnung in der Trigonometrie oder die numerische Beschreibung von geometrischen Formen in der analytischen Geometrie, aber auch grundlegende logische Schlussregeln wie z.B. der Modus Ponens auf bestimmte Erfahrungen unseres körperlich-leiblichen Zur-Welt-Seins zurückführen lassen. Ähnlich wie in der vorliegenden Diplomarbeit geht es den Autoren dabei weniger um das *Was*, als vielmehr um das *Wie*, also in gewisser Weise weniger um den Inhalt, als vielmehr um die Struktur der Erfahrung und des Erlebens. Im Gegensatz zu dem ganzheitlich-dimensionalen Ansatz dieser Diplomarbeit konzentrieren sich Lakoff und Núñez allerdings auf ganz konkrete und spezifische Grundbausteine des Erlebens, sogenannte *Bildschemata*²⁶. Bildschemata sind grundlegende strukturelle Details, die in unterschiedlicher Zusammensetzung sämtliche Möglichkeiten unseres Erlebens beschreiben. So finden sich Bildschemata als strukturelle Grundbausteine beispielsweise in der Wahrnehmung räumlicher Lagebeziehungen wie *auf-unter*, *nah-fern*, *innen-außen*, etc. Der relationale Ausdruck „auf“ kann demnach zerlegt werden in die Schemata: *above-schema*, *contact-schema*

²⁶ Diese Übersetzung aus dem engl. *image schema* findet sich bei Gallagher (2012) und wird auch hier entsprechend übernommen. Die dem deutschen und englischen Begriff inhärente Betonung des visuellen Sinnes gilt es zu vernachlässigen. Bildschemata sind die Grundbausteine unserer ganzheitlichen und intermodalen Wahrnehmung.

und *support schema*. Z.B.: Das Buch, das *auf* dem Tisch liegt, befindet sich *oberhalb* des Tisches, es *berührt* den Tisch und wird vom Tisch *getragen/gestützt*. Aus solchen und ähnlichen Zusammensetzungen dieser grundlegenden Bildschemata ergeben sich die unterschiedlichen Strukturen unseres Wahrnehmungserlebnisses der Situation (Lakoff & Núñez, 2000).

Nun ist die Wahrnehmung räumlicher Lagebeziehungen und damit der jeweiligen Bildschemata eng mit den Möglichkeiten des eigenen körperlichen Leibes verbunden. Dies wurde auch schon im Kapitel zur motorischen Dimension in Bezug auf den Zusammenhang zwischen der räumlichen Tiefenwahrnehmung und unserem Bewegungsvermögen beschrieben. Bei Merleau-Ponty (1966, S.126) lesen wir: „Wenn ich von einem Gegenstand sage, er liege *auf* dem Tisch, so versetze ich immer mich in Gedanken in diesen Gegenstand und in den Tisch und wende auf beide einen Begriff an, der ursprünglich beheimatet ist in den Verhältnissen meines Leibes zu äußeren Gegenständen.“ Nur weil sich mir aufgrund meines motorischen Bewegungsvermögens räumliche Tiefe erschlossen hat; nur weil ich als körperlicher Leib selbst gegenüber allem was mir begegnet räumlich situiert bin; nur deshalb bin ich überhaupt in der Lage dazu, räumliche Lagebeziehungen zwischen Gegenständen wahrzunehmen. Die zugrundeliegende räumliche Lagebeziehung des Begriffes *auf* verstehe ich also nur weil ich mittels des eigenen körperlichen Leibes selbst in entsprechender Beziehung zu bestimmten Gegenständen der Situation stehen kann. Das gleiche gilt beispielsweise auch für das Konzept von *vorne* und *hinten*:

„The concepts of front and back are body-based. They make sense only for beings with fronts and backs. If all beings on this planet were uniform stationary spheres floating in some medium and perceiving equally in all directions, they would have no concepts of front and back “ (Lakoff und Johnson, 1999, S.34). Diese erlebten/wahrgenommenen räumlichen Lagebeziehungen, bzw. die darin enthaltenen Bildschemata bilden nun nach Lakoff und Núñez (2000) die Grundlage für viele verschiedene logische wie auch mathematische Begriffe u. Beziehungen.

Wie aber werden aus unmittelbar erlebten räumlichen Lagebeziehungen und deren Bildschemata kognitive Konzepte und rein formale Prinzipien der Logik? Wie werden aus leiblichen Strukturen des motorischen Richtungsraumes Kategorien des rationalen Verstandes? Diesen kognitiven Wandlungsprozess erklären Lakoff und Núñez (2000) anhand von *konzeptuellen Metaphern*.

Metaphern strukturieren unser Denken, indem sie unterschiedliche Strukturen unseres unmittelbaren körperlich-leiblichen Erlebens mit komplexeren Phänomenen unserer Erfahrung in Beziehung setzen. So wird beispielsweise das komplexe Gefühl der *Zuneigung* mit der körperlich-leiblichen Empfindung von *Wärme* assoziiert. Das zeigt sich unter anderem in Redewendungen wie: „Das *Eis* zwischen uns ist gebrochen.“ oder: „Ein Zuhause voller *Wärme* und Geborgenheit.“ Wichtigkeit, Relevanz und Bedeutung wird hingegen mit *Größe* in Verbindung gebracht: „Morgen ist mein *großer* Tag.“ oder: „Das sind nur *Kleinigkeiten*.“ Die Intensität von Gefühlen wird mit räumlicher *Tiefe* beschrieben. So heißt es, dass man ein Gefühl *tiefer* Trauer erlebt, während Andere Gefühle nur *oberflächlich* spüren. Wärme, Größe, Tiefe – alles Qualitäten unseres unmittelbaren körperlich-leiblichen Erlebens.

In diesen Beispielen zeigt sich, dass nicht gänzlich beliebige Erfahrungen gemeinsam eine Metapher bilden. Eine Umarmung spendet nicht nur Trost und Mitgefühl, sondern eben auch Wärme. Aus der Sicht eines heranwachsenden Kindes ist vieles wichtig, was auch groß ist: Die Eltern, die Schule, das Zuhause, etc. Gefühle wiederum können den Magen verdrehen, die Kehle zuschnüren oder schwer auf dem Herzen liegen, also *tief* im körperlich-leiblich Inneren erlebt werden. Außerdem belegt die Vielzahl an Beispielen, die es zu den einzelnen Metaphern gibt, dass der in ihnen ausgedrückte Zusammenhang (bspw. von Zuneigung und Wärme) systematisch und nicht nur zufällig ist (Lakoff und Núñez, 2000).

Mit Metaphern verstehen und konzeptualisieren wir abstrakte Begriffe, die unserem unmittelbaren leiblichen Erleben verschlossen sind bzw. die sich auch in unserem Erleben nur abstrakt andeuten. Liebe, Politik, Bewusstsein, Unendlichkeit - all dies sind komplexe Begriffe bzw. im Fall der Liebe eher komplexe Empfindungen, die wir versuchen anhand von Metaphern zu verstehen. Entscheidend ist dabei, dass die jeweilige Metapher selbst die Struktur vorgibt, innerhalb der das komplexe Phänomen verständlich gemacht wird. Befassen wir uns nun abschließend mit einem speziellen Bildschema, dem *Containerschema* und seiner Bedeutung für logische Schlussfolgerungen:

Das *Containerschema* (Lakoff und Johnson, 1999) ist ein zentrales Bildschema, das als Metapher für viele verschiedene Begriffe und Konzepte verwendet wird. Die Struktur dieses Schemas setzt sich ähnlich einem Container aus einer Innenseite/einem Inneren, einer Außenseite/einem Äußeren und einer Grenze

zwischen Innerem und Äußerem zusammen. Dabei muss das Containerschema als Gestaltstruktur verstanden werden, dessen einzelne Strukturmomente nur zusammengesetzt die ganzheitliche Gestalt des Containerschemas ergeben. Das Innen setzt das Außen, wie auch eine abtrennende Grenze voraus.

Als Metapher bildet dieses Schema das zugrundeliegende Konzept von Begriffen wie *Situation*, *Zustand*, *Kategorie* etc. Beispielsweise sagt man in Bezug auf eine *Situation*, man ist „*im* Spiel“, „*in* Gefahr“ oder „*außen* vor“. In Bezug auf einen *Zustand* spricht man davon: „sich *in* einer Stimmung zu befinden“ oder „*aus* dem Koma aufzuwachen“. Bei all diesen Beispielen kommt das Wort *innen* oder *außen* nicht einfach vereinzelt für sich vor, sondern verweist auf die ganzheitliche Gestalt des Containerschemas. „*Aus* dem Koma aufzuwachen“, bedeutet also gerade nicht mehr *im* Zustand des Komas zu sein, sondern *heraus* zu treten, gleichsam durch das Aufwachen die Grenze zu überschreiten und sich somit nicht mehr *innerhalb* sondern *außerhalb* des vorherigen Zustands zu befinden. Darüber hinaus zeigt sich besonders gut am Begriff der Kategorie, dass dieses Schema auch über eine inhärente Logik verfügt, die da wäre:

- „1. Given two Container schemas *A* and *B* and an object *X*, if *A* is *in B* and *X* is *in A*, then *X* is *in B*. [Modus Ponens]
2. Given two Container schemas *A* and *B* and an object *Y*, if *A* is *in B* and *Y* is *outside of B*, then *Y* is *outside of A*. [Modus Tollens]” (Lakoff & Núñez, 2000, S.31)

Wenn Sokrates ein Mensch ist (*in* die Kategorie *Mensch* fällt) und alle Menschen Tiere sind (die Kategorie *Mensch* *in* die übergeordnete Kategorie *Tier* fällt), dann ist Sokrates ein Tier. Kategorien besitzen die metaphorische Struktur des Containerschemas, wobei das Verhältnis zwischen *Ober-* und *Unterkategorie* wiederum metaphorisch als Höhenverhältnis verstanden wird. Außerdem besitzt das Containerschema eine logische Struktur, die abstrahiert vom Inhalt zentrale Schlussregeln der Logik, nämlich den *Modus Ponens* und den *Modus Tollens* entbirgt. Logik gilt allgemein als erfahrungsunabhängige, reine und vernünftige Form des Denkens. Hier zeigt sich allerdings, dass auch rein logische Argumente auf körperlich-leiblichen Erfahrungen, auf präreflexiven Wahrnehmungen im Umgang mit innerweltlichem Seienden beruhen.

Metaphern sind nicht bloß linguistische und sprachwissenschaftliche Phänomene. Sie ermöglichen ein Verständnis von komplexen Begriffen und Beziehungen indem sie Strukturen unserer unmittelbaren körperlich-leiblichen Erfahrung auf die Strukturen dieser Begriffe und Beziehungen anwenden. Nur, weil sich uns innerhalb der motorischen Dimension der Wahrnehmung räumliche Tiefe erschlossen hat; nur, weil wir uns als Körper selbst räumlich erleben; nur weil wir selbst über ein *Innen* und *Außen* verfügen – nur deshalb ist es uns möglich zu verstehen, was *innerhalb* und *außerhalb* meint; nur deshalb sind wir in der Lage dazu, das Konzept von *Innen* und *Außen* auf andere Bereiche unseres Denkens metaphorisch zu übertragen. Unsere präreflexive Wahrnehmung hat also trotz aller Reflexion und logischer Abstraktion einen prägenden Einfluss auf die Strukturen unseres begrifflichen Denkens, unserer gnostischen Wahrnehmung und unserer Erkenntnis.

8. Schlusswort

Zu Beginn dieser Arbeit wurde in Anlehnung an Mausfeld (2012) das physiologistische Missverständnis formuliert, demzufolge die traditionelle Wahrnehmungspsychologie sich auf die physiologischen Voraussetzungen von Wahrnehmung konzentriert und deshalb das Phänomen der Wahrnehmung grundsätzlich verkennt. Ziel der vorliegenden Diplomarbeit war es deshalb das unmittelbare Erleben von Wahrnehmung selbst phänomenologisch zu beschreiben. Dabei konnten Einsichten in die Struktur, die Dynamik, die Dimensionalität, wie auch in die körperlich-leibliche Fundierung der Wahrnehmung gewonnen werden. Diese Diplomarbeit eröffnete somit abseits des Missverständnisses einer physiologistischen Zugangsweise in starker Orientierung an Denkerinnen und Denkern wie beispielsweise Maurice Merleau-Ponty, Thomas Fuchs, Hermann Schmitz und Shaun Gallagher eine neue, *leibliche Perspektive* auf das Phänomen der Wahrnehmung.

Ausgehend vom unmittelbaren Erleben der Wahrnehmung wurde allerdings an unterschiedlichen Stellen dieser Arbeit versucht wiederum Anknüpfungspunkte mit Forschungsergebnissen aus Bereichen der Entwicklungspsychologie, der Klinischen Psychologie oder der Neurologie herzustellen. Vor allem das letzte Kapitel (Kap. 7.3.) sollte zeigen, wie inspiriert und informiert durch eine solch leibliche Perspektive ein

interdisziplinäres Fach wie jenes der Kognitionswissenschaft betrieben werden kann. Diese Arbeit handelt also nicht von einer Gegenüberstellung eines phänomenologischen und physiologischen Zugangs zu psychologischen Fragestellungen. Sie handelt davon, wie ausgehend von einer phänomenologischen Beschreibung des Erlebens und Verhaltens Forschungsfragen für physiologische Untersuchungen generiert werden können. Nur durch ein solches Vorgehen scheint es mir möglich zu sein, Wahrnehmungsphänomene wie jene „der leuchtenden Farben eines Bildes von van Gogh[...], der treibenden Melodien und Rhythmen des Rock’n’Roll, des erfrischenden Geschmacks einer Wassermelone an einem heißen Tag, der sanften Berührung eines Kinderkusses oder des Geruchs von Wiesenblumen im Frühling“ (Zimbardo & Gerrig, 2008, S.108) angemessen zu beschreiben, zu erforschen und zu verstehen.

9. Literaturverzeichnis

- Agamben, G. (2005). *Lob der Profanierung*, in: Profanierungen. Aus dem Italienischen von Schneider, Marianne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Amsterdam, B. K. (1972). *Mirror self-image reactions before age two*. In: *Developmental Psychobiology*. Vol. 5. S.297-305
- Andermann, K. (2011). *Die Rolle ontologischer Leitbilder für die Bestimmung von Gefühlen als Atmosphären*. In: *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Hg. von Anderlein, K. und Eberlein, U.; Berlin: Akademie Verlag GmbH. S.79-95
- Anders, G. (2010). *Die Antiquiertheit des Menschen 1 - Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 3. Auflage. München: C. H. Beck oHG.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness – An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge, Massachusetts. MIT Press.
- Berk, L. E. (2005). *Entwicklungspsychologie*. 3. aktualisierte Auflage. München: Pearson Studium.
- Bischof-Köhler, D. (1989). *Spiegelbild und Empathie. Die Anfänge der sozialen Kognition*. Bern: Huber.
- Bollnow, O. F. (2009). *Das Wesen der Stimmungen*. Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH.
- Bruner, J. (1987). *Wie das Kind sprechen lernt*. Bern: Huber.
- Buchholz, M. B. (2012). *Konversation und Resonanz. Unterwegs zu einer Theorie, die versteht, warum verstehende Konversation hilft*. In: *Der Besen, mit dem die Hexe fliegt: Wissenschaft und Therapeutik des Unbewussten*. Hg. von Gödde, G. & Buchholz, M.; Gießen: Psychosozial Verlag. S.9-44
- Carpenter, M., Pennington, B. F. & Rogers, S. J. (2001). *Understanding of others' intentions in children with autism and children with developmental delays*. In: *Journal of Autism and Developmental Disorders*. Vol. 31. S.589-599.
- Cassirer, E. (1985). *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, E. (1996). *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Meiner.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (2000). *Evolutionary Psychology and the Emotions*, in: *Handbook of Emotions*. 2. Auflage. Hg. von Lewis, M. & Haviland-Jones, J. M.; New York: Guilford Press.

- Dandyk, A. (2002). *Unaufrichtigkeit. Die existenzielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH.
- de Kerckhove, D. (1995). *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*. München: Fink.
- di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V. und Rizzolatti, G. (1992). *Understanding motor events: a neurophysiological study*. In: *Experimental Brain Research*. Bd. 91. S.176–180
- Demmerling, C. (2011). *Gefühle, Sprache und Intersubjektivität. Überlegungen zum Atmosphärenbegriff der Neuen Phänomenologie*. In: *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Hg. von Anderlein, K. und Eberlein, U.; Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Ekman, P. (1992). *An argument for basic emotions*. In: *Cognition and Emotion*, 6, S.169–200.
- Erikson, E. H. (1999). *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett Cotta.
- Ermann, M. (2009). *Psychoanalyse in den Jahren nach Freud. Entwicklungen 1940-1975*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- Fuchs, T. (2000a). *Leib – Raum – Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, T. (2000b.) *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopff.
- Fuchs, T. (2005). *Delusional mood and delusional perception. A phenomenological analysis*. In: *Psychopathology*, 38. S.133-139
- Fuchs, T. (2011a). *Depression, Leiblichkeit, Zwischenleiblichkeit*. In: *Depression. Klinik, Ursachen, Therapie*. Hg. von Faller, H. & Lang, H.; Würzburg: Königshausen und Neumann GmbH. S.39-50
- Fuchs, T. (2011b). *Das Unheimliche als Atmosphäre. .* In: *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Hg. von Anderlein, K. und Eberlein, U.; Berlin: Akademie Verlag GmbH. S.167-182
- Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University Press. New York.
- Gallagher, S. (2012). *Kognitionswissenschaften. Leiblichkeit und Embodiement*. In: *Leiblichkeit - Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Hg. von: Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, C., Klass, T. N.; Stuttgart: UTB GmbH.
- Gallese, V. & Lakoff, G. (2005). *The brain's concepts: The role of the sensory-motor*

- system in conceptual knowledge*. In: *Cognitive Neuropsychology*. Vol. 22 (3/4). S. 455-479.
- Gibson, E. J., & Walk, R. D. (1960). *The "visual cliff"*. *Scientific American*, 202, S.67– 71.
- Gittler, G. (1990). *Dreidimensionaler Würfeltest: ein Rasch-skaliertes Test zur Messung des räumlichen Vorstellungsvermögens*. Weinheim: Beltz.
- Goldman, A.I. & de Vignemont, F. (2009). *Is social cognition embodied?* In: *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 13(4). S.154-159.
- Graumann, C.F. (1960) *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*. Berlin: De Gruyter.
- Hansen, W. (1947). *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes*. München: Kösel.
- Head, H. (1911). *Sensory disturbances from cerebral lesions*. In: *Brain*, Vol. 34. S.102-254.
- Head, H. (1918). *Sensation and the cerebral cortex*. In: *Brain*, Vol. 41. S.57-201.
- Head, H. & Holmes, G. (1911-12). *Sensory disturbances from cerebral lesions*. In: *Brain*. Vol. 34.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus*. In: *Wegmarken* (GA9). Frankfurt am Main: Klostermann Seminar.
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Hg. von v. Herrmann, F. W.; 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2003). *Der Ursprung des Kunstwerks*. In: *Holzwege*. Hg. von v. Herrmann, F. W.; Achte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie. II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana Band 4. Den Haag: Nijhoff.
- Jäger, U. (2004). *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- James, W. (1884): *What is an emotion?* In: *Mind*. Vol. 9. S.188-205
- Jonas, H. (1973). *Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne*. In: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Hg. von ders.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S.198-225

- Klages, L. (1950). *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. 7. überarbeitete Auflage. Bonn: Bouvier.
- Kite, K. (2013). *Orientierungslos zwischen den Horizonten. Eine Analyse von concepteigenraum-Stunden*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Universität Wien. Fakultät für Psychologie.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G. & Núñez, E. (2000). *Where mathematics come from. How the embodied mind brings mathematics into being*. New York: Basic Books.
- Lange, C. G. (1887) *Über Gemütsbewegungen. Eine psycho-physiologische Studie*. Aus dem Dänischen von Kurella, H.; Leipzig: Thomas.
- Lewis, M. (1992). *Shame: The exposed self*. New York: Free Press.
- Lewis, M. & Brooks-Gunn, J. (1979). *Social Cognition and the aquisition of self*. New York: Plenum Press.
- Locke, J. (1981): *Versuch über den menschlichen Verstand*. Band I, Buch II. Aus dem Engl. von Winckler, C.; 4. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Mausfeld, R. (2012). *Der Schein des Realen*. In: *Näher dran? Zur Phänomenologie des Wahrnehmens*. Hg. von Kluck, S. und Volke, S.; Freiburg/München: Herder GmbH.
- Meltzoff, A. & Moore, M. K. (1977). *Imitation of facial and manual gestures by human neonates*. In: *Science*. Vol. 198. No. 4312. S.75-78
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. 6. Auflage. Aus dem Franz. von Boehm, R.; Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Mukamel, R., Ekstrom, A. D., Kaplan, J., Iacoboni, M. und Fried, I. (2010). *Single-neuron responses in humans during execution and observation of actions*. In: *Current Biology*. Bd. 20, Nr. 8, S.750–756.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinel, J. P. (2007). *Biopsychologie*. 6. aktualisierte Auflage. München: Pearson Studium.
- Pinquart, M, Schwarzer, G. & Zimmermann, P. (2011) *Entwicklungspsychologie. Kindes- und Jugendalter*. Göttingen: Hogrefe Verlag.
- Platon (1817-1828). *Politeia*. Ins Deutsche übersetzt von Schleiermacher F.E., zweite Auflage. Berlin.

- Plessner, H. (1970). *Lachen und Weinen*. In: Ders. Philosophische Anthropologie. Frankfurt: Fischer.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Plessner, H. (1976). *Die Frage nach der conditio humana*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sacks, O. (1990). *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*. Aus dem Engl. von Dirk van Gunsteren. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Safranski, R. (2008). *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. 8. Aufl.; Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sartre, J.-P. (1993). *Das Sein und das Nichts*. 10. Auflage. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Schachter, S. (1964). *The interaction of cognitive and physiological determinants of emotional states*. In: *Advances in experimental social psychology*. Hg. von Berkowitz, L.; New York: Academic Press. S.91-115
- Schapp, W. (1925). *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie.
- Scheler, M. (1973). *Wesen und Formen der Sympathie*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 7. Hg. von Frings, M. S.. Bern und München: Francke Verlag.
- Scheler, M. (1976). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In: *Späte Schriften – Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hg. von Frings, M. S.; Bern und München: Francke Verlag.
- Schmitz, H. (2007). *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. 2. akt. Auflage. Edition Sirius. Bielefeld und Locarno: Aisthesis Verlag.
- Schmitz, H. (1980). *Neue Phänomenologie*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Shapiro, L. (2004). *The mind incarnate*. London: MIT Press.
- Slunecko, T. (2008). *Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution. Beobachtungen auf der eigenen Spur*. zweite, überarbeitete Auflage. Wien: Facultas.
- Slunecko, T. & Przyborski, A. (2009). *Kulturdialog als Mediendialog*. Journal für Psychologie, 17, 2, (<http://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/158/158>)

- Slunecko, T. (2012). *Zur Kritik der Zuschauerontologie der Psychoanalyse. Vorbereitende Arbeiten.* In: *Der Besen, mit dem die Hexe fliegt: Wissenschaft und Therapeutik des Unbewussten.* Hg. von Göttdde, G. & Buchholz, M.; Gießen: Psychosozial Verlag. S.563-582
- Slunecko, T. (2013). *Der Ausbruch aus der Umwelt. Über entscheidende Momente bei der Selbstherstellung von Homo Sapiens.* In: *Die Entwicklung der Psyche in der Geschichte der Menschheit.* Hg. von Jüttemann, G.; Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Soentgen, J. (1998). *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz.* Bonn: Bouvier.
- Sroufe, L. A. & Waters, E. (1972). *The ontogenesis of smiling and laughter in the first year of life.* In: *Child Development.* Vol. 43. S.1324-1344.
- Stern, D. N. (1985). *The interpersonal world of the infant.* New York: Basic Book.
- Straus, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne.* 2.°Aufl.. Berlin, Göttingen & Heidelberg: Springer.
- Soentgen, J. (1998) *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz.* Bonn: Bouvier.
- Tomasello, M. (2009). *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation.* Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2009
- Trevarthen, C. B. (1979). *Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity.* In: *Before Speech.* Hg. von Bulowa, M.; Cambridge: Cambridge University Press.
- Trübner, K. J. (1954). *Trübners deutsches Wörterbuch.* Bd. 5.; Begr. von Götze, A.; Hg. von Walther, M.; Berlin: de Gruyter.
- Waldenfels, B. (1980). *Der Spielraum des Verhaltens.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst - Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.* Hg. von Giuliani, R.. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2006). *Das Fremde im Eigenen. Der Ursprung der Gefühle.* 2006. Abgerufen am 14. März 2014 von <http://www.jp.philo.at/texte/WaldenfelsB1.pdf>
- Werner, H. (1959). *Einführung in die Entwicklungspsychologie.* 4. Aufl. Barth. München.

- Wimmer, M. (2011). *Stimmungen im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie, Ontologie und naturwissenschaftlicher Emotionsforschung*. In: *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Hg. von Anderlein, K. und Eberlein, U.; Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Zahavi, D. (2009). *Husserls Phänomenologie*. Aus dem Engl. von Obsieger, B.. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zimbardo und Gerrig (2008). *Psychologie*, 18. aktualisierte Auflage. München: Pearson Studium.

9. Anhang

Abstract – Deutsch

Ausgehend von einer Kritik an der physikalistisch-physiologischen Engführung der gegenwärtigen Wahrnehmungspsychologie wird in der vorliegenden Arbeit versucht, das Phänomen ‚Wahrnehmung‘ gerade nicht durch eine Untersuchung des Wahrnehmungsapparates, sondern durch eine phänomenologische Beschreibung des Wahrnehmungserlebnisses zu erschließen. Dabei erweisen sich die Strukturmomente ‚Welt‘ und ‚Situation‘, aber auch der je eigene körperliche Leib als konstitutiv für das Phänomen der Wahrnehmung. Außerdem präsentiert sich die so verstandene ‚leibliche Wahrnehmung‘ als mehrdimensionales Phänomen, weshalb ein Großteil dieser Arbeit auf die phänomenologische Beschreibung und Ausarbeitung der einzelnen Wahrnehmungsdimensionen, nämlich der motorischen, der pathischen und der gnostischen Dimension entfällt. Das letzte Kapitel dieser Arbeit widmet sich – ganz im Sinne der Dreidimensionalität und Ganzheitlichkeit des Wahrnehmungserlebnisses – den Wechselwirkungen der einzelnen Dimensionen. Abgesehen davon wird am Schluss mit Blick auf aktuelle wissenschaftliche Untersuchungen im Rahmen der embodiment-Debatte dargestellt, wie ausgehend von einer phänomenologischen Perspektive kognitions-wissenschaftliche aber auch neurologische und somit physikalistisch-physiologische Forschungsfragen generiert werden können.

Abstract – Englisch

Beginning with a critique on the physicalistic and physiological orientation of the current psychology of perception, this paper tries to open up a new phenomenological perspective on perception. Instead of analysing the physiological preconditions of perceptions, the phenomenon ‘perception’ shall be examined by describing the structure and dynamic of its first person experience. Following this intention the structural elements “Welt”, “Situation”, but also the own body (“Leib”) turn out to be constitutive for the phenomenon of perception. Perception, understood as bodily perception (“leibliche Wahrnehmung”), reveals itself as a multidimensional phenomenon. Therefore a great part of this paper deals with the elaboration and description of the particular dimensions, namely the motoric, the (em-)phatic and the gnostic dimension. The last chapter focuses on the interaction of these dimensions and addresses perception as a whole. Apart from that the last chapter also presents current scientific insights in the field of embodiment. The reason for that is to show how a phenomenological perspective can inspire physicalistic and physiological research questions in cognitive science, in neurology or in other fields of psychology.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

.....

Name	Manuel Spiegel
Titel	Bachelor of Arts
Geburtsdatum	28. September 1988
Geburtsort	Bregenz
Wohnort	1030 Wien
Adresse	Hintzerstraße 2/9



Schul Ausbildung

.....

1995 - 1999	VS Haselstauden (Dornbirn)
1999 - 2007	BORG Dornbirn Schoren (Stellvertretender Schulsprecher, Matura mit gutem Erfolg bestanden)

Studium

.....

Oktober 2008	Beginn des Psychologiestudiums an der Universität Wien (Diplom)
Oktober 2008	Beginn des Philosophiestudiums an der Universität Wien (Bachelor)
Jänner 2011	Abschluss des ersten Studienabschnitts (1. Diplomprüfungszeugnis) in Psychologie
Jänner 2011 – Mai 2012	Auslandssemester in Helsinki über das Mobilitätsprogramm ERASMUS im Rahmen des Psychologiestudiums
März 2013	Beginn des psychotherapeutischen Propädeutikums im Rahmen eines Hochschullehrganges an der Universität Wien
April 2013	Abschluss des Philosophiestudiums an der Universität Wien (Bachelor)
2009, 2010, 2011, 2012 und 2013	Erhalt des Leistungsstipendiums aufgrund des Studienförderungsgesetzes der Universität Wien

Ausbildungsrelevante Tätigkeiten

Oktober 2007 – März 2008	Absolvierung der Wehrpflicht und Ausbildung zum Rettungssanitäter
Sommer 2009	Acht Wochen Praktikum in der Langzeit-Sucht-Therapiestation Carina (Stiftung Maria Ebene, Feldkirch)
Februar 2011	Vier Wochen Praktikum beim AKS (Arbeitskreis für Familien und Sozialdienste) Lustenau in den Abteilungen Psychologie, Logopädie, Ergotherapie, Physiotherapie, und Frühförderung
Sommer 2011	Sechs Wochen Praktikum am Institut Keil (Wien) in einer sensorisch-konduktiven Fördergruppe für Kinder mit einer Autismus-Spektrum-Störung
September – Dezember 2011	Verlängerung des Praktikums am Institut Keil für ca. drei Monate zu zwei Tagen in der Woche
Seit Februar 2013	Kinderbetreuer, Projektorganisator und Moderator für das Kinderbüro der Universität Wien
Juli – August 2013	Zweites 5 Wochen Praktikum in der Sucht-Therapiestation Carina (Stiftung Maria Ebene, Feldkirch)
März 2014	Moderator bei der dreitägigen Veranstaltung „European Student Parliaments“ in Wien
Juni & November 2014	Moderator/Klubbegleiter bei dem Österreichischen Jugendparlament in Wien

Bisherige Ferialjobs

Sommer 2005/06	Ferialmitarbeiter bei der Firma Ölz in Dornbirn
Sommer 2007	Ferialmitarbeiter bei der Firma Greiner in der Schweiz
Sommer 2008	Baugehilfe bei der Firma Rhomberg Bau in Vorarlberg
Sommer 2010	Ferialmitarbeiter bei der Dornbirner Messe
Sommer 2012	Mitarbeiter bei der Veranstaltung „Afrikatage Wien“