

GRUNDGESTALTEN DER LEIBLICHKEIT

PHILOSOPHISCHE LEIBTHEORIEN UND

PSYCHOTHERAPEUTISCHE LEIBARBEIT

IN DER INTEGRATIVEN GESTALT THERAPIE

Master-Thesis zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Science (MSc)

im Universitätslehrgang

Psychotherapie-Fachspezifikum "Integrative Gestalttherapie" - ÖAGG

eingereicht von

Mag. Dr. Florian Schmidberger, Bakk.

Department für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie

an der Donau-Universität Krems

Betreuer/in: Mag. Ernst Windischgraetz

Betreuer/in: Mag. Dr. Afsaneh Gächter

Wien, 27.09.2022

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich, Mag. Dr. Florian Schmidberger Bakk., erkläre hiermit an Eides statt,

1. dass ich meine Master-Thesis selbständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfen bedient habe,
2. dass ich meine Master-Thesis oder wesentliche Teile daraus bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe,
3. dass ich, falls die Master-Thesis mein Unternehmen oder einen externen Kooperationspartner betrifft, meinen Arbeitgeber über Titel, Form und Inhalt der Master-Thesis unterrichtet und sein Einverständnis eingeholt habe.

WIDMUNG UND DANKSAGUNG

Für Malihe

In Liebe und Lebendigkeit

Ein besonderer Dank gilt meinen Doktoratskollegen von der Philosophie, Jannis Puhmann und Bernardo Avalos, für den gemeinsamen Lesekreis zu philosophischen Leibtheorien, der einen gemeinsamen fachlichen Austausch zur Thematik ermöglichte und ein einsames Arbeiten am Schreibtisch verhinderte. Bedanken möchte ich mich ebenso bei meiner guten Freundin Claudia Widerin, die mit ihrer Gründlichkeit und ihren Argusaugen beim Korrekturlesen der Arbeit einen letzten Feinschliff verlieh.

Ein besonderes Dankeschön gilt »meiner Frau fürs Leben«, Malihe Talebli, die meine Arbeit an der Master-Thesis mit Interesse, Geduld, Zuversicht und partnerschaftlichem Rückhalt begleitete. Da die Liebe und Lebendigkeit unserer Beziehung mir im Arbeitsprozess den Rücken stärkten, sei ihr diese Arbeit gewidmet.

ABSTRACT (DEUTSCH)

Thema der Untersuchung ist die psychotherapeutische Leibarbeit (Körperarbeit) der (Integrativen) Gestalttherapie und deren Einbettung in eine psychotherapeutische Theoriebildung. Zahlreiche Ansätze im Theoriediskurs der (Integrativen) Gestalttherapie fundieren die Praxeologie sowie die leitenden theoretischen Konzepte in einer (meta-theoretischen) philosophischen Phänomenologie des Leibes. Anliegen der Untersuchung ist es, nach dem Verhältnis von philosophischer und psychotherapeutischer Theoriebildung bei aktuellen theoretischen Ansätzen der (Integrativen) Gestalttherapie zu fragen. Hierbei zeigt sich, dass eine gegenwärtige Phänomenologie des Leibes einen reichen Fundus furchtbarer Impulse zur Anreicherung der psychotherapeutischen Theoriebildung bereithält.

Dergestalt entwickelt die Arbeit einen eigenen Ansatz, um die Vielfalt der Beiträge der Phänomenologie systematisch zu ordnen. Die vier »leiblichen Grundgestalten« der »Faktizität«, »Medialität«, »Sozialität« und »Habitualität« formulieren ein umfassendes Verständnis von Leiblichkeit. Sie bieten ebenso ein Fundament für die Erkundung konkreter Themenfelder, wie etwa die Rolle unseres Leibes für Gefühle (Emotionstheorie), für ein Verständnis davon, wie sich unsere Geschlechtlichkeit leiblich manifestiert (Gendertheorie), oder wie sich eine Persönlichkeitstheorie leibphänomenologisch verankern ließe.

Ein solcher Ansatz formuliert entsprechend Anregungen und Anreicherungen für die psychotherapeutische Leibarbeit und die psychotherapeutische Theoriebildung, er bietet Reformulierungen klassischer Motive der (Integrativen) Gestalttherapie im Lichte gegenwärtiger Diskurse sowie Stoßrichtungen für ein Weiterdenken und moderne Theoriebildung.

Stichworte:

Integrative Gestalttherapie – Körperarbeit – Phänomenologie – Embodiment – Leib

ABSTRACT (ENGLISCH)

Psychotherapeutic work with the body within (Integrative) Gestalt Therapy and its theoretical embedding is the topic of this inquiry. Within the theoretical discourse numerous approaches of (Integrative) Gestalt Therapy found their praxeology and their leading theoretical concepts in a philosophical Phenomenology of the body. The inquiry aims to reflect the relationship of psychotherapeutic and philosophical theory development of contemporary approaches of (Integrative) Gestalt Therapy. A recent Phenomenology of the body will disclose a rich pool of impulses to enrich the theory development of (Integrative) Gestalt Therapy.

The inquiry elaborates an own approach to order the diversity of phenomenological contributions systematically. The four »fundamental bodily figures« of »factuality«, »mediality«, »sociality« and »habituality« formulate a comprehensive understanding of corporality. They also offer a fundament for the investigation of specific topics as the role of our body for emotions (Theory of Emotions), an understanding how gender manifests in bodily motility (Gender Theory), or how a Theory of Personality may be anchored in a Phenomenology of the body.

Consequently, such an approach formulates stimulations and enrichment for a psychotherapeutic work with the body and the respective theory development, it offers a reformulation of classic motives of (Integrative) Gestalt Therapy in the light of recent discourses and stimulations for a state of the art theory building.

Keywords:

Gestalt Therapy – Body Therapy – Phenomenology – Embodiment – Lived Body

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| 1 Einleitung: Umriss des Projekts | 8 |
| 1.1 Das wissenschaftliche Vorhaben der Untersuchung | 8 |
| 1.2 Stand der Forschung psychotherapeutischer und philosophischer Theoriebildung | 14 |
| 1.3 Der doppelte Wortsinn von »Phänomenologie« in der Gestalttherapie | 16 |
| 1.4 Methodisches Vorgehen: Verortung und Literaturstrategien | 21 |
| 1.5 Ziele, Struktur und Aufbau der theoriebildenden Erkundung | 22 |
| 2 Psychotherapeutische Theoriebildung: Leibarbeit in der (Integrativen) Gestalttherapie | 24 |
| 2.1 Einleitung: Der Leib im Diskurs der Gestalttherapie | 24 |
| 2.2 Der Leib im Standard-Werk von Perls, Hefferline, Goodman | 25 |
| 2.3 Strukturelle Bezüge zur Phänomenologie | 28 |
| 2.4 Praxeologie: Intervention für die psychotherapeutische Praxis | 35 |
| 2.5 Ausblick: Verhältnis von psychotherapeutischer und philosophischer Theoriebildung | 39 |
| 3 Philosophische Theoriebildung: Eine Phänomenologie des Leibes | 40 |
| 3.1 Einleitung: Zielsetzung und Aufbau | 40 |
| 3.2 Der Ansatz phänomenologischer Leibtheorie | 42 |
| 3.2.1 Hinführung: Problemstellung, Embodiment-Ansatz und der phänomenologische Weg | 42 |
| 3.2.2 Leib-Körper-Differenz als Schlüsselmotiv | 50 |
| 3.2.3 Epistemologische Annäherung: »Leibliche Grundgestalten« | 52 |
| 3.2.4 Responsiver Leib und leibliches Responsorium | 59 |
| 3.3 Ontologische Grundstrukturen der Leiblichkeit | 62 |
| 3.3.1 Medialität und Faktizität: Die zweideutige Seinsweise des Leibes | 62 |
| 3.3.2 Sozialität: Leibliche Strukturen der Intersubjektivität | 67 |
| 3.3.3 Habitualität: Leibliche Gewohnheiten und Leibgedächtnis | 76 |
| 3.4 Konkretisierungen phänomenologischer Leibtheorien | 86 |
| 3.4.1 Emotionstheorie: Leib als Medium unserer Affektivität | 86 |
| 3.4.2 Gender-Aspekte des Leibes: Habituell-mediale Geschlechtlichkeit | 91 |
| 3.4.3 Umriss weiterer Themenfelder | 101 |

| | |
|--|------------|
| 4 Synopsis: Die fruchtbaren Potenziale der Phänomenologie für die (Integrative) Gestalttherapie | 103 |
| 4.1 Verhältnis von philosophischer und psychotherapeutischer Theoriebildung | 103 |
| 4.2 Impulse für Anreicherungen psychotherapeutischer Theoriebildung | 105 |
| 4.3 Impulse für die psychotherapeutische Praxis | 109 |
| 4.4 Abschließende Bemerkung | 110 |
| Literaturverzeichnis | 112 |

1 Einleitung: Umriss des Projekts

1.1 Das wissenschaftliche Vorhaben der Untersuchung

Unser Leib ist sehr viel mehr, als wir in der (Integrativen) Gestalttherapie üblicherweise denken – dies zu zeigen, ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit. Im Vordergrund dieser theoretischen Untersuchung steht dementsprechend das Verhältnis von philosophischen Leibtheorien und psychotherapeutischer Leibarbeit im Verfahren der (Integrativen) Gestalttherapie.

Die Integrative Gestalttherapie lässt sich im internationalen Vergleich als eine österreichische Variante der Gestalttherapie bezeichnen. Im deutschsprachigen wie angelsächsischen Raum hingegen wird das psychotherapeutische Verfahren als »Gestalttherapie« bezeichnet. Der in Parenthese genannte Zusatz »integrativ« rekurriert damit auf die österreichische Spielart der Gestalttherapie.

Die psychotherapeutische Theoriebildung beruft sich im deutschsprachigen Raum in großen Teilen bereits seit Jahrzehnten auf philosophische Konzepte phänomenologischer Leibtheorien, um ihr begriffliches Verständnis des menschlichen Leibes zu formulieren, das in der psychotherapeutischen Arbeit als Leitfaden fungiert. Die philosophischen Konzepte von Edmund Husserl, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels oder Hermann Schmitz dienen üblicherweise als Grundlagen für die psychotherapeutische Theoriebildung und die konkrete Arbeit mit Klient*innen. Nausner (2018a) bezeichnet den leibtheoretischen Ansatz von Merleau-Ponty etwa als »metatheoretische Grundlage für die integrativ-gestalttherapeutische Anthropologie« (ebd. S. 46), also als philosophischen Theorierahmen, auf dessen Boden sich die psychotherapeutische Theoriebildung formiert.

In diesem Sinne sei kurz auf die philosophische Konzeption des menschlichen Leibes eingegangen, um zu Beginn ein Grundverständnis zu formulieren. Was hier zunächst nur schemenhaft umrissen wird, sei im Hauptteil der Master-Thesis in extenso ausgearbeitet. Das phänomenologische Verständnis des menschlichen Leibes gründet in der Differenzierung zwischen »Leib« und »Körper« (Gallagher und Zahavi 2012, S. 147ff.; Waldenfels 1980, S. 29ff. sowie S. 98ff.; Waldenfels 2000; Sternagel 2012; Zahavi 2007, S. 45ff.; Schmidberger 2021, S. 45-56). Nach Gallagher und Zahavi handelt es sich hierbei um »[t]he first and most basic phenomenological distinction« (Gallagher und Zahavi S. 2012, 154), Waldenfels beschreibt die Unterschei-

dung als eine »doppelte Betrachtung *desselben*« (Waldenfels 2000, S. 249). Demnach erscheint unser menschlicher Leib in zwei verschiedenen Weisen, abhängig davon, mit welcher epistemologischen Grundhaltung wir ihn betrachten. So lässt sich mit Husserl zwischen einer naturalistischen und einer personalistischen Einstellung gegenüber dem Leib differenzieren. Die naturalistische Einstellung betrachtet ihn als »Körper« aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive bzw. einer »distanzierten Beobachtung« (Waldenfels 2000, S. 248), er wird dann von der Warte der dritten Person als objektivierter und messbarer Gegenstand beschrieben: etwa der Körper auf dem Operationstisch oder im Zuge einer Beschreibung von physiologischen Reizen als physikalische und biochemische Verarbeitung des Nervensystems. Dieser »empirische[n] Außenansicht« (Waldenfels 1980, S. 33) steht eine personale und subjektorientierte Betrachtungsweise gegenüber, die als personalistische Einstellung bezeichnet werden kann. Sie beschreibt den menschlichen Körper als »Leib«. Der Begriff artikuliert die subjektive Seite, zu ihr gehört ein propriozeptives Eigenerleben und ein teilnehmendes, spürendes Erleben anderer, etwa in der Berührung. Berührungen von anderen Menschen sind in diesem Blickwinkel nicht naturwissenschaftlich beschreibbare (physiologische und neuronale) Prozesse der Reizverarbeitung, sondern eine leibliche Begegnung von Subjekten, die ein personales Erleben und leibliche Sinndimension miteinschließt. Die genannte Grunddifferenz versteht den Leib als »Gesamtheit des Selbst« (Sternagel 2012, S. 119) und den Körper als »Materialität des Leibes« (Sternagel 2012, S. 119). Da aus Sicht der Phänomenologie dem Leib und damit dem subjekthaften Erleben ein Vorrang vor dem objekthaften Körper zukommt, sei in diesem Rahmen in erster Linie vom »Leib« die Rede. Der Vorrang des Leibes vor dem Körper sei etwas später eingeführt und argumentiert (Kapitel 3.2.2).

Eine solche Begriffsverwendung orientiert sich an der philosophischen Konzeptualisierung des Leibes. Die Theoriebildung der (Integrativen) Gestalttherapie greift diese Begriffsordnung häufig auf, verwendet aber auch Begriffe wie »Körperlichkeit« (Netzer 2017, S. 61), »Körperorientierte Arbeit« (Netzer 2018, S. 250), »körperhafte[r] Prozess« (Joyce und Sills 2015, S. 209). Dies kann zunächst für Verwirrung sorgen, da die psychotherapeutische Begriffsverwendung von »Körper« (und seinen Variationen) inhaltlich dem Leib-Begriff der Phänomenologie entspricht, aber nicht der phi-

philosophischen Begriffsverwendung, wo »Körper« eine andere Bedeutung hat. Psychotherapeutische Körperarbeit ist also im Grunde »Leibarbeit«. Warum trotzdem den Begriff »Körper« verwenden, wenn sich die (Integrativen) Gestalttherapie doch an der Leibphänomenologie orientiert? Meine These dazu lautet, dass dies der umgangssprachlichen und alltäglichen Begriffsverwendung Rechnung trägt. Um im Rahmen dieser Arbeit für Klarheit zu sorgen, gilt die philosophische Konzeptualisierung der Begriffe von Leib (Orientierung an der subjektiven Erfahrung) und Körper (Orientierung am objektiven, medizinischen Körper) maßgeblich. Die psychotherapeutische »Körperarbeit« sei übersetzt als »Leibarbeit«. Ist ausschließlich vom »Körper« die Rede, so akzentuiert dieser Begriff die vorrangig objektive Seite des Körpers, wie sie im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Beschreibung im Vordergrund steht.

Zentral für die Differenz von »Leib« und »Körper« ist die epistemologische Haltung, also der Blick, mit dem wir über den menschlichen Leib sprechen (bzw. schreiben). Erscheint er einmal vordergründig als Leib, einmal vordergründig als Körper, so handelt es sich mit Waldenfels um eine »Auffassungsänderung« (Waldenfels 1980, S. 101). Dies verweist auf eine eigentümliche Schwierigkeit in der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Leib, da sich dieser als »Umschlagstelle zwischen verständlichem Sinn und Naturkausalität« (Waldenfels 2000, S. 247)¹ erweist: »d.h. er lässt sich weder eindeutig dem Bereich des Geistes und der Kultur noch dem Bereich der Natur zuordnen, sondern beide Momente sind in ihm verschränkt.« (Waldenfels 2000, S. 247.) Der menschliche Leib lässt sich nicht eindeutig bestimmen, ihm ist eine »Ambiguität«, eine »zweideutige Seinsweise« (Waldenfels 2000, S. 254) bzw. »ontologische Zweideutigkeit« (Waldenfels 1980, S. 46) zu eigen. Hieraus ergibt sich eine grundlegende Bestimmung des Menschen, die auch für die (Integrativen) Gestalttherapie einen zentralen Grundgedanken formuliert: »[D]ie Natur *ist* nicht reine Natur, der Geist nicht reiner Geist, der Mensch *ist* eines im andern« (Waldenfels 1980, S. 46.).

Die (Integrative) Gestalttherapie knüpft an diese Konzepte einer philosophischen Phänomenologie an, um zu zeigen, dass Psyche und Körper miteinander verflochten

¹ In Anlehnung an Husserl (1952, S. 286): »Dagegen weil der umweltliche Leib zugleich Erscheinung ist der Natur im physikalischen Sinn, hat der Leib ein zweites Gesicht, er ist Umschlagstelle von geistiger Kausalität in Naturkausalität.«

sind und psychisches Erleben wesentlich leiblich ist. Eine solche Verflechtung wird seit mehreren Jahrzehnten in zahlreichen gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskursen und Disziplinen sowohl konzeptuell als auch empirisch unter dem begrifflichen Motiv des »Embodiment«² (Matthews 2019; Gallagher und Zahavi 2012; Fuchs 2014) beforscht. Die Integrative Gestalttherapie macht im Zuge dessen auch auf eine gemeinläufige Trennung von Psychischem und Körperlichem aufmerksam, die es unter dem Motiv einer (kritisch zu befragenden) »Ganzheitlichkeit« zu überwinden gilt. Dies sei exemplarisch mit einem Zitat aus einem gegenwärtigen Lehrbuch der Integrativen Gestalttherapie veranschaulicht:

Psychische Erkrankung ist immer mit Abspaltung und Verleugnung körperlicher Empfindungsfähigkeit verbunden und diese Dynamik wird durch die gesellschaftlich verbreitete Abspaltung des Körpers noch verstärkt. Für die Wiederaneignung des körperlichen Selbst muss in der Therapie spezielles Augenmerk auf das gegenwärtige Gewahrwerden von körperlichen Empfindungen und Erfahrungen gelegt werden. (Netzer 2018, S. 253)

Die Leitfragen dieser Untersuchung lassen sich in diesem Rekurs der Integrativen Gestalttherapie auf phänomenologische Leibtheorien verorten: Entspricht das psychotherapeutische Verständnis des Leib dem aktuellen Erkenntnisstand philosophischer Leibtheorien? An welchen Stellen bietet ein phänomenologisches Leibverständnis eine reichhaltigere Beschreibung als das psychotherapeutische? Finden sich Impulse zur Erweiterung und Ergänzung der gestalttherapeutischen Konzeption durch phänomenologische Forschung? Welche Impulse ergeben sich hieraus für die psychotherapeutische Praxis?

Ein solches Fragen findet seine Verankerung und seinen Ausgangspunkt in einer heuristischen Einschätzung. Demnach macht die psychotherapeutische Theoriebildung ohne Zweifel ein Grundmotiv der philosophischen Leibkonzeptionen für ihr

² Im vielfach englischsprachig geprägten Diskurs ist üblicherweise von »embodiment« oder »embodied« die Rede. Diese englischen Begriffe werden in diesem Rahmen mit »Verkörperung« bzw. »verkörpert« übersetzt. Auch wenn die Motive eigentlich auf den Leib und nicht auf den Körper abzielen, sei jene Begriffsverwendung fortgeführt, da sie einerseits an unseren gewohnten Sprachgebrauch anschließen und die englischen Begriffe auch im Diskurs üblicherweise dergestalt übersetzt werden (Gallagher 2012, 321; Fußnote 1).

eigenes Wissens- und Tätigkeitsfeld fruchtbar. Darin übergeht sie aber eine Differenziertheit und Vielfältigkeit phänomenologischer Analysen zu leiblichen Strukturen des menschlichen Weltbezugs und lässt damit viele Impulse zur Anreicherung psychotherapeutischer Theoriebildung vorbeiziehen. Eine solche Einschätzung, die zu den genannten Fragen anstößt, gründet in einer vorausgegangenen Doktorarbeit des Autors zu einer emotions- und vulnerabilitätstheoretischen Fragestellung, die auf ihrem Weg mit zahlreicher Literatur phänomenologischer Leibtheorien vertraut wurde. Anliegen des Fragens ist es entsprechend, zu prüfen, inwiefern das konzeptuelle Verständnis der (Integrativen) Gestalttherapie den aktuellen philosophischen Leibtheorien entspricht und dieses zu ergänzen und um phänomenologische Beiträge anzureichern, wo sich Lücken ausmachen lassen.

Die Relevanz einer solchen theoretischen Auseinandersetzung liegt darin begründet, dass die philosophische Theoriebildung einen Rahmen bzw. eine Grundlage für die psychotherapeutische Theoriebildung bietet. Zur Einschätzung des Verhältnisses beider Theorienstränge sei das Theorienschema »Tree of Science« von Petzold (1993a) aufgegriffen. Dieser unterscheidet an der psychotherapeutischen Arbeit mit Klient*innen vier Ebenen: Ebene IV beschreibt die praktische Ausübung von Psychotherapie in der konkreten Arbeit mit Klient*innen, Theorien fungieren hierbei *implizit* als Einordnung von Phänomenen und als Bewertung des eigenen professionellen Tuns sowie der eigenen Interventionen. Ebene III formuliert nach Petzold eine Praxeologie als erste Schicht expliziter Theoriebildung. Prozesstheorien, Methodenlehren, Interventionslehren sind hier verortet. Auf Ebene II sind die realexplikativen Theorien angesiedelt, die für Ebene III einen Rahmen formulieren, wie eine Persönlichkeits- oder Entwicklungstheorie sowie eine Gesundheits- und Krankheitslehre. Auf Ebene I finden sich Meta-Theorie bzw. die philosophischen Grundüberzeugungen, zu denen eine Erkenntnistheorie, eine Wissenschaftstheorie, eine Anthropologie oder Gesellschaftstheorie gehören. Die psychotherapeutische Theoriebildung (Ebene II und III) gründet also in einer philosophischen (Ebene IV), hier lässt sich ein *Fundierungsverhältnis* beschreiben.

Bei einer differenzierteren Betrachtung ließe sich gegen eine solche Beschreibung eines »Fundierungsverhältnisses« einwenden, dass das Verhältnis beider Theoriefelder komplizierter ausfällt. Auf einer *inhaltlichen* Ebene ließe sich etwa eine rezip-

roke Beeinflussung ausweisen, die etwa Fernandez und Koster (2021, S. 196) beschreiben: »However, we argue that these studies [ontische Phänomenologie mit Fokus auf Partikularität] can also feed back into the ontological project [ontologische Phänomenologie mit Fokus auf Generalität], helping us delineate and define the existentials themselves.« Von einer solchen wechselseitigen Kooperation bin ich auch in meiner Dissertation (Schmidsberger 2021) ausgegangen. Mit Blick auf eine *epistemologische* Seite sei der philosophischen Theoriebildung allerdings ein Vorrang eingeräumt, da sie fundiertere erkenntnistheoretische Überlegungen formuliert, als dies bei psychotherapeutischen Theorien in der Regel der Fall ist. Dieser Unterschied ist auch den eigentümlichen Fachkompetenzen beider Theoriefelder geschuldet: Während sich die philosophische Theoriebildung bevorzugt mit strukturellen Aspekten unseres Weltbezugs befasst (zu denen auch erkenntnistheoretische Ausformulierungen gehören) und dies möglichst ohne instrumentelle Zwecksetzung ausübt, ist die psychotherapeutische Theoriebildung letztlich auf ein sehr pragmatisches Ziel hin ausgerichtet, nämlich die konkrete psychotherapeutische Arbeit mit Klient*innen und ihren zahlreichen Interventionsformen. Wenn also von einem »Fundierungsverhältnis« zwischen beiden Theoriesträngen ausgegangen wird, so sei hiermit vor allem die erkenntnistheoretische Basis akzentuiert, während auf der inhaltlichen Ebene zweifelsohne eine reziproke Beeinflussung möglich ist.

Die Rückfrage nach den philosophischen Fundamenten erweist sich entsprechend als eine Rückfrage nach den Grundlagen der (Integrativen) Gestalttherapie. Meine These für eine solche Annäherung lautet: Je differenzierter unser Verständnis des menschlichen Leibes ist, desto differenzierter wird das Spektrum der psychotherapeutischen Möglichkeiten und Limitationen beschreibbar. Je mehr wir uns mit den philosophischen Konzepten befassen, desto klarer wird, in welchem Ausmaß Subjektivität und soziale Welt in unsere Leiblichkeit und unsere Leiberfahrungen eingeschrieben sind (wie etwa bei Embodiment, Gender, ethnischen Aspekten), und wo unser Leib Züge der Autonomie aufweist, die sich besser aus einer (inner-) medizinischen oder naturwissenschaftlichen Betrachtung erörtern lassen. Wie angeführt, verweist dies auf die Problematik, wonach unser Leib als »Umschlagstelle zwischen verständlichem Sinn und Naturkausalität« (Waldenfels 2000, S. 247) fungiert.

Die Relevanz und der Mehrwert einer entsprechenden Untersuchung liegen also darin, Möglichkeiten und Limitationen psychotherapeutischer Leibarbeit zu erhellen. Die Forschungslücke liegt, so mein Argument, in den zahlreichen Auslassungen und der theoretischen Unterdifferenziertheit psychotherapeutischer Theoriebildung. Die Differenziertheit philosophischer Theoriebildung stärker in die (Integrative) Gestalttherapie einzubeziehen, wird die Möglichkeiten einer psychotherapeutischen Beschreibung und Wahrnehmung ausweiten, insbesondere wenn es um soziale, geschlechtliche, ethnische und neuronale Aspekte des menschlichen Leibes geht. Das erklärte Anliegen ist es also, mithilfe der philosophischen Leibtheorien die psychotherapeutische Theoriebildung anzureichern, die im Hintergrund eine Orientierung für die konkrete psychotherapeutische Arbeit mit Hilfe suchenden Klient*innen bieten.

1.2 Stand der Forschung psychotherapeutischer und philosophischer Theoriebildung

Um den gegenwärtigen Stand der Forschung zu dieser Themenstellung nachzuzeichnen, setze ich bei folgender Einschätzung an: Das umrissene Fragen nimmt auf zwei eigenständige Diskurse Bezug, die gemeinsame Übergänge und Schnittmengen aufweisen: Einerseits einen philosophischen, wo es um allgemeine und differenzierte Fragen phänomenologischer Leibtheorien ohne eine pragmatische Zielsetzung geht, andererseits einen psychotherapeutischen, der letztlich auf eine praktische psychotherapeutische Arbeit mit Klient*innen abzielt. Der psychotherapeutische Diskurs ist stark mit dem philosophischen verflochten und lehnt sich an diesen an, indem die psychotherapeutische Theoriebildung eine konstitutive Fundierung aus der philosophischen bezieht. Nach meiner Ansicht ist die gegenwärtige philosophische Auseinandersetzung mit Strukturen der leiblichen Erfahrung vielfältiger und breiter als der psychotherapeutische Blick auf den menschlichen Leib und die Konzeptualisierung psychotherapeutischer Leibarbeit. Das umrissene Vorhaben dieser Arbeit nimmt auf beide Diskurse Bezug und fragt sowohl nach der bestehenden Verflechtung, als auch nach neuen und bisher wenig akzentuierter Verflechtungsmöglichkeiten. Eine Nachzeichnung des aktuellen Forschungsstandes zielt entsprechend darauf ab, erahnen zu lassen, welche Möglichkeiten der philosophische Diskurs bietet, um die Theoriebildung in der (Integrativen) Gestalttherapie anzureichern.

Beginnen wir zunächst mit dem psychotherapeutischen Diskurs und der psychotherapeutischen Theoriebildung. Zur Ordnung der zahlreichen Beiträge gilt es, mehrere Akzente zu differenzieren: *Erstens* historische Grundkonzepte, *zweitens* meta-theoretische Grundlagen für die Psychotherapie in der Gegenwart, *drittens* theoretische Weiterführungen sowie *viertens* eine praktische Anwendung. Die Beiträge der psychotherapeutischen Theoriebildung zeichnen sich dadurch aus, dass darin mehrere dieser verschiedenen Akzente miteinander verflochten sind. Trotzdem lassen sich verschiedene Schwerpunkte ausmachen.

Fritz Perls (et. al. 2015, ursprünglich 1951), einer der Begründer-Figuren der (Integrativen) Gestalttherapie, sei etwa dem ersten Akzent zugeordnet, in seinen Beiträgen finden sich historische Wurzeln der (Integrativen) Gestalttherapie und ihres Verständnisses psychotherapeutischer Leibarbeit. Wenngleich die historische Betrachtung eingedenk der leitenden Fragestellung in diesem Rahmen unterrepräsentiert bleiben wird, sei jener Beitrag exemplarisch für die Initialstiftung berücksichtigt. Eine ausführliche, meta-theoretische Ausformulierung dieses Anfangs (zweiter Akzent) findet sich bei Vötsmeier-Röhr und Wulf (2017), Staemmler (2009, 2015) sowie Petzold (1993b). Letzterer sei trotz größerer zeitlicher Distanz ebenso miteinbezogen, da Petzold rund um die Etablierung der Psychotherapie in Österreich durch das Psychotherapiegesetz von 1991 wichtige Beiträge für die Theorieentwicklung der Integrativen Gestalttherapie lieferte. Wenig überraschend lässt sich in diesen Beiträgen eine umfassende Auseinandersetzung mit einer philosophischen Phänomenologie ausweisen, die darum bemüht ist, diese Konzepte in einen psychotherapeutischen Kontext zu überführen und diese für die spezifischen Anforderungen zu kultivieren. Eine differenzierte Theorieentwicklung mit einem speziellen Fokus auf das Feld der Psychotherapie (dritter Aspekt) findet sich bei Autor*innen wie Kepner (2005), Netzer (2017, 2018), die Konzepte für eine psychotherapeutische Leibarbeit ausformulieren. Was dies für die konkrete praktische Anwendung in der Arbeit mit Klient*innen bedeutet (vierter Akzent), findet sich etwa bei Joyce und Sills (2015). Gerade diese Beiträge und Autor*innen in Betracht zu ziehen, sei dadurch begründet, dass sie teils eine historische Bedeutung haben (etwa Perls, Petzold), zum gegenwärtigen Theoriekanon der (Integrativen) Gestalttherapie im deutschsprachigen Raum gehören und als Ausbildungsliteratur verwendet werden (etwa Vötsmeier-Röhr und Wulf, Sta-

emmler, Joyce und Sills); bzw. sich mit aktueller Literatur, vordergründig mit Leibarbeit auseinandersetzen (etwa Kepner, Netzer).

Der philosophische Diskurs zur Leiblichkeit erweist sich als ein sehr breiter und füllt entlang einer Vielfalt verschiedener Betrachtungshinsichten (Epistemologie, Politik, Kunst, Gender, Sexualität, Pädagogik, etc.) ganze Bibliotheken. Allgemein lassen sich in der Phänomenologie zwei grundlegende Stoßrichtungen des philosophischen Fragens ausmachen: Zum einen geht es um eine Beschreibung der vielfältigen Strukturen leiblicher Erfahrung in speziellen Kontexten, zum anderen um eine grundlegende Konzeption von Philosophie bzw. Phänomenologie entlang einer Betrachtung der konstituierenden Rolle des Leibes für unseren menschlichen Weltbezug als solches und Erfahrung überhaupt. Diese Vielfalt und Heterogenität nachzuzeichnen, ragt weit über den Rahmen dieses Vorhabens hinaus. Entsprechend bedarf es einer Selektion und einer Fokussierung. In diesem Sinne sei eine Auswahl jener Aspekte und Beiträge vorgenommen, die sich für die psychotherapeutische Arbeit als fruchtbar erweisen.

Der Akzent liegt hierbei mehr auf der Beschreibung der vielfältigen Strukturen leiblicher Erfahrung und weniger auf der Frage danach, wie Philosophie eingedenk der Ermöglichung von Erfahrung durch den Leib zu konzipieren ist. Insbesondere sei auch der Diskursstrang einer *Phänomenologischen Psychopathologie* eigens berücksichtigt. Dieser setzt sich einerseits mit psychopathologischen Erfahrungen und Phänomenen auseinandersetzt, um hierüber Impulse für ein Verständnis des menschlichen Weltbezugs zu erlangen. Er bietet andererseits auf diesem Wege aber auch für das psychosoziale Feld und die konkrete Arbeit mit leidenden und Hilfe suchenden Menschen eine eigene Sprache zur Beschreibung von psychopathologischen Phänomenen an (Stanghellini et. al. 2019; Ratcliffe 2008; Fuchs 2009, 2013, 2020; Fuchs et. al. 2014; Boss 1999; Helting 1999; Heidegger 2006).

Wie angeführt, richtet diese Untersuchung ihren Blick auf zwei eigenständige Diskurse, die miteinander verflochten sind. Die Auseinandersetzung mit diesem diskursiven Gefüge folgt dabei den Leitfragen, wie sie im vorherigen Kapitel formuliert wurden.

1.3 Der doppelte Wortsinn von »Phänomenologie« in der Gestalttherapie

Im Folgenden soll auf einen weiteren Teilaspekt der Annäherung an die Thematik eingegangen werden, der gleichermaßen auch auf das Problem einer Mehrdeutigkeit von »Phänomenologie« in der Integrativen Gestalttherapie und eine verzerrende Begriffsverwendung in der Fachschaft hinweist.³ Vertreter*innen der Integrativen Gestalttherapie sind es gewohnt, diese Spielart der Psychotherapie als ein »phänomenologisches Verfahren« zu bezeichnen, wobei »Phänomenologie« dabei Verschiedenes benennt:

Je nach Kontext bezeichnete dies entweder die Orientierung am konkreten, persönlichen Erleben in der psychotherapeutischen Praxis oder den Bezug zum Philosophen Merleau-Ponty, wenn etwa das Konzept der Leiblichkeit als Schlüsselmotiv unserer psychotherapeutischen Denkart erläutert wurde. (Schmidsberger 2018, S. 29)

Ergänzend wäre anzumerken, dass auch Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels oder Hermann Schmitz als Bezugsautoren angeführt werden. Meine These dazu lautet,

dass sich hier im fachlichen Diskurs eine Unschärfe im Selbstverständnis und im Konzept der psychotherapeutischen Methode findet. Meines Erachtens wird in dieser Unschärfe übergangen, dass eine psychotherapeutische und eine philosophische Phänomenologie in sehr deutlicher Weise unterschiedliche Gewichtungen und Akzentsetzungen haben, auch wenn es zugegebenermaßen ein gemeinsames Bedeutungsfeld und ›Sinnverwandtschaften‹ gibt. (Schmidsberger 2018, S. 29f.)

»Phänomenologisch« im psychotherapeutischen Sinne bezeichnet einen Fokus auf die Erfahrung einer konkreten, einzelnen Person in ihrem leiblich-personalen Erleben in einem gegenwärtigen Moment psychotherapeutischer Begegnung. Der Psychotherapeut Joseph Zinker, Mitbegründer des Gestalt Institute of Cleveland, formuliert dies etwa in der folgenden, sehr prägnanten Weise:

³ Die folgenden Ausführungen sind bereits in einer Publikation (Schmidsberger 2018) veröffentlicht. Nachdem es sich um einen wichtigen methodischen und epistemologischen Aspekt der Untersuchung handelt, sei die Argumentation in einer komprimierten Weise nachgezeichnet.

Mit dem Begriff ›phänomenologisch‹ geht es um das, was wir in einzigartiger Weise als unser Eigenes erleben; indem wir die Dimensionen des Hier und Jetzt hinzufügen, erhalten diese persönlichen Phänomene existentielle Unmittelbarkeit: Ich bin dieser Mensch, Joseph, sitze auf diesem Bett, auf zwei Kissen gestützt, fühle, wie sie mir Halt geben [...]. (Zinker 2005, S. 84)

Sowie: »Das Hier und Jetzt ist ein höchst persönliches, in den Sinnen verankertes Erleben zu diesem Zeitpunkt und an diesem Ort, an dem ich bin.« (Zinker 2005, S. 89) Eine solche Phänomenologie gibt dem konkreten Erleben einer Person Raum, die alltäglichen und einfachen Beschreibungen kommen dabei ohne abstrakte theoriegeladene Strukturierungen aus.

»Phänomenologie« im philosophischen Sinne wiederum hat einen anderen Fokus. Diese nimmt zwar lebensweltliche und wiederholbare Erfahrungen konkreter Subjekte zum Ausgangspunkt und betrachtet diese entlang eines Gestus eines »anschaulichen Ausweisens« (Heidegger 2001, S. 35) als Maßstab ihrer Beschreibungen von Welt. Allerdings überschreitet eine philosophische Phänomenologie die individuelle Erfahrung hin auf allgemeine ontologische Strukturen, die charakteristisch für unseren menschlichen Weltbezug überhaupt bzw. jede Erfahrung sind. Thomas Fuchs etwa beschreibt Phänomenologie als »die systematische Wissenschaft der subjektiven Erfahrung und ihrer grundlegenden Strukturen, wie etwa der Intentionalität, Zeitlichkeit, Leiblichkeit oder Intersubjektivität« (Fuchs 2015, S. 801). Die phänomenologischen Strukturen, die diese Untersuchung betrachten wird, sind etwa: Sozialität und Habitualität unseres Leibes und welche Implikationen sich hieraus für Geschlechtlichkeit und Ethnizität ergeben. Indem eine philosophische Phänomenologie entsprechende Strukturen ausweist, differenziert und ihre Beschreibungen epistemologisch begründet, bietet sie für eine psychotherapeutische Phänomenologie einen abstrakten und formalen Rahmen, einen meta-theoretischen und Orientierung gebenden Leitfaden für die konkrete psychotherapeutische Arbeit. Dies sei mit einer Ausführung von Zahavi unterstrichen: »Die Aufgabe der Phänomenologie be-

steht also [...] im Verstehen des basalen Weltverhältnisses, das jeder empirischen Erforschung zugrunde liegt.«⁴ (Zahavi 2007, S. 40)

Fernandez und Koster (2021) umreißen in ihrer Einführung in eine Phänomenologische Psychopathologie ein philosophisch begründetes Forschungskonzept, das sich um eine thematisch relevante Grunddifferenzierung formiert. Sie unterscheiden (im Anschluss an Heidegger) (Heidegger 2001, 2006; Boss 1999; Helting 1999) zwischen »Existenzialien« und »Modus« bzw. »modale Abänderungen« (modal alterations) (Fernandez und Koster 2021, S. 198). Während Existenzialien generelle Strukturen der menschlichen Erfahrungen benennen, die für alle Menschen gelten, bezeichnen Modi partikulare Ausgestaltungen solcher Strukturen im Erleben einzelner Menschen. Während eine philosophische Phänomenologie nach den typischen Aspekten der für alle Menschen geltenden Strukturen fragt (Existenzialien), richtet eine psychotherapeutische Phänomenologie den Fokus auf das Erleben einer konkreten Person (partikularer Modus eines Existenzials). Hierzu etwa:

When we study the existentials themselves, we don't concern ourselves with the particular ways in which these existentials manifest. We concern ourselves with the existential, or categorical structure, itself. We aim, for instance, to articulate the basic defining features that hold for any instance of intentionality, temporality, affectivity and so on. (Fernandez und Koster, S. 193)

Im Anschluss an methodischen Überlegungen von Fernandez und Koster (ebd. S. 196f.) zu einer Phänomenologischen Psychopathologie, sei argumentiert, dass beide Weisen der Betrachtung ein kooperatives und komplementäres Verhältnis zueinander haben und beide Ebenen einander beeinflussen (Fernandez und Koster, S. 196f.).

⁴ Das Zitat stammt aus einer Einführung in die Phänomenologie von Zahavi (2007). Hieran seien zwei Aspekte thematisiert: *Erstens* verweist der Kontext, in den das genannte Zitat eingebettet ist, auf eine sehr viel komplexere Darstellung von Grundmotiven einer philosophischen Phänomenologie nach Edmund Husserl, als sie in diesem Rahmen vorgenommen sei. Das Zitat soll unterstreichen, dass die Strukturen unseres Weltbezugs, die aus einer philosophischen Warte fokussiert werden, der konkreten individuellen Erfahrung von Klient*innen in der Psychotherapie voraus und zugrunde liegen. Die philosophische Betrachtung ist entsprechend eine *epistemologisch* fundamentalere als die psychotherapeutische. *Zweitens* sei die genannte Einführung jenen Leser*innen nahegelegt, die mit einer philosophischen Phänomenologie noch wenig vertraut sind und einen einfachen und verständlichen Einstieg in einen komplexen Theorieansatz suchen. Hierzu auch Moran 2021.

Mit Blick auf die zuvor genannten vier Ebenen von Petzold, sei die philosophische Phänomenologie auf Ebene I als meta-theoretischen Fundierung, und die psychotherapeutische Phänomenologie auf Ebene III als praxeologische Haltung verortet (Schmidsberger 2018, S. 31). Beide Formen von Phänomenologie formieren entsprechend ein »Spannungsfeld zwischen konkreter, persönlicher, existentieller Erfahrung und dem Streben nach allgemeinen Strukturen von Erfahrung, die uns unabhängig von konkreten betroffenen Personen gemeinsam zu eigen ist.« (Schmidsberger 2018, S. 30) Ein wichtiges Differenzierungskriterium findet sich nach meiner Einschätzung in der Frage: Was ist das »Phänomen«, das sich im Rahmen der Betrachtung zeigt? Ist es das persönliche, gegenwärtige und einfache Erleben einer Person oder sind es allgemeine, abstrakte Strukturen, die die Verfasstheit einer individuellen Erfahrung charakterisieren?

Zwischen diesen Polen gibt es noch komplexere Verständnisse von »Phänomenologie«, die zwischen konkretem Erleben und abstrakter, philosophischer Reflexion vermitteln. Wenngleich in diesem Rahmen aufgrund der Schwerpunktsetzung hierauf nicht weiter eingegangen werden soll,⁵ so sei eine solche Konzeptionen dennoch als Bemühung der psychotherapeutischen Theoriebildung seitens der (Integrativen) Gestalttherapie charakterisiert, denen es um eine Adaption bzw. um eine Überführung der philosophischen Konzepte in einen psychotherapeutischen Kontext geht. Hierzu ist der Vorbehalt angebracht, dass solche Übersetzungen philosophische Konzepte aus einem sehr speziellen Kontext herausnehmen, verfremden und in alternierende soziale und professionelle Praxen übertragen. Theoretische Kreativität und Verfremdung der ursprünglichen Ideen gehen in einem solchen Prozess üblicherweise Hand in Hand. In diesem Sinne möchte ich den Anspruch formulieren, dass es für die psychotherapeutische Theoriebildung ein Gebot methodologischer Klarheit und Versiertheit ist, nicht nur um die genannte Differenz zwischen zweier Spielarten von »Phänomenologie«, sondern auch um die Implikationen des genannten Prozesses einer »theoretischen Aneignung« Bescheid zu wissen. Dies gilt entsprechend auch für dieses Vorhaben, das sich gleichermaßen bemüht, die psychotherapeutische Theoriebildung um philosophische Impulse anzureichern.

⁵ Im genannten Artikel (Schmidsberger 2018, S. 34ff.) wurden auch Joyce und Sills 2015 sowie Schigutt 2004 dafür angeführt und etwas ausführlicher betrachtet.

1.4 Methodisches Vorgehen: Verortung und Literaturstrategien

Die vorliegende Untersuchung ist gemäß den »Richtlinien für theoretische, wissenschaftliche Qualifizierungsarbeiten« der Donau Universität Krems (in der Fassung vom 14.06.2022) als »Theoriearbeit« zu klassifizieren. Ihr Anliegen ist es, die Verflechtung von zwei eigenständigen Diskursen unterschiedlicher Disziplinen zu reflektieren. Mit Blick auf die genannte Richtlinie handelt es sich hierbei um eine Mischform, die Elemente aller drei Formen von Theoriearbeiten (Vergleich, Synthese, Systematik) enthält: Sie erweist sich einerseits als *Vergleich*, indem zwei Diskurse – eine psychotherapeutische und eine philosophische Theoriebildung – miteinander verglichen werden sollen. Da sich philosophische und psychotherapeutische Theoriebildung auf unterschiedlichen epistemologischen Ebenen verorten lassen, besteht zwischen beiden Diskursen keine Gleichwertigkeit. Sie enthält Elemente einer *Synthese*, wenn es darum geht, den Fundus phänomenologischer Leibtheorien dafür zu nutzen, die psychotherapeutische Theoriebildung der (Integrativen) Gestalttherapie anzureichern. Sie weist Elemente einer *Systematik* auf, indem die Arbeit grundsätzliche Überlegungen zur Entwicklung von Theorien in der Psychotherapie anstellt und dabei Philosophie als Fundamentalwissenschaft bzw. als Meta-Theorie und Psychotherapie als (disziplinäre) Theorie begreift. Während Psychotherapie letztlich auf die konkrete und pragmatische Begegnung mit Hilfe suchenden Menschen ausgerichtet ist, liegt eine der Kernkompetenzen der Philosophie in der epistemologischen Fundierung disziplinärer Theoriebildung.

Das Ziel der Arbeit ist eine meta-theoretische Fundierung psychotherapeutischer Theoriebildung sowie infolge eine Rahmung empirischer Untersuchungen. Anliegen hierbei ist eine moderne und elaborierte Einbettung klassischer Motive der (Integrativen) Gestalttherapie in zeitgenössische Theoriediskurse, was auch eine Reformulierung traditioneller Konzepte mit sich bringt. Damit sei gewährleistet, dass die psychotherapeutische Theoriebildung auf der »Höhe der Zeit« agiert und an aktuelle Ergebnisse aus zahlreichen Disziplinen anschließt. Diese meta-theoretische Arbeit soll einen elaborierten Hintergrund und Orientierung für die praktische Arbeit mit Klient*innen schaffen.

Für die erforderliche Literaturrecherche wurden die Bibliotheksregister der Donau Universität Krems und der Universität Wien herangezogen. Der Zugang zu (kosten-

pflichtigen) Online-Archiven von Publikationen wurde gehäuft genutzt. Einbezogen wurden sowohl Nachschlagewerke, als auch Anthologien, Lehrbücher, Fachbücher einzelner Wissenschaftlicher*innen sowie Artikel aus internationalen Journalen. Die Recherche wurde entlang der folgenden Suchbegriffe vorgenommen: »Integrative Gestalttherapie«, »Gestalttherapie«, »Phänomenologie«, »Leib«, »Habitualität«, »Affektivität«, »Gender«, »Sozialität«, »Cognitive Science«, »Neurophilosophie«, »Neurophänomenologie«. Die Suchbegriffe wurden sowohl auf Deutsch, als auch auf Englisch verwendet, um hiermit auch Beiträge internationaler Provenienz heranzuziehen. Für eine hermeneutische Auseinandersetzung mit den Beiträgen und ihre Kontextualisierung rekurriert die Arbeit auf umfassende Diskurskenntnisse des Autors, die aus einem abgeschlossenen Doktoratsstudium im Studienfach Philosophie hervorgingen.

1.5 Ziele, Struktur und Aufbau der theoriebildenden Erkundung

Diese Untersuchung zielt also insgesamt darauf ab, zu prüfen, in welchem Ausmaß sich die psychotherapeutische Theoriebildung durch aktuelle Beiträge phänomenologischer Leibtheorien anreichern lässt, und eine solche Anreicherung vorzubereiten. Die folgenden Ausführungen weisen infolge dieser Stoßrichtung mehrere Bewegungen und Zielsetzungen auf: Zunächst gilt es, den psychotherapeutischen und philosophischen Diskurs nachzuzeichnen. Aus diesem Kontrast heraus soll sichtbar werden, welche Bezüge in der Gegenwart bereits bestehen und welche Beiträge aus dem reichen Fundus phänomenologischer Leibtheorien fruchtbare Impulse für die psychotherapeutische Theoriebildung anbieten. Deren ausführliche Darstellung soll die Anreicherung bereits vorbereiten.

Der Aufbau dieser Arbeit trägt dieser multiplen Zielsetzung Rechnung. Sie umfasst neben der Einleitung drei weitere Abschnitte: In einem ersten wird es darum gehen, den psychotherapeutischen Diskurs der (Integrativen) Gestalttherapie zur Leibarbeit nachzuzeichnen, wobei sowohl historische Konzeptionen, als auch aktuelle Beiträge berücksichtigt werden sollen (Kapitel 2). Der nachfolgende Abschnitt (Kapitel 3) wird sich der philosophischen Theoriebildung widmen. Zunächst wird es darum gehen, in den Ansatz einer phänomenologischen Leibtheorie einzuführen und einige Grundlagen vorzustellen (Kapitel 3.2). Hierauf aufbauend sei damit fortgesetzt, mehrere ontologische Grundstrukturen der Leiblichkeit mit zahlreichen Ge-

genwartsautor*innen zu elaborieren (Kapitel 3.3) und zwar entlang des (in Kapitel 3.2.3) eingeführten Ordnungsschema »leiblicher Grundgestalten«. Diese bilden das Fundament für weitere spezifische Auseinandersetzungen mit konkreten Facetten verkörperter Strukturen der Subjektivität (Kapitel 3.4). Namentlich geht es hier einerseits um die Rolle des Leibes für unser Gefühlsleben, andererseits um die Ausbildung und Manifestation von Formen der Geschlechtlichkeit – hierbei seien einige feministische Beiträge aufgegriffen. Da der Rahmen dieser Qualifikationsarbeit dem Vorhaben Limitierungen auferlegt, wird es nicht möglich sein, weitere Vertiefungen – etwa zur Ethnizität des Leibes, zum Verhältnis Gehirn-Körper-Leib-Umwelt, oder zu leiblichen Sinnimplikaten – ausführlich vorzunehmen. Aus diesem Grund werden lediglich Eckpunkte solcher Erkundungen als Anregungen für weitere theoriebildende Erkundungen festgehalten. Die abschließende Synopsis (Kapitel 4) wird die wichtigsten Ergebnisse der eingangs beschriebenen mehrfachen Bewegungsrichtungen (Darstellung der Diskurse, ihre Kontrastierung, Anregungen) zusammenfassen und damit auch die leitenden Fragen dieser Untersuchung beantworten.

2 Psychotherapeutische Theoriebildung: Leibarbeit in der (Integrativen) Gestalttherapie

2.1 Einleitung: Der Leib im Diskurs der Gestalttherapie

Im Rahmen dieses Abschnittes soll es darum gehen, den Gegenwartsdiskurs der psychotherapeutischen Theoriebildung zur Konzeption des Leibes sowie zur Leibarbeit nachzuzeichnen. In diesem Sinne seien mehrere relevante Gegenwartsautor*innen aufgegriffen und ihre Positionen nachgezeichnet. Eine solche Darstellung wird dabei verschiedene Akzente setzen: Zu Beginn sei mit einem Bezug zu den historischen Urgründen der Gestalttherapie bei Perls et al. (2015) gezeigt, wie der Leib in den Anfängen der Gestalttherapie gedacht wurde (Kapitel 2.2).

Hieran anschließend seien die Ansätze von Staemmler (2009, 2015) und Netzer (2017, 2018) vorgestellt, an denen sich strukturelle Bezüge zur Phänomenologie finden und die sowohl auf der Theorie-Ebene I, als auch auf der Theorie-Ebene II Beiträge zur gestalttherapeutischen Theoriebildung formulieren (Kapitel 2.3). Dies sei ergänzt durch eine Praxeologie von Joyce und Sills (2015) sowie Netzer (2017, 2018), wo Instruktionen für die Anwendung der Überlegungen in der konkreten psychotherapeutischen Praxis dargelegt werden (Kapitel 2.4). Auf dem Boden dieser Darstellung des theoretischen Diskurses in der (Integrativen) Gestalttherapie soll ein erster Ausblick vorwegnehmen, wie der psychotherapeutische und der philosophische Diskurs zueinanderstehen (Kapitel 2.5). Die Nachzeichnung des Diskurses orientiert sich damit an der Ordnung der Theorieebenen von Petzold, die eingangs vorgestellt wurde (Kapitel 1.1).

Ergänzt sei, dass nicht ausnahmslos alle Konzeptionen und Darstellungen der Gestalttherapie den Bezug zur Leibarbeit einbeziehen. In den Lehrbüchern von Fuhr und Gremmler-Fuhr (2002) sowie von Votsmeier-Röhr und Wulf (2017) etwa finden sich weder der Rekurs auf eine phänomenologische Theorie des Leibes, noch eine systematische Betonung der Leiblichkeit als Grundelement des psychotherapeutischen Ansatzes. Fuhr und Gremmler-Fuhr unternehmen außerdem eine alternierende Grundlegung der Gestalttherapie im Konstruktivismus (Kapitel 3.2.3). Die Theoriebildung der Gestalttherapie ist entsprechend heterogen.

Der Exkurs in den Diskurs der psychotherapeutischen Theoriebildung der (Integrativen) Gestalttherapie wird entsprechend jene Ansätze und Autor*innen aufgreifen,

die den Leib theoretisch ausdrücklich zum Thema machen. Die Darstellung orientiert sich dabei an den folgenden Fragen: Wie wird der Leib, der für die Psychotherapie relevant ist, verstanden? Welche Quellen der Theoriebildung werden von den Autor*innen ausdrücklich ausgewiesen? Welche praxeologischen Folgerungen ergeben sich aus der Theoriebildung als Handlungsanweisung für die konkrete psychotherapeutische Praxis?

2.2 Der Leib im Standard-Werk von Perls, Hefferline, Goodman

Beginnen wir bei den Anfängen und dem Gemeinschaftswerk »*Gestalttherapie*« von Perls, Hefferline und Goodman. Milan Sreckovic, Martina Gremmler-Fuhr sowie Reinhard Fuhr, die dieses Werk ins Deutsche übersetzten, schätzten dessen Wert für die Gestalttherapie folgendermaßen ein: »Die Herausgabe des Buches [das Original erschien 1951] markierte schließlich auch die offizielle Geburtsstunde der Gestalttherapie als einem neuen innovativen psychotherapeutischen Ansatz.« (Perls et al. 2015, S. 15) Sowie: »Das vorliegende Buch ist nach wie vor der grundlegende Text und damit die Pflichtlektüre jeder ernsthaften Auseinandersetzung mit der Gestalttherapie. Es repräsentiert den unerlässlichen philosophischen und theoretischen Referenzrahmen« (ebd. S. 18). Eine solche Validierung weckt die Erwartung, bei Perls et al. umfassende und differenzierte Ausführungen zu einem Verständnis des Leibes zu finden, etwa in Kapitel 3 mit dem bezeichnenden Titel »*Geist*«, »*Körper*« und »*Außenwelt*«. Nach meiner Einschätzung erweisen sich die konzeptuellen Ausformulierungen des Leibes hingegen in vielfacher Weise als mangelhaft.

Die Theoriebildung ist kryptisch und oberflächlich, es fehlen begriffliche Klarheit, eine ausführliche und differenzierte Entwicklung der wichtigsten Thesen, Belege und Quellenangabe, ebenso wie beispielhafte Veranschaulichungen, sodass die abstrakten Beschreibungen insgesamt diffus bleiben. Auch die Interpretationen oder Bewertungen von Primärautoren wie etwa Freud oder Aristoteles zeichnen sich durch diese Schwächen aus, sodass die Interpretationen wenig nachvollziehbar sind. Doch auch wenn die Übersetzer*innen den Einfluss von Paul Goodman »durch seinen originellen Umgang mit der Sprache als literarischem Werkzeug und Medium« (ebd. S. 15) hochhalten, lässt sich demgegenüber die Qualität jener Theoriebildung mit einer eigenen Formulierung der Autoren des Gemeinschaftswerkes folgendermaßen charakterisieren: »Derjenige, der die gestalttypische Dickfelligkeit hat, mogelt sich durch

einen Morast schlammiger Terminologie.« (ebd. S. 74) Entsprechend sei auch auf die Einschätzung von Nausner (2018b) zum Problem verwiesen, »dass Fritz Perls ein intuitiver ›Integrierer‹ in praxeologischer Hinsicht war, aber auf die Herstellung theoretischer Zusammenhänge keinen Wert gelegt hat. Deutsche Gründlichkeit kann man ihm nicht nachsagen, eher schon ein hohes Maß an Nonchalance im Umgang mit Theorien.« (ebd. S. 109)

Trotz dieser Schwächen und Unzulänglichkeiten defizitärer Theoriebildung sei versucht, die Konzeption von Perls et al. nachzuzeichnen. Durch den Akzent der Untersuchung wird sich die Darstellung auf das begriffliche Verständnis des Leibes beschränken. Im Primärtext sind in die Ausführungen der Autoren auch Bezüge zur psychoanalytischen Theoriebildung sowie Motive des »Kontakt-Modells«, also eine Konzeption von Erfahrung eingeflochten. Auf diese wird aufgrund der genannten Fokussierung nicht eingegangen.

In der ausdrücklichen Konzeption des Leibes beziehen sich die Autoren des Gemeinschaftswerkes ausdrücklich auf Freud (Perls et al. 2015, S. 58) und vereinzelt auf Aristoteles (ebd. S. 57). Diese Bezüge sind andeutungshaft und oberflächlich, sie vollziehen keine differenzierten Nachzeichnungen, Originalstellen werden spärlich zitiert, die Interpretationen setzen eine Kenntnis jener Theoriegebilde voraus. Inhaltlich zeugen die Ausführungen von einer »Janusköpfigkeit«: In den theoretischen Ausführungen lässt sich eine Akzentuierung einer Spaltung von Geist und Körper ausweisen, während die praxeologischen Beispiele dies wiederum konterkarieren. Die phänomenologische Differenzierung von Leib und Körper wird von den Autoren weder aufgegriffen, noch kommt eine solche in der Theoriebildung implizit zur Anwendung.

Beginnen wir bei jenen Stellen, die eine Spaltung nahelegen: So sehen Perls et al. »Geist« im Gegensatz sowohl zu »Körper« als auch zu »Außenwelt« (ebd. S. 67). Sie ergänzen: »Trotzdem müssen wir nachweisen, dass die Auffassung von »Geist« als einzigartige isolierte Einheit *sui generis* nicht nur genetisch erklärbar ist, sondern in gewisser Weise eine unvermeidbare Illusion darstellt, die *in alltäglichen Erfahrungen empirisch gegeben ist.*« Ebenso: »Wenn ›ich den Willen habe, meine Hand zu bewegen‹, dann fühle ich das Wollen, aber nicht meine Hand; aber die Hand bewegt sich, deshalb ist das Wollen irgendwo anders, es ist im Geist.« (ebd. S. 70) Im Falle einer

Hypertonie, einer ständigen Muskelspannung, in der Wachsamkeit, wahrgenommene Bedrohung und ständige Handlungsbereitschaft manifest werden, schreiben die Autoren, dass hierin »Sinn, Bewegungsimpuls und Gefühl durchgängig als ›Geist‹, als ein einzelnes, isolierte System dargestellt« (ebd. S. 70) werden. Im Praxis-Buch der Autoren (Perls et al. 2007), welches deren Theorie-Buch ergänzt, wenden sich diese gegen eine Entkoppelung von Organismus und Umwelt. Hierin formulieren sie: »Der isolierte Organismus und seine Abstraktionen – Geist, Seele, Leib – [...] sind nicht das Anliegen der Psychologie.« (ebd. S. 18) Die genannten Stellen beschreiben in verschiedenen Variationen eine Divergenz von Geist und Körper, solche »grundlegende[n] Spaltungen dieser Art [...] sind in der Evidenz der Erfahrung bereits *vorgegeben*.« (Perls et al. 2015, S. 58)

An den praktischen Beispielen – wie sie sich im genannten Theorie-Kapitel, aber auch in im Praxis-Buch finden – zeigt sich hingegen, dass die Autoren eine solche umrissene Spaltung nicht konsequent fortführen. Folgende Passagen insinuieren hingegen Gegenteiliges: »Vom Standpunkt der Psychotherapie gibt es dann kein besonderes Problem hinsichtlich der Beziehung zwischen ›Geist‹ und ›Körper‹ oder ›Selbst‹ und ›Außenwelt‹, wenn der Kontakt gut ist« (Perls et al. 2015, S. 58). »Dieser Mann besteht immer noch darauf, ›Körper‹ und ›Seele‹ zu trennen und die beiden nie wieder zusammenkommen zu lassen.« (Perls et al. 2007, S. 229) Im Praxis-Buch, im Kapitel 6 und dem Experiment 13 (»Mobilisieren der Muskeln«, S. 219ff.) finden sich praktische Anweisungen zur Propriozeption und zur Eigenwahrnehmung leiblicher Anspannungen. Diese praktischen Beispielen rekurrieren kaum auf die theoretischen Abhandlungen aus dem Theorie-Buch und reproduzieren auch die formulierte Spaltung von Geist und Körper nicht, wie an der folgenden Passage exemplarisch veranschaulicht sei: »[A]chten Sie darauf, wie sie vielleicht den Atem anhalten, anstatt tiefer zu atmen, wie es die Situation biologisch erfordert. Was unterdrücken Sie, in dem Sie den Atem anhalten?« (ebd. S. 228)

Die Darstellung sei durch einen Beitrag von Netzer (2017, S. 75ff.) ergänzt, die Protokolle zu Videoaufzeichnungen von Arbeitssequenzen von Fritz Perls analysierte, um hieran dessen leiborientierte Interventionen systematisch zu erfassen. Dabei umreißt sie eine Typologie leiborientierter Interventionen: »Förderung des Selbstgewahrseins im Hier und Jetzt« (ebd. S. 75), wobei gegenwärtige Eindrücke bewusst

ausgesprochen werden, zu denen auch leibliche Empfindungen gehören; »Experimente, um Impulse genauer zu erforschen« (ebd. S. 76), bei denen wahrgenommene Impulse erkundet werden, indem sie ausgesprochen oder an Anderen realisiert werden; »Eigenwahrnehmung in Verbindung mit der Außenwahrnehmung bringen« (ebd.), wo es darum ging, beide Wahrnehmungsakzente zu integrieren und zu bemerken, welche Resonanzen der Bezug auf Anderes in einem selbst auslöst; »Selbstsupport aufbauen« (ebd.), wo es darum geht, zu erkunden, ob es möglich ist, sich jenes zu geben, was einem Andere verwehren. Netzer ergänzt dabei, dass in diesen Protokollen auch sichtbar wird, wie Perls sich teilweise über die Teilnehmer*innen stellte und auch mit einem herablassenden und beschämenden Gestus arbeitete (ebd. S. 77). Diese Zeugnisse komplementieren die Darstellung der Leibarbeit in den Anfängen der Gestalttherapie.

Allesamt sei argumentiert, dass eine Auseinandersetzung mit den theoretischen Ausformulierungen in diesem Standardwerk der Gestalttherapie im Vergleich zu gegenwärtiger Theoriebildung aufgrund der zahlreichen Defizite wenig lohnend ist. Wäre es nicht ein historisch bedeutsames Zeugnis der Initialstiftung der Gestalttherapie, wäre eine theoretische Befassung mit dem genannten Werk vernachlässigbar. Weitere Elemente einer Konzeption des Leib-Körpers findet sich in den Andeutungen zum Verhältnis von Körper und Welt. Für Perls et al. gehört zur Definition eines Lebewesens auch dessen Umwelt dazu (ebd. S. 61): »Es ist sinnlos, einen Atmenden ohne Luft, einen Spaziergänger ohne Schwerkraft und Boden [...] zu definieren«. Auch die Ausführungen zum Durst bekunden eine solche Verflechtung: »*im gleichen Akt* ist das Flüssigkeitsverlangen oder das ärgerlich problematische Fehlen von Flüssigkeit enthalten« (ebd. S. 63) sowie: »[D]ass der Geschmack der Nahrung und der Mund, der schmeckt, ein und dasselbe sind« (ebd.).

2.3 Strukturelle Bezüge zur Phänomenologie

Meta-theoretische bzw. anthropologische Ausformulierungen für die psychotherapeutische Leibarbeit finden sich bei mehreren Autor*innen (Staemmler 2009, 2015; Netzer 2017, 2018). Sie zeigen ein gemeinsames Bemühen, die psychotherapeutische Theoriebildung in phänomenologischer Philosophie zu verankern und von hier aus deren epistemologischen und inhaltlichen Boden zu gewinnen. Da die Konzepte zu einer Phänomenologie des Leibes im Rahmen dieser Arbeit, insbesondere in den

nachfolgenden Abschnitten, ausführlich dargestellt werden sollen, seien die meta-theoretischen Ausformulierungen der Autor*innen der Gestalttherapie und (Integrativen) Gestalttherapie lediglich schemenhaft umrissen. Relevant ist hierbei, welche Konzepte in der psychotherapeutischen Theoriebildung aus der Phänomenologie aufgegriffen werden und welche Bezugsautoren hierfür relevant sind.

Von Staemmler seien die beiden Werke *Das dialogische Selbst* (2015) sowie *Das Geheimnis des Anderen – Empathie in der Psychotherapie* (2009) aufgegriffen. Im ersten entwickelt er eine dialogische Selbsttheorie, die anthropologische Fundamente für die psychotherapeutische Theoriebildung formuliert, die wiederum in eine Praxeologie der Interventionsform des *Leeren Stuhls* münden. Letzteres handelt von einer konzeptuellen Ausformulierung des psychotherapeutischen Grundbegriffes »Empathie« und wie diese entlang zeitgenössischer Forschungsperspektiven zu konzipieren ist. In beiden Theorie-Entwürfen ist die Referenz auf eine philosophische Phänomenologie und zahlreiche Autor*innen daraus evident (in historischer Reihenfolge): Edmund Husserl, Edith Stein, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz, Bernhard Waldenfels, Thomas Fuchs. Wenn es gilt, Staemmlers Referenzen auf die Beiträge der Phänomenologie schemenhaft zu umreißen, sei dies vordergründig entlang des Werkes *Das dialogische Selbst* vorgenommen, in welchem der Autor selbst anführt, an konzeptuelle Überlegungen aus *Das Geheimnis des Anderen* anzuknüpfen (Staemmler 2015, S. 2).

In jenem Werk geht es um die theoretische Konzeption eines »Selbst« im Rahmen einer allgemeinen Selbsttheorie. Es handelt »von der engen Verbundenheit des Menschen mit anderen Menschen sowie der Vielseitigkeit jedes Einzelnen, die aus seinen vielfältigen und vielschichten Verbindungen mit Anderen erwächst.« (ebd. S. 1) Die Konstitution eines Selbst liegt demnach in einer vorgängigen Relationalität, in einer relationalen Bezogenheit auf Andere im Kontrast zur Vorstellung »von einem isolierten, fest umrissenen und stark individualisierten Selbst [...], das von Anderen scharf abgegrenzt ist.« (ebd. S. V) Das Selbst, das wir jeweils mit Anderen sind, ist entsprechend relational und sozial verfasst. Wie sich in den Bezügen zur Phänomenologischen Psychopathologie und zum Vulnerabilitätsdiskurs und deren Verständnis von »Sozialität« und »Sozialer Ontologie« (Kapitel 4.3) noch zeigen wird,

steht dieser Ansatz im Gleichklang mit dem rezenten philosophischen Diskurs; insbesondere, wenn Staemmler sein Menschenbild ausdrücklich als »*intersubjektiv* und »*dialogisch*« (ebd. S. 3) reflektiert und am Selbst eine »dialogische Struktur« bzw. ein »dialogisches Format« bzw. eine »dialogische Signatur« (ebd. S. 4) aufweist. Für die Psychotherapie folgt hieraus:

Das, was wir mit den Begriffen wie »Psyche« oder »Selbst« meinen, entsteht aus und besteht in zahllosen (nonverbalen und verbalen) Dialogen und Interaktionen mit anderen Menschen sowie aus psychischen Prozessen, die hinsichtlich ihrer Form solchen Dialogen und Interaktionen gleichen oder zumindest verwandt sind. (ebd. S. 4)

Die Struktur der menschlichen Psyche ist damit fundamental sozial und dialogisch verfasst: Sowohl im Bezug zu anderen Menschen, die wir als psychische Repräsentanzen internalisieren, als auch in Bezug auf unser Selbstverhältnis mit einem Gefüge vielfältiger Selbst-Anteile (ebd. S. 6f.). Dies bildet wiederum die Grundlage für seine Praxeologie zur Interventionsform des Leeren Stuhls, die er im Anschluss an Perls (ebd. S. 4f.) systematisch entfaltet. Diese praxeologischen Überlegungen sind dabei *expressis verbis* in einer leibphänomenologisch unterlegte dialogischen Selbsttheorie eingebettet. Auch wenn auf diese Praxeologie im Zuge des Schwerpunktes dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden soll, sei dennoch festgehalten, dass Staemmlers psychotherapeutischer Theorieansatz sehr vielschichtig gebaut ist und die konkreten Interventionen in real-explikative Theorien und metatheoretische Fundierungen einbettet sind.

Zurück zur relationalen Selbsttheorie von Staemmler: Diese ist leiblich grundiert, einerseits indem wir leiblich situiert, andererseits (zwischen-)leiblich auf Andere bezogen sind. Das Verständnis von Leiblichkeit, das er hierbei entfaltet (ebd. S. 32-37), hat einen eigenen Stil: Seine Darstellung ist wie ein Querschnitt durch den philosophischen Diskurs. Staemmler umreißt zahlreiche Aspekte der Leiblichkeit mit namhaften Autor*innen. Die Aspekte werden nur kurz angedeutet und mit Zitaten jener belegt. Die eigenen Ausführungen von Staemmler dienen der Verbindung der zahlreichen Zitate, sie sind kurz gehalten. Seine Zusammenstellung setzt ein gewisses Maß an thematischen Vorkenntnissen voraus und zeugt von einer umfassenden Kenntnis des phänomenologischen Diskurses und seiner Tradition im 20. Jahrhun-

dert. Auf diese Weise entsteht ein Mosaik aus zahlreichen Bezügen sowie eine Kollage aus Zitaten, in denen Staemmler mehrere Linien des Gegenwartsdiskurses reproduziert. Ein solcher Stil von Staemmler erschwert die Nachzeichnung seiner Darstellung. Diese sei thesenhaft wiedergegeben, wobei seine Referenzen namentlich genannt werden.

Dergestalt konzipiert er den Leib als fundamental für unsere Subjektivität und unseren Weltbezug (Husserl, Merleau-Ponty, Schmitz), unser Leib ist die Grundlage für unseren Weltbezug und unseren Kontakt mit der Wirklichkeit (Merleau-Ponty, Sartre). Auch Staemmler reproduziert dabei die phänomenologische Grunddifferenz zwischen einem subjekthaften Leib und einem objekthaften Körper (Schmitz). Selbst und Leib decken sich (Nietzsche), ebenso wie Leiblichkeit und jenes, was gemeinläufig dem »Seelischen« zugeschrieben wird (Fuchs). Auch für unser Gefühlsleben hat unser Leib eine tragende Rolle, Leiblichkeit und Affektivität sind ebenso miteinander verflochten (Schmitz), unsere Affektivität formt – als Befindlichkeit und Gestimmtheit (Heidegger) – unsere Wahrnehmung und bestimmt, wie uns Welt erschlossen ist (Heidegger, Holzhey-Kunz). Unser leibliches Erleben ist prä-reflexiv (Merleau-Ponty), eingebettet in eine historische, soziale, kulturelle und ökologische Situation (Gugutzer). Leib und Zeit bzw. Geschichtlichkeit und Zukunft sind damit ebenso leiblich grundiert (Marcel, Ricoeur, Schmitz).

Eine dergestalt umrissene Leiblichkeit konzipiert er als grundlegend sozial verfasst. In diesem Sinne formuliert er eine »*Verwobenheit* beider Dimensionen« (ebd. S. 57). Hiermit wendet er sich ebenso gegen einen – cartesianisch grundierten – Primat des Kognitiven (ebd.). Staemmlers zentrales Argument für eine solche soziale Konzeption der Leiblichkeit ist entwicklungspsychologisch begründet; so sind für ihn »die leiblichen und psychosozialen Aspekte vom Anfang des menschlichen Lebens an untrennbar miteinander verwoben« (ebd. S. 60). Er untermauert diese These mit einer Untersuchung einer Forschergruppe um den italienischen Psychologen Umberto Castiello von 2010. Hierin wurden die intrauterinen Bewegungen von Zwillingen im Zeitraum der 14. und 18. Schwangerschaftswoche mittels Ultraschalls untersucht (ebd. S. 62). Der Fokus lag hierbei auf dem Ziel, der Geschwindigkeit, der Beschleunigung und Verlangsamung der Föten im Mutterleib, wobei eigens die Bewe-

gungen in Richtung Uteruswand, sich selbst und dem anderen Zwilling erfasst wurden.

Staemmler zeichnet dabei nach, dass der Anteil der selbstbezogenen Berührungen der Föten im genannten Zeitraum abnahm und die Bewegungen zunahm, mit denen der andere Zwilling berührt wurde, wobei diese Bewegungen ein hohes Maß an Genauigkeit aufwiesen (ebd. S. 63). Nach seiner Interpretation zeigt sich hieran, dass »Leiblichkeit und soziale Interaktion [...] offensichtlich schon in ihren frühesten Entwicklungsstadien eng miteinander verknüpft (sind)« (ebd.) bzw. dass sich die leibliche Motorik und eine psychosoziale Bezogenheit gemeinsam entwickeln. Bereits die frühe Entwicklung von Menschen zeugt von einer »*grundlegende[n] Orientierung an der sozialen Interaktion und Kommunikation*« (ebd. S. 64) von Säuglingen. Die weitere Entwicklung in der Kindheit und Jugend zeugen von einer weiteren Ausdifferenzierung und Zunahme von Komplexität der sozialen Interaktion, »aber es beginnt nicht erst dann; im Keim war es von Anfang des Lebens an vorhanden.« (ebd. S. 65) Auch die leibliche Wärmeregulation des Säuglings sowie dessen leibliche Selbstwahrnehmung sind nach Staemmler sozial vermittelt.

An seinen Arbeiten wird sichtbar, wie umfassend und grundlegend dessen Theoriarbeit eine fundamentale Verankerung in der Phänomenologie findet. Dessen Nähe zur dieser zeigt sich in den ausdrücklichen Referenzen auf zahlreiche Phänomenolog*innen, aber auch im Inhaltlichen – wie sich im Vergleich zu den Inhalten von Kapitel 3.3.2 zeigen wird. Trotz seiner Bemühungen, seine theoretischen Ansätze methodenübergreifend zu positionieren (ebd. S. 2; 7), bleiben die Bezüge zur Gestalttherapie und zu Perls sichtbar – auch wenn er diese mit einer sichtbaren intellektuellen Offenheit reformuliert und mit Ergebnissen aus der Entwicklungspsychologie bzw. moderner philosophischer Theoriebildung verknüpft.

Der Ansatz von Netzer zur psychotherapeutischen Leibarbeit (2017, 2018) ist einerseits ein elaborierter, der ein zusammenhängendes Gesamtgebilde über mehrere Theorieebenen formuliert, andererseits weist er einen recht essayistischen Stil auf, der sowohl an manchen Stellen Belege, als auch vertiefende Ausführungen schuldig bleibt. Auch wird eine Affinität zur Phänomenologie in Bezügen zu Merleau-Ponty, Fuchs, Schmitz und Simone de Beauvoir offenkundig. Dies gilt auch für Begrifflichkeiten und phänomenologische Motive, allerdings mit dem Makel, dass solche nur

vage eingeführt und wenig anhand der Primärtexte ausgewiesen und ausformuliert werden – anders als etwa bei Staemmler. Ähnlich wie bei diesem unterstützt ein thematisches Vorwissen das Verständnis ihrer Überlegungen.

Netzers Ausführungen zur psychotherapeutischen Leibarbeit sind in anthropologischen Überlegungen zum Wesen des Menschen verankert, um von dort aus eine Pathologie zu umreißen, die gleichermaßen Impulse zu einer Ätiologie sowie einer Salutogenese enthält, um auf diesem Boden eine Praxeologie für konkrete Interventionen in der psychotherapeutischen Praxis bereitzuhalten (was in Kapitel 2.4 noch ausführlich behandelt sei). Auch trotz ihres Verweises auf die phänomenologische Differenzierung von »Leib-Sein« und »Körper-Haben« (Netzer 2017, S. 62), hält sie sich nicht konsequent an diese phänomenologische Begriffsverwendung und schreibt bevorzugt vom »Körper« in der Psychotherapie, was phänomenologisch eigentlich als »Leib« konzipiert ist.

Welche Rolle hat der Leib bei Netzer? Zunächst fasst sie den Leib als fundamental: »Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit ist die Weise unserer menschlichen Existenz.« (Netzer 2018, S. 250) Für Netzer formt der Leib die Wahrnehmung unserer Welt, von Anderen und uns selbst (ebd. S. 251). Ihr geht es um einen guten Kontakt mit sich selbst im Erleben des eigenen Leibes, also um ein kongruentes Verhältnis von prä-reflexiver leiblicher und bewusster Erfahrung. Damit tritt sie in Kontrast zu Ansätzen der Erfahrung oder der Psychotherapie, in denen nach ihrer Einschätzung ein Primat der bewussten, sprachlichen und kognitiven Erfahrung besteht, in der leibliches Erleben als nachrangig degradiert wird: »Die Schwierigkeit einer nur auf den [sic] sprachlichen Ausdruck basierenden Psychotherapie liegt somit darin, dass die meisten KlientInnen wenig Gewahrsein in Bezug auf ihre körperlichen Empfindungen haben, obwohl die körperlich-leibliche Realität von entscheidender Bedeutung für die menschliche Gesundheit ist.« (ebd. S. 251) Andeutungshaft bezieht sie ebenso das phänomenologische Konzept des »Leib-Gedächtnisses« ein, als »implizite Form des Gedächtnisses« (Netzer 2017, S. 63), das Bewegungsmuster enthält, im Kontrast zum expliziten, bewussten und narrativen Gedächtnis (siehe auch Kapitel 3.3.3). Auch der Rekurs auf die Motive der »gemeinsamen Situation«, auf »Resonanzen«, »Einleibung« und »Atmosphären« (allesamt ebd. S. 63) greifen phänomenologische Motive auf, allerdings nur schemenhaft.

Auf dieser anthropologischen Basis aufbauend formuliert sie weiterführend Thesen zur Pathologie und Salutogenese. Ihre Pathologie gründet in einer gesellschaftstheoretischen Beschreibung eines kollektiven Habitus, der unser leibliches Erleben marginalisiert: »Psychische Erkrankung ist immer mit Abspaltung und Verleugnung körperlicher Empfindungsfähigkeit verbunden und diese Dynamik wird durch die gesellschaftlich verbreitete Abspaltung des Körpers noch verstärkt.« (Netzer 2018, S. 253) So weist sie auf kollektive Wahrnehmungsgewohnheiten hin, bei denen im Zuge eines Primats bewusster Kognition leibliches Erleben vernachlässigt wird, bei denen Menschen sich nicht mit leiblichen Empfindungen identifizieren und ihn als Objekt ansehen – etwa im Sport, bei Schönheitsidealen oder bei der Teilnahme am Erwerbsleben (ebd. 252). Mit einer solchen Abspaltung geht eine »Desensibilisierung« (Netzer 2017, S. 66) der eigenen Wahrnehmung von sich selbst und Anderen einher. In bedrohlichen Rahmenbedingungen der psychischen Entwicklung eines Menschen, etwa bei häuslicher Gewalt, können leibliche Selbstanteile, wie aggressive Impulse, sogar abgespalten werden, wenn etwa für ein Kind das Zeigen von Aggression (Widerspruch, Ballen der Faust, verhärtete Stimme) in einem gewaltsamen Umfeld gefährlich wird. Dergestalt beschreibt sie ein Spektrum leiblicher Entfremdung, das von Distanzierung über Abspaltung bis hin zu einer »psychotischen ›Entkörperlichung« (ebd. S. 251) reicht. Sie argumentiert: »Der Grad, in dem Körperprozesse verleugnet werden, steht in direktem Verhältnis zum Schweregrad der Erkrankung und dem Grad des Kontakts mit der Wirklichkeit.« (ebd.) Depression, Borderline und Psychose korrespondieren nach Netzer mit zunehmender Selbstentfremdung vom eigenen leiblichen Erleben (ebd. S. 251f.).

Vor diesem Hintergrund ist es nach Netzer das Anliegen der (Integrativen) Gestalttherapie: »[D]en Menschen in seiner Einheitlichkeit wahrzunehmen. Das heißt, es ist sowohl die psychische als auch die physische Dimension unseres Daseins in ihrer Verwobenheit mit der Umwelt in der Integrativen Gestalttherapie zu beachten.« (ebd. S. 253) Psychisches und leibliches Erleben sollen in ihrer wechselseitigen Verflechtung bewusst erfahren werden. In diesem Sinne geht es Netzer um eine »Wiederaneignung des körperlichen Selbst [...] in der Therapie« (ebd.). Die Leibarbeit ist für sie essentieller Bestandteil gestalttherapeutischen Arbeitens und nicht bloß eine eigene Interventionsform oder ein sekundärer Zusatz (Netzer 2017, S. 81). All dies

bildet die Grundlage für die praxeologischen Instruktionen für konkrete psychotherapeutische Interventionen.

2.4 Praxeologie: Intervention für die psychotherapeutische Praxis

Für die Darstellung einer praxeologischen Ausformulierung konkreter psychotherapeutischer Interventionen seien Beiträge von Joyce und Sill (2015) aus ihrem Lehr- und Arbeitsbuch *Gestalttherapeutische Kompetenzen für die Praxis* sowie jene von Netzer (2018) aus dem österreichischen Lehrbuch *Gestalttherapie* aufgegriffen. Während Joyce und Sill sich durch ein »Minimum an Theorie« (Joyce und Sill, S. 8) auf praxeologische Instruktionen zu »Skills und Techniken« (ebd. S. 10) fokussieren, ist der Ansatz von Netzer entlang mehrerer Theorieebenen konzeptuell eingebettet und fundiert.

Joyce und Sills formulieren einen praxeologischen, »skill-basierte[n] Ansatz« (ebd. S. 8). Ihr ausdrückliches Anliegen ist es, als Ergänzung zur Vielfalt Theorie orientierter Fachbücher den Akzent auf die praktische Seite der Gestalttherapie zu legen (ebd.). Im Rahmen dieser Arbeit gilt das Interesse einerseits den auffindbaren Andeutungen zu theoretischen Voraussetzungen, andererseits den praxeologischen Instruktionen, welche die Autor*innen für die psychotherapeutische Arbeit formulieren.

Der menschliche Leib, bei den Autor*innen ausschließlich als »Körper« bezeichnet, hat im psychotherapeutischen Prozess folgende Bedeutung: »Wie sich ein Klient körperlich bewegt und ausdrückt, ist eine Erscheinungsform der unausgesprochenen Innenwelt des Menschen.« (ebd. S. 207) Im Vordergrund steht der Leib als »informative[r] Mitteilungskanal« (ebd.), in dem sich Gefühle, Bedürfnisse, Überzeugungen, Haltungen ausdrücken. Von ihrer Warte ist die Gestalttherapie »eine der wenigen Therapien, die dem im Körper stattfindenden Prozess Augenmerk schenken und sich der künstlichen Geist-Körper-Spaltung aktiv verweigern.« (ebd. S. 208) Über den Leib erfolgt aufseiten des*der Klient*in ein Zugang zum eigenen personalen Erleben, zu verborgenen Themen an der Wahrnehmungsschwelle und zu Entwicklungsproblemen, zudem erweist sich der Leib als Medium nicht ausdrückbarer Erfahrungen. Auch aufseiten des*der Psychotherapeut*in ist der Leib von Bedeutung, indem hier eine »körperliche Antwort« auftritt, die als ein Verstehen des*der Klient*in angesehen werden kann.

Entsprechend formulieren die beiden Autor*innen das Bemühen, das leibliche Erleben auf beiden Seiten (Psychotherapeut*in, Klient*in) grundsätzlich bewusst wahrzunehmen, nicht zu ignorieren oder zu dissoziieren (ebd. S. 208). Praxeologisch ist es ihr Anliegen konkreter psychotherapeutischer Interventionen, eine Sensibilisierung für leibliche Empfindungen zu fördern und diese in das subjektive Gesamterleben zu integrieren. Dergestalt formulieren sie eine Fokussierungstechnik entlang von drei Schritten: *Erstens* dem bewussten Wahrnehmen leiblicher Empfindungen, *zweitens* der Benennung der Gefühle, die sich darin ausdrücken, *drittens* einer Verknüpfung mit Bildern und Gedanken, die diese bewusste Hinwendung zum leiblichen Erleben mit sich bringen (ebd. S. 212). Ebenso umreißen Joyce und Sills zahlreiche Instruktionen und Anregungen für die psychotherapeutische Arbeit (ebd. S. 209ff.): Die Wahrnehmung leiblicher Empfindungen zu fördern, sowohl aufseiten des*der Psychotherapeut*in, als auch aufseiten des*der Klient*in; Resonanzen des*der Psychotherapeut*in mitzuteilen; Es-Beschreibungen in Ich-Formulierungen zu überführen (»Ich bin im Nacken angespannt.« statt »Es ist verspannt.«); darauf zu achten, wie sich Gefühle und Atmung gegenseitig beeinflussen; Körperhaltungen zu adaptieren; sowie »Botschaften aus dem Körper [zu] entschlüsseln« (ebd. S. 211) – etwa durch eine Arbeit mit dem Leeren Stuhl und eine Identifikation mit einem bewussten Leiberleben.

Netzer formuliert ähnliche praxeologische Instruktionen wie Joyce und Sills, aufgrund der vielfältigen theoretischen Einbettung wird aber zusätzlich die Motivation für diese plausibel gemacht. Für sie liegt »generell die Aufgabe der Therapeutin, das körperlich-leibliche Selbstgewahrsein ihrer/seiner KlientInnen zu unterstützen.« (Netzer 2018, S. 253) Bzw. geht es ihr »in der Gestalttherapie darum, die subjektive Bedeutung von körperlichem Ausdruck in seiner kontextuellen Bedeutung zu erforschen.« (Netzer 2017, S. 68). Anliegen ist es folglich, den Zusammenhang von leiblichen Empfindungen, dem eigenen Bedeutungserleben und dem Bezug auf Welt und Anderes bewusst zu machen. Dies betrifft einerseits die Selbstwahrnehmung von Gefühlen (etwa das Bemerken von leiblichem Angsterleben), infolge aber auch die eigene Emotionsregulation (etwa das bewusste Beruhigen aufkommender Angstzustände) sowie die Selbstfürsorge und den Kontakt mit der Welt, die in diesem affektiven Erleben mitenthalten sind. Diese Förderung leiblich-affektiver Selbstwahrneh-

mung beschreibt sie als ein soziales interaktionistisches Geschehen, in das sowohl Psychotherapeut*in, als auch Klient*in involviert sind. Aufseiten des*der Klient*in gilt es im Zuge psychoedukativer Aufklärung, die Haltung zu fördern, den eigenen Leib als das Medium des affektiven Lebens zu verstehen (Netzer 2018, S. 255). Das bedeutet etwa, zu realisieren, dass der Konflikt mit einer Bezugsperson, der Ärger auf diese und die Anspannungen im Kiefer und den Fäusten in einem Zusammenhang stehen. Aber auch, dass die Wahrnehmung von Atmosphären und die Kommunikation mit Anderen leiblich vermittelt ist.

Der*die Psychotherapeut*in ist in einen solchen Prozess selbst involviert, indem er*sie die eigenen Wahrnehmungen einbringt – sowohl von dem*der Klient*in, aber auch von sich selbst. Das Mitteilen der Wahrnehmung des*der Psychotherapeut*in regt den*die Klient*in an, das eigenen Wahrnehmen ausdifferenzieren und zu überprüfen. Durch ein Aussprechen eigener leiblicher Resonanzen des*der Psychotherapeut*in im Prozess der Begegnung, führt jene*r exemplarisch vor, wie der eigene Leib die Wahrnehmung der faktischen Situation im gemeinsamen Hier und Jetzt unterstützen kann und erlaubt damit ein »Lernen am Modell«. Anders als Joyce und Sills betont Netzer damit auch den sozialen Charakter der leiblichen Selbstwahrnehmung und der affektiven Selbstregulation, wie sich an folgender Passage deutlich zeigen lässt: »So wird Regulation durch andere zur Selbstregulation. Die Worte, mit denen meine Schwester mich immer beruhigt hat, sage ich jetzt zu mir selbst oder auch zu anderen.« (ebd. S. 255) Die affektive Selbstregulation des*der Klient*in ist dementsprechend die Internalisierung und Verselbstständigung einer sozialen Erfahrung mit Anderen.

Ziel dieser Stoßrichtung der psychotherapeutischen Intervention ist die Förderung der leiblichen Selbstwahrnehmung des*der Klient*in: »Durch erhöhtes Körpergewahrsein kommen die eigenen Gefühle viel prägnanter ins Bewusstsein, auch jene, welche als bedrohlich erleben werden.« (ebd. S. 254) Hierin formiert sich auch eine heilsame Gegenbewegung zu leiblicher Selbstentfremdung und Abspaltung leiblicher Anteile. Weitere Schritte sind, parallel zu Joyce und Sills, die sprachliche Benennung der leiblichen Erfahrungen und die Identifikation damit: Die leiblichen Empfindungen, wie etwa die verhärtete Stimme oder die leibliche Erregung, gehören zum ur-eigenen Erleben, sie stehen in einem Zusammenhang mit einer Situation,

sind kontextuell eingebunden und können als solche sprachlich artikuliert werden (ebd. S. 257). Netzers Blick ist dabei nicht singulär oder atomistisch, d.h. sie fokussiert nicht nur einzelne leibliche Empfindungen, vielmehr verknüpft sie einzelne benennbare leibliche Empfindungen zu Bewegungs- und Beziehungsmuster (ebd. S. 258). Unsere Interaktionen mit Anderen sind nach ihrer Darstellung wesentlich leiblich, dazu gehören Bewegungsabläufe, gemeinsame Bewegungsrhythmen, Haltungen und Beziehungsmuster. Ein weiterer Schritt in der psychotherapeutischen Intervention ist es damit, diese übergreifenden Zusammenhänge leiblicher Empfindungen zu einem Bewegungs- und Beziehungsmuster wahrzunehmen und diese weiterzuentwickeln (ebd.). Spätere Ausführungen zur Habitualität (Kapitel 3.3.3) sowie zu einer leibphänomenologischen Fundierung einer Emotionstheorie (Kapitel 3.4.1) bieten eine zusätzliche meta-theoretische Unterlegung hierfür.

Diese praxeologischen Ansätze von Joyce und Sills sowie von Netzer vermitteln ein Bild davon, wie psychotherapeutische Leibarbeit in der Gestalttherapie konzipiert ist. Während Joyce und Sills sich auf ein »Minimum an Theorie« (ebd. S. 10) beschränken, sind die praxeologischen Instruktionen von Netzer umfassend in eine Pathologie und Anthropologie eingebettet, welche die Interventionen zusätzlich verständlich machen. Vorausgreifend sei die These formuliert, dass sich die phänomenologischen Leibkonzeptionen, wie sie in Kapitel 3.2.1 (Embodiment), 3.3.1 (Medialität) und 3.4.1 (leiblicher Ausdruck unseres affektiven Lebens) noch entwickelt werden, dazu eignen, eine solche Praxeologie – im Falle von Joyce und Sills – theoretisch zu fundieren bzw. – im Falle von Netzer – durch einen Bezug zu einer leibtheoretischen Persönlichkeitstheorie zusätzlich zu unterlegen, ohne die beschriebenen Intervention zu verändern oder zu boykottieren.

2.5 Ausblick: Verhältnis von psychotherapeutischer und philosophischer Theoriebildung

Nachdem nun wichtige Beiträge zur gestalttherapeutischen Konzeption psychotherapeutischer Leibarbeit nachgezeichnet wurden, sei ein erster Ausblick darauf unternommen, wie die psychotherapeutische und die philosophische Theoriebildung zueinander stehen. Mit dieser ersten Einschätzung des Verhältnisses beider Diskurse, soll deutlich gemacht werden, an welchen Stellen die phänomenologischen Beiträge ansetzen, um die psychotherapeutischen Konzepte anzureichern und zu erweitern. Was hier zunächst thesenhaft umrissen wird, sollen die nachfolgenden Abschnitte ausführlich begründen, ausformulieren und ausweisen. Zumindest lässt sich hiermit bereits andeuten, welche Lücken und Leerstellen im Kontrast zu philosophischen Leibtheorien sichtbar werden.

Die phänomenologischen Beiträge von Fuchs zur Phänomenologischen Psychopathologie sowie des ethisch-politischen Diskurses rund um Butler (Kapitel 3.3.2) werden einerseits die Synchronie von Staemmler und Netzer und zeitgenössischer Phänomenologie untermauern. Zusätzlich werden die Ausführungen zu Sozialität (Kapitel 3.3.2) und Habitualität (Kapitel 3.3.3) Andeutungen zum Leibgedächtnis und zu einer leiblich grundierten Persönlichkeitstheorie ausformulieren und damit zusätzliche Fundierungen anbieten. Auch die praxeologischen Beiträge von Joyce und Sills lassen sich durch eine leibphänomenologische Emotionstheorie (Kapitel 3.4.1) theoretisch einbetten. Feministische Beiträge zu genderspezifischen Unterschieden in einer gelebten Leiblichkeit (Kapitel 3.4.2) sowie Andeutungen zur Ethnizität des Leibes, die sich auf leibliche Habitualitäten und den sozialen Raum auswirken, lassen sich als Leerstellen in der psychotherapeutischen Theoriebildung umreißen. Die folgende systematische Darstellung gegenwärtiger Phänomenologie soll zudem ein Fundament für weiterführende Erkundungen anbieten.

3 Philosophische Theoriebildung: Eine Phänomenologie des Leibes

3.1 Einleitung: Zielsetzung und Aufbau

Dieser Abschnitt macht es sich zur Aufgabe, Diskurslinien einer gegenwärtigen Phänomenologie des Leibes darzustellen und zwar im Hinblick darauf, inwiefern die Beiträge für das Anliegen einer Anreicherung psychotherapeutischer Theoriebildung der (Integrativen) Gestalttherapie relevant sind. Zu bedenken gilt es auch, dass der philosophische Diskurs seine Eigenständigkeit hat und auch eigenen disziplinären Fragestellungen nachgeht, die für die psychotherapeutische Theoriebildung wenig von Interesse ist. Hieraus ergibt sich die Anforderung eines eigenen systematischen Vorgehens. Ein solches betrifft einerseits die Auswahl der philosophischen Beiträge, die am Leitfaden der Fragestellung dieser Untersuchung erfolgt; andererseits eine eigenständige Gliederung, welche die weitläufige und komplexe Thematik einer Phänomenologie des Leibes ordnet. Diese Anforderungen sollen die folgenden drei Unterabschnitte erfüllen.

Der *erste* widmet sich der Aufgabe (Kapitel 3.2), in den Ansatz phänomenologischer Leibtheorien einzuführen und damit den begrifflichen und konzeptuellen Boden für die weiteren und vertiefenden theoretischen Erkundungsgänge vorzubereiten. In diesem Sinne gilt es, auf mehrere Grundmotive einzugehen, die das weite Feld phänomenologischer Leibtheorien sowohl thematisch als auch epistemologisch eröffnen. Es wird sich zeigen, dass einige dieser Motive eine hohe Anschlussfähigkeit an Grundmotive der Theoriebildung der (Integrativen) Gestalttherapie aufweisen und dass dementsprechend in weiten Teilen eine Synchronie zwischen beiden Theoriediskursen besteht. Dergestalt sei in einem *ersten* Schritt die Einbettung in den gegenwärtigen Embodiment-Diskurs dargelegt (Kapitel 3.2.1). In einem *zweiten* Schritt sei die phänomenologische Grunddifferenz von Leib und Körper erläutert (Kapitel 3.2.2). *Drittens* gilt es, den epistemologischen Zugang explizit zu machen, wo gestalttheoretische Motive aufgegriffen seien, um die Vielfalt leiblicher Phänomene klar zu ordnen (3.2.3). *Viertens* soll das Konzept der »Heterosomatik« von Waldenfels eine feldtheoretische Einbettung des Leibes in eine vielfältig gegliederte Umwelt vornehmen (3.2.4).

Der *zweite* Unterabschnitt (Kapitel 3.3) folgt der Aufgabe, jene ontologischen Grundstrukturen einer Phänomenologie des Leibes mit einigen Gegenwartsau-

tor*innen systematisch zu umreißen, die das Fundament für spezielle thematische Vertiefungen bilden. Im Rahmen von Kapitel 3.2.3 wurde bereits der epistemologische Ansatz entwickelt, um mit einer eigenen Systematik die Vielfalt leiblicher Phänomene entlang von vier Grundgestalten zu ordnen. Namentlich sind dies: »Faktizität«, »Medialität«, »Sozialität« und »Habitualität« des Leibes.

Diese Grundgestalten fassen einerseits verschiedene Erscheinungsweisen, wie sich uns unser Leib zeigen kann, andererseits verschiedene Akzentuierungen unserer Wahrnehmung. Diese Schlüsselbegriffe werden die Grundlage für weiterführende und tiefere Betrachtungen bilden. Während die Faktizität unseres Leibes in Richtung einer medizinischen Erforschung des Körpers weist, erlaubt die Medialität, unseren Leib als Medium unseres affektiven Lebens und unseres affektiven Leidens anzusehen (Kapitel 3.3.1). Die Medialität nimmt hierin eine Schlüsselrolle ein, da aus ihr Habitualität und Sozialität verständlich werden. Die Sozialität wird explizit machen, wie unsere Leiblichkeit durch soziale Einflüsse und unser Bezogen-Sein auf Andere geprägt ist (Kapitel 3.3.2). Mit der Habitualität geht es darum, dass wir mit unserem Leib Gewohnheiten bzw. Routinen einverleiben (Kapitel 3.3.3).

Wie bereits erwähnt, handelt es sich hierbei um keine trennscharfen Kategorisierungen, sondern vielmehr um Akzentuierungen in der Vielschichtigkeit und Komplexität der Phänomene unseres Leibes. Die konkreten Beispiele und Detailbetrachtungen werden für ein weiteres Verständnis sorgen. Die ersten beiden Grundgestalten, Medialität und Faktizität, werden den Akzent darauf legen, wie es ist, leiblich zu existieren. In beiden wird das Problem manifest werden, dass sich unser Leib nicht eindeutig beschreiben, sondern sich hieran eine »zweideutig[e] Seinsweise des Leiblichen« (Waldenfels 1980, S. 51) ausweisen lässt. Aus diesem Grund seien beide zusammen behandelt. Die letzteren beiden, Sozialität und Habitualität, werden daran anknüpfend zeigen, wie wir durch unseren Leib mit Anderen verflochten sind.

Im *dritten* Unterabschnitt wird es darum gehen, auf dem Boden dieser vier leiblichen Grundgestalten spezifische Themenfelder zu fokussieren, die für die psychotherapeutische Arbeit relevant sind (Kapitel 3.4). Sein Anliegen ist es folglich, durch spezifische Konkretisierungen und durch den Fokus auf bestimmte Facetten unserer sozialen leiblichen Erfahrungen, die leibtheoretischen Erkundungen zu vertiefen. Da die Anforderungen dieser Master-Thesis dem Vorhaben formale Limitierungen auf-

erlegen, wird es nicht möglich sein, all jene spezifischen Ausschnitte unserer Leiblichkeit und unseres Miteinanders mit Anderen zu erkunden und für die psychotherapeutische Theoriebildung fruchtbar zu machen, die der weite Fundus der Phänomenologie bereithält. Vor diesem Hintergrund gilt es, eine Auswahl vorzunehmen. So wird in einem *ersten* Schritt die Rolle unseres Leibes für Gefühle (Kapitel 3.4.1), und in einem *zweiten* die Realisierung von Geschlechtlichkeit mit und durch unseren Leib aufgegriffen (Kapitel 3.4.2). Weitere Themenfelder, wie die Ethnizität unserer Leiblichkeit, das Verhältnis von Gehirn-Körper-Leib-Umwelt oder auch eine leibliche Sinnbildung, die tief in ein autonomes Leiberleben hinabreicht, werden lediglich *drittens* als Anregung für weitere leibtheoretische und psychotherapeutische Erkundungen umrissen (Kapitel 3.4.3). All diese lassen sich mit den ausgearbeiteten vier leiblichen Grundgestalten differenziert ausarbeiten und für die konkrete psychotherapeutische Arbeit fruchtbar machen.

In die Darstellung seien bereits einige Bemerkungen eingeflochten, die Aufschluss über das Verhältnis zum psychotherapeutischen Diskurs geben. Diese einzelnen Mosaiksteine seien dann in der abschließenden Synopsis systematisch zusammengefasst (Kapitel 4). Die Ausführungen sollen ebenso vorbereiten, aus welchen philosophischen Konzepten sich Anreicherungen für die psychotherapeutische Theoriebildung ergeben.

3.2 Der Ansatz phänomenologischer Leibtheorie

3.2.1 Hinführung: Problemstellung, Embodiment-Ansatz und der phänomenologische Weg

Die philosophische und anthropologische Frage, die systematisch im Zentrum all dieser Überlegungen zum Leib, zum Körper oder zur psychotherapeutischen Körperarbeit steht, ist die Frage nach dem Wesen und der Eigenart unseres menschlichen Leibes. Sie steht im Zeichen einer »perennial debate about the nature of mental life (including mental disorder)« (Matthews 2021, S. 367). Die Frage nach dem Leib ist demnach eingebunden in die Frage nach einem Verständnis unseres geistigen Lebens und – insbesondere im Kontext der Psychotherapie – in die Frage nach der Rolle des Leibes für psychische Erkrankungen. Oder, als Fragen formuliert: Welche Rolle spielt unser Leib für unser geistiges Leben als Mensch und für psychische Erkan-

kungen? Wie ist dieser begrifflich zu konzipieren, um die zahlreichen empirischen Befunde aus medizinischen und psychosozialen Wissenschaften in einem integrierenden Gesamtverständnis zu verknüpfen? Welche pragmatischen Folgerungen ergeben sich hieraus für die praktische Arbeit mit Hilfe suchenden Menschen? Gibt es Konzipierungen, die den wissenschaftlichen Blick eng führen, die theoretische und pragmatische Betrachtung unseres Leibes reduzieren und Möglichkeiten ungenutzt lassen, um Hilfe suchenden Klient*innen und Patient*innen zur Seite zu stehen?

Aus phänomenologischer Sicht lassen sich zur Beantwortung dieser Fragen drei Wege unterscheiden (Matthews 2021, S. 367ff.): *Erstens* ein substanzieller Dualismus, *zweitens* ein reduktiver Materialismus sowie *drittens* ein Embodiment-Ansatz. Jeder dieser drei Wege bringt seine eigenen Beschreibungen, Probleme und Herausforderungen für die Theoriebildung, aber auch verschiedenen pragmatischen Konsequenzen. Im Folgenden seien diese nachgezeichnet, um auch den phänomenologischen Ansatz eines »embodied subjects« (Matthews 2021, S. 368), also eines leiblichen Selbst (Waldenfels 2000) differenzierter verorten zu können (Gallagher und Zahavi 2012; Gallagher 2012, 2019; Fuchs 2014).

Für einen *substanziellen Dualismus* steht der Philosoph Rene Descartes mit seinen Arbeiten aus dem 17. Jahrhundert Pate. Dieser formuliert etwa in den Cartesianischen Mediationen (Descartes 1994, 17ff.) eine substanzielle Trennung zwischen Denken und Körper, zwischen einer *res cogitans* (»denkendes Ding«) und einer *res extensa* (»ausgedehntes Ding«) (Descartes 1994, 19f.). Der Mensch erweist sich als eine Zusammensetzung zweier unterschiedlicher und eigenständiger Substanzen (Matthews 2021, S. 367). Der wissenschaftliche Fortschritt und moderne technologische Apparaturen ließen seit dem 20. Jahrhundert die Neurowissenschaften und empirische Befunde zum Gehirn florieren. Auch wenn dieses Wissen Descartes im 17. Jahrhundert nicht zu Verfügung stand, so wäre in seiner konzeptuellen Ordnung das Gehirn dem Physischen, Materiellen, also dem Körper zuzuordnen. Beim »Körper« handelt es sich um eine »material substance« (Matthews 2021, S. 367), die Teil der physischen Welt ist und physischen Gesetzen folgt. Der Körper ist berührbar, sichtbar, beobachtbar, der bevorzugte epistemologische Zugang zu ihm erfolgt entlang der Sinne und steht im Zeichen des »detached observer« (Matthews 2021, S.

368), der losgelösten Beobachtung aus der Perspektive der dritten Person – eine Grundfigur moderner Epistemologie.

Der »Geist« wiederum erweist sich als immaterielle Substanz. Er nimmt nicht an der physischen Welt teil, ist unsichtbar, ohne Raum, nicht berührbar und folgt keinen physikalischen Gesetzen (Matthews 2021, S. 367). Hierin hat er auch den epistemologischen Zugang der Unzugänglichkeit und Verslossenheit, lediglich die Introspektion eröffnet diesen Zug und räumt der introspektiven Selbstschau einen exklusiven Zugang ein (Waldenfels 2007a, 466ff.). Gerade eine solche Beschreibung ist es, gegen die sich phänomenologische Leibtheorien sowie Empathie-Theorien wenden, die davon ausgehen, dass sich Selbsterleben leiblich ausdrückt und gerade der leibliche Ausdruck für andere sichtbar ist (Fuchs 2017a, 2017b; Kapitel 3.3.2). Bleiben wir aber zunächst bei der negativen Kontrastfigur eines Cartesianischen Dualismus.

Ein dualistischer Ansatz sieht sich allerdings mit mehreren Herausforderungen konfrontiert. Im Vordergrund hierbei steht etwa die Frage nach Interaktion und Zusammenhang von Körper und Geist: Beispielsweise bei Alkoholkonsum, bei Konzentrationsschwierigkeiten im Zuge von Müdigkeit oder körperlichen Erkrankungen, bei leiblichen Auswirkungen von sexuellen Phantasien oder im Psychotherapeutischen bzw. Psychiatrischen, bei der empirischen Manifestation von psychischen Erkrankungen in neuronaler Aktivität und Plastizität (Matthews 2021, S. 368). Eine weitere Herausforderung liegt in der interaktionistischen Partizipation von Geist in einer gemeinsamen Welt mit Anderen, etwa im psychotherapeutischen Gespräch im Rahmen einer physischen Begegnung. Hier ist Geist nicht losgelöst von einer physischen Welt, sondern nimmt aktiv daran teil.

Beim *reduktiven Materialismus* handelt es sich im Kontrast zum substanziellen Dualismus um einen Monismus, der sich dadurch auszeichnet, dass er beide Seiten, Geist und Körper, auf einen Aspekt hin zurückführt, nämlich auf die Materialität bzw. physische Welt. In unserem Kontext bedeutet dies, Geist und Gehirn bzw. Mentales und neurophysiologische Prozesse gleichzusetzen:

»Materialism« thus usually means the identification of »mind« with »brain«, or (perhaps better) the identification of thoughts, emotions, desires, moods and other elements in our mental life with processes going on in the brain, or states of the brain. It is then assumed that our

thoughts, emotions, etc. can be fully explained as caused by other brain processes and states. (Matthews 2021, S. 368)

Aber auch dieser Ansatz birgt theoretische Probleme in sich (Matthews 2021, S. 368): Die Gleichsetzung von Gehirn und Geist macht unser subjekthaftes Erleben zu einem Gegenstand neben anderen, wie elektrische Impulse auf einer Platine. Das implizite kausale Verständnis von Reiz-Reaktion und neuronaler Verarbeitung münzt unsere Wahrnehmung als passives Empfangen von Impulsen, die in Kontrast stehen zu einer aktiven und habitualisierten Regulation unserer Wahrnehmung und unserer Partizipation an einer sozialen Welt mit Anderen.

Embodiment bzw. »verkörperte Subjektivität« erweisen sich, wie bereits angeführt, als eine dritte Option, als eine Alternative zu Dualismus und Materialismus. Embodiment fasst das geistige Leben anders als der Dualismus nicht als losgelöst von der materiellen Welt, sondern als ein involviertes geistiges Leben, eingeflochten in unsere sozialen Interaktionen mit Anderen und der Welt: »[I]t is primarily a matter of our practical and emotional engagement with things and people, rather than of the detached observation of pure cognition.« (Matthews 2021, S. 369) Die Betrachtung des Leibes erfolgt entsprechend einer pragmatischen Perspektive, die bei unseren praktischen vor-theoretischen und vor-wissenschaftlichen Belangen unserer Lebenswelt ansetzt. Hierin findet sich auch eine spezifische Eigenart eines phänomenologischen Zugangs. An vielen Stellen der Phänomenologie findet sich die Differenz zwischen vor-theoretischem und theoretischem Wissen und der Anspruch, dass wissenschaftliches Wissen sein Fundament in vor-theoretischer Erfahrung im Rahmen lebensweltlicher Belange findet (Matthews 2021, S. 369; Zahavi 2007, S. 31ff.; Heidegger 2001, S. 69). Erst aus unseren lebensweltlichen Erfahrungen heraus werden die wissenschaftlichen Abstraktionen verständlich. So hören wir im Alltag im Gespräch mit einer Freundin nicht Schallwellen, sondern wir hören, was diese uns mitteilt, aber auch wie sie sich uns mitteilt. Wissenschaftliche Abstraktion, etwa auf Schallwellen, erweisen sich als nachträglich und reduktiv. Die lebensweltliche Seite unserer Erfahrung steht damit im Vordergrund einer phänomenologischen Betrachtung, worin sich der Boden der philosophischen Begriffsbildung zur Leiblichkeit findet.

Anders als der Materialismus sieht ein Embodiment-Ansatz geistiges Leben nicht als ein bloß physikalisches Objekt in der Welt neben anderen, sondern sieht hierin eine Ambiguität (Waldenfels 2000, S. 254), wonach wir als verkörperte Wesen *sowohl* Subjekt, *als auch* Objekt sind (Matthews 2021, S. 369) und einmal als dies, einmal als das angesehen werden können – abhängig von unserem Blick und unserer epistemologischen Haltung. Geist und Körper bilden entsprechend keine Gegensätze, sondern sind miteinander verflochten. Wie bereits genannt, sprechen etwa Gallagher und Zahavi von einem »minded body« bzw. einem »embodied mind« (2012, S. 153).

Auch wenn mit den bisherigen Ausführungen bereits eine phänomenologische Auslegung des Embodiment-Ansatzes eingeschlagen wurde, ist zu bedenken, dass dieser allgemein gefasst ein heterogenes und vielfältiges Theorie-Gebilde darstellt, mit einem weiten Spektrum verschiedener Auslegungen und Ausformulierungen von Embodiment (Gallagher 2012). In diesem Sinne seien, bevor der phänomenologische Ansatz weiter ausgeführt werden soll, andere Lesarten von Embodiment festgehalten. Diese finden sich insbesondere in den Kognitionswissenschaften, vermehrt seit den 1980ern in Abgrenzung zu Kognitionstheorien, die sich am Computermodell orientieren (ebd. S. 320). Sie bieten Beiträge zu Wahrnehmung, Verhalten, sozialer Kognition und abstrakten, höherstufigen kognitiven Prozessen.

Eine *Minimalvariante* eines Embodiment-Ansatzes findet sich bei Goldman und Vingerent, die Embodiment auf neuronale Prozesse reduzieren: »Der Körper, von dem hier die Rede ist, ist eine bloße Repräsentation im Gehirn« (ebd. S. 322) bzw. »Sie begreifen den Körper nicht als Leib, sondern als Ansammlung bereinigter Gehirnprozesse« (ebd. S. 323). Hier ist also der eher objekthafte Körper im Vordergrund und weniger der subjekthafte Leib. Der Fokus auf das Gehirn bringt auch eine zweifache Isolation bzw. Abkoppelung mit sich, nämlich einerseits eine Trennung von Gehirn und restlichem Körper, andererseits eine Trennung des Gehirns von seiner Umwelt. Dergleichen wie Anatomie, Haltungen oder Bewegungen sind in diesem Verständnis von Embodiment nicht von Bedeutung, relevant sind lediglich die neuronalen Verarbeitungsprozesse. Wenn der phänomenologische Zugang in seiner Verflechtung unseres Leibes mit unserer Umwelt sich selbst als »ökologisch« ver-

steht, findet sich hierin eine Opposition zu einem isolierten neuro-zentristischen Ansatz, der eine Affinität zu einem Computermodell von Kognition hat (ebd. S. 322f.).

Ein eher *biologisch* ausgerichteter Ansatz von Embodiment überschreitet diese isolierte Akzentuierung des Gehirns und bezieht weitere körperliche Aspekte mit ein: »*Embodiment* bedeutet hier, dass strukturelle Merkmale unseres Körpers außerhalb des Nervensystems unsere kognitive Erfahrung mitgestalten.« (ebd. S. 324) Körperliche Aspekte, die hier herein spielen, sind: Der aufrechte Gang und die Bewegungsdynamik, die sich daraus ergeben, die Anordnung der Augen und deren Auswirkung auf unsere Wahrnehmung, die Atemfrequenz, aber auch biochemische Prozesse wie das Adrenalin bei Aktivität und Stress. Die körperlichen Prozesse und die Strukturen unseres Körpers haben Einfluss auf unsere Wahrnehmung (ebd. S. 324). Bei Fuchs und Koch (2014, 1f.) finden sich zahlreiche empirische Befunde hierzu. Als wichtige Bezugsautoren sind hierbei Strauß und Damasio zu nennen. Dieser Ansatz trägt die doppelte Trennung des minimalistischen Ansatzes nicht mit. Auch wenn das Gehirn weiterhin eine zentrale Rolle spielt, so wird dieses im Austausch mit dem verbliebenen Körper betrachtet, als auch in der Einbettung des gesamten Körpers in eine Umwelt, mit der unser Körper interagiert – etwa beim Ausbalancieren in Bewegungen oder bei einem unebenen Boden. Ein solcher Ansatz betrachtet die wechselseitige Abhängigkeit von Regulierungen der Körperchemie und kognitiven Prozessen (ebd. S. 325).

Ein *verkörperter Funktionalismus* bezieht ebenso neben dem Gehirn den Körper als »erweiterte Kognition« mit ein. Es sind Autoren wie Clark, Wheeler, Rowlands, bei denen der Körper eine funktionalistische Rolle einnimmt: »Der Körper ist Teil eines erweiterten kognitiven Systems, das beim Gehirn ansetzt und Körper sowie Umwelt einschließt.« (ebd. S. 328) Der Körper fungiert als »nicht-neuraler Träger kognitiver Prozesse« (ebd.), er ist Teil der kognitiven Verarbeitung. In den körperlichen Interaktionen mit der Umwelt sind Informationen mitenthalten. Als Beispiel hierfür lässt sich etwa eine Prismabrinne anführen, die die visuelle Wahrnehmung verzerrt (ebd. S. 329).

Zur Spielart einer *Verkörperten Semantik* gehören Autor*innen wie Johnson, Lakoff, Nunez. Hierin wird abstraktes und begriffliches Denken in leiblichem Erleben verankert. Gerade die Metapher erlaubt eine Übersetzung solcher Erfahrungen in

abstrakte, höherstufige Kognitionen (ebd. S. 326): »In den Griff bekommen«, »sich annähern«, »das berührt mich«, »sich distanzieren«, »gehen lassen«, »sich einverleiben« – all dies sind leiblich-räumliche Erfahrungen, die sich auch abstrakt auf andere Kontexte übertragen lassen. Dabei sind es räumliche Relationen wie Vor- und Rückseite, Innen und Außen, Stoßen oder Ziehen sowie Prozesse der Balance, die uns ein Verständnis für andere Belange eröffnen – bis hin zu mathematischen Begriffen (ebd. S. 326f.). Was auf uns zukommt, betrifft auch prospektive Planungen, aus leiblicher Balance werden die Relationen für ein Verständnis von Gerechtigkeit gewonnen.

Die Spielart eines *Radikalen Embodiment* findet sich bei Autoren wie Varela, Thompson, Noe, Gallagher. Diese räumt dem Leib eine fundamentale Rolle für die Erfahrung ein. Sie betont das Ineinander von Gehirn-Körper-Leib-Umwelt und erstreckt sich auf zahlreiche Dimensionen menschlicher Erfahrung: von biologischen Aspekten, emotionaler Regulierung des Körpers, die sensomotorische Koppelung von Organismus und Umwelt, bis hin zu intersubjektiver Interaktion wie Mimik, Haltung, Bewegung und Gestik (ebd. S. 330). Wahrnehmung ist hier grundsätzlich auf Interaktion und Handlung ausgerichtet und umfasst ebenso Prozesse gemeinsamer Sinnbildung (ebd. S. 332). Hier ist auch ein phänomenologisches Verständnis von Embodiment zu verorten.

Ein solches hat mehrere charakteristische Eigenarten: Es gründet in der genannten Verflechtung von Geist und Leib, ist *interaktionistisch*, *sozial* und *ökologisch* (Fuchs 2014b, S. 8; Fuchs 2020, S. 369f.) und betrachtet Leib multidimensional, sowohl entlang einer multiplen Medialität, als auch entlang seiner erfahrbaren Materialität. Embodiment-Theorien verabschieden sich entsprechend von der Voraussetzung, Welt vordergründig als unabhängig und objektiv bestehend anzusehen, die dann in einer subjektiven »Innensphäre« lediglich widergespiegelt werden würde (Matthews 2021, S. 369). Vielmehr gehen sie aus von einer Korrelation von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommener Welt. Korrelation, Interaktion und Ökologie sind synonyme Ausdrücke dafür, dass wir aktiv und engagiert mit der Welt und Anderen zu tun haben und unser geistiges Leben darin (heterosomatisch, Kapitel 3.2.4) stets auf Anderes bezogen ist: »Our thoughts and feelings about the world, and our desires in relation to it, are not purely ›inner events‹: what thought or feeling

we are having can be determined only by its role in our dealings with the world.« (Matthews 2021, S. 369) An die Stelle der Figur des »detached observers« und der »puren Kognition« tritt die emotionale, praktische und vor-theoretische Involvierung mit der Welt und Anderen. In einem solchen Theorieansatz hat der Leib schließlich eine vordergründig mediale Bedeutung: *durch unseren Leib* und *mit unserem Leib* sind wir dergestalt auf Welt und Andere bezogen. Indem unser Leib – durch unsere Mimik, unsere Gestik und sein faktisches Sich-Zeigen – für Andere sichtbar und erfahrbar ist, ist unserem Leib auch eine soziale Bedeutung eingeschlossen: Wir kommunizieren leiblich mit Anderen, interagieren leiblich mit Anderen, reproduzieren leiblich kulturelle Gewohnheiten. Wenn wir jemandem, einen Mittelfinger zeigen, sind in dieser Geste all diese Motive phänomenologischer Beschreibung enthalten. Entsprechend haben wir leiblich an einer gemeinsamen sozialen bzw. intersubjektiven Welt mit Anderen Teil (Matthews 2021, S. 370).

Was hier erstmals schemenhaft umrissen sei – Medialität, Materialität bzw. Faktizität, Sozialität, Habitualität – wird im weiteren Verlauf noch ausführlich entwickelt und differenziert (Kapitel 3.3). Zunächst sei hiermit die Vielfalt der Phänomene dargestellt, die ein Embodiment-Ansatz umfassen wird. Ein solcher artikuliert folglich verkörperte Strukturen der Subjektivität. Zahlreiche Diskurse knüpfen an eine solche Leibphänomenologie an und bringen sie mit spezialisierten und akzentuierten Themen- und Fragestellungen in Verbindung. Überlegungen und Konzepte einer Phänomenologischen Psychopathologie, die im Zuge der Arbeit mehrfach aufgegriffen werden, basieren grundlegend auf dem Konzept des Embodiment: »The appeal of the idea of embodiment in this context is that it is seen as proving a more coherent and richer account of mental disorder than dualism or materialism.« (ebd. S. 371) Ebenso sei der ethisch-politische Vulnerabilitätsdiskurs touchiert, der zahlreiche Elemente phänomenologischer Leibtheorien enthält (Huth 2016, Huth und Thonhauser 2020). Selbiges gilt für eine feministische Phänomenologie, welche die gesellschaftliche Einbettung von Frauen und feministische Themen struktureller geschlechtlicher Ungleichheit im Rahmen von leiblichen Erfahrungen und mithilfe phänomenologischer Konzeptualisierungen thematisiert (Young 1980, 1998, Dolezal 2020). Damit ist den weiteren Ausführungen bereits vorausgegriffen. All diese The-

menfelder werden veranschaulichen, wie fruchtbar sich die leibtheoretischen Überlegungen auf spezielle Themenfelder übertragen lassen.

3.2.2 Leib-Körper-Differenz als Schlüsselmotiv

Nachdem nun der allgemeine Ansatz für eine phänomenologische Betrachtung eingeführt wurde, sei neuerlich auf die Grunddifferenz von Leib und Körper eingegangen. Diese nimmt in der Phänomenologie eine Schlüsselrolle ein, da sie eine grundsätzliche konzeptuelle Ordnung anbietet. Hierbei wird an die Ausführungen aus der Einleitung (Kapitel 1.1) angeknüpft und diese noch weiter elaboriert.⁶ Wie angeführt handelt es sich bei der Leib-Körper-Differenz um: »The first and most basic phenomenological distinction« (Gallagher und Zahavi 2012, 154) bzw. um eine »doppelte Betrachtung *desselben*« (Waldenfels 2000, S. 249).

Diese Grunddifferenz sei mit der folgenden Szene veranschaulicht.⁷ Der bekannte Schauspieler Leonardo DiCaprio betritt die Praxis einer Augenärztin. Diese fühlt sich von seinem Besuch geschmeichelt, sie hat zahlreiche Filme mit ihm gesehen und verehrt ihn als Schauspieler, seine physische Präsenz in ihrer Praxis erlebt sie als aufregend. Der Schauspieler erläutert, dass er mit einem Augenleiden und beeinträchtigtem Sehvermögen zu ihr komme. Nachdem die Ärztin Leonardo DiCaprio zunächst noch als prominente Person wahrgenommen hatte, geht sie dazu über, ihn als Patienten anzusehen und verrichtet ihre Arbeit als Medizinerin. Sie fokussiert sein Auge, nimmt ein medizinisches Instrument, einen Augenspiegel, zur Hand und betrachtet seinen Augenhintergrund, überprüft Netzhautveränderungen, Glaukomekrankungen und Entzündungen.

An diesem Geschehen einer Fokussierung der Wahrnehmung der Ärztin lässt sich die »Auffassungsänderung« (Waldenfels 1980, S. 101) vom Leib zum Körper veranschaulichen. Zu Beginn nimmt die Ärztin den Schauspieler als prominente Person, als subjekthaftes Gegenüber wahr, sie assoziiert einzelne Filmszenen, es ereignet sich eine Begegnung mit einer eigenen Beziehungsdynamik. Hier erscheint der Schauspieler als leibliches Selbst. Dort, wo die Ärztin sein Auge fokussiert und mik-

⁶ Die Darstellung orientiert sich an meiner Argumentation aus Schmidberger 2021, 49-56.

⁷ Die Idee zu einer solchen Darstellung gründet in Ausführungen von Thomas Fuchs bei einem mündlichen Vortrag im Rahmen eines philosophisch-psychotherapeutischen Workshops am 24.11.2017 in Wien.

roskopische Details seines Auges betrachtet, tritt sein Körper in den Vordergrund. Während sie die Blutgefäße seiner Netzhaut untersucht, ist es weniger bedeutsam, wer er als Person ist, auch treten andere Bedeutungen wie seine Filme oder das Beziehungsgeschehen in den Hintergrund.

Leonardo DiCaprio wird in der persönlichen Begegnung als Leib, in der medizinischen Untersuchung als Körper wahrgenommen. Der Unterschied liegt in der epistemologischen Haltung der Ärztin: Sieht sie ihn als Person, nimmt sie eine personalistische Einstellung ein, sieht sie seinen Körper, hingegen eine naturalistische (Waldenfels 1980, 99f.). Das Motiv von Waldenfels, von einer »doppelten Betrachtung *desselben*« meint dementsprechend, dass die Ärztin in beiden Fällen denselben Bezug hat, nämlich den Leib des Schauspielers, sich dieser der Ärztin aber in verschiedenen Weisen zeigt. Innerhalb beider Betrachtungsweisen besteht eine Identität: »Was nun den *Übergang* zwischen den entsprechenden Einstellungen *ermöglicht*, das ist die Identität des hier und dort gemeinten Objektes und die des hier und dort fungierenden Subjekts.« (ebd. 101) Wir begegnen hier der »Tatsache, dass der Leib *sehend und sichtbar zugleich* ist.« (Waldenfels 2000, S. 256)

Der Körper erscheint als wahrgenommener, der Zugang erfolgt entlang einer »distanzierten Beobachtung« (ebd. S. 248) und der Perspektive einer dritten Person, als Objekt mit einer Ausdehnung und messbaren Eigenschaften, an dem kausale Zusammenhänge beobachtet und beschrieben werden können. Beim Leib hingegen stehen Teilnahme und Involviertheit, die Perspektive der ersten und zweiten Person im Vordergrund. Aus der Perspektive der ersten Person erfahre ich meinen Leib durch Propriozeption, also durch eine Eigenwahrnehmung, aus jener der zweiten Person im Zuge einer leiblichen Begegnung, einer Begegnung mit einem wahrnehmenden leiblichen Selbst. Der Körper zeigt sich als Objekt der Wahrnehmung, unser Leib als Medium unseres Weltbezugs – mit ihm und durch ihn sind wir auf Welt und Andere bezogen. Während beim Körper Kausalzusammenhänge im Vordergrund stehen, geht es beim Leib um dergleichen wie Sinn, Bedeutung, Verstehen, subjektive Erfahrung. Aus diesem Grund beschreibt Waldenfels den Leib im Anschluss an Husserl phänomenologisch als »Umschlagstelle zwischen verständlichem Sinn und Naturkausalität« (Waldenfels 2000, S. 247).

Waldenfels weist außerdem darauf hin, dass der Erscheinungsweise des Leibes ein Vorrang zukommt: »Die personalistische Einstellung und mit ihr der Leib hat vielmehr der naturalistischen Einstellung und dem Körper gegenüber einen gewissen Vorrang.« (ebd. S. 252) Denn unserem Leib gegenüber gibt es keinen neutralen Standpunkt, »bei der leiblichen Erfahrung (stehen) wir immer schon auf *einer* Seite [...], wir *sind* ja der Leib« (ebd. S. 251). Unser Leib erweist sich als fungierender Leib als Ausgangspunkt, von dem aus wir eine Perspektive haben, Erfahrungen machen, mit und durch den wir mit Anderen interagieren. Eine Betrachtung des Körpers und seinen objekthaften Eigenschaften wiederum als ein »Reduktionsprozess« (ebd. S. 252), wir abstrahieren die subjekthaften Qualitäten – etwa wenn die Ärztin sich auf die Blutgefäße der Netzhaut konzentriert. Hierin findet sich auch der genannte Ansatz phänomenologischer Betrachtung, nämlich in lebensweltlichen Erfahrungen das Fundament der Theoriebildung zu verorten. Phänomenologisch gesehen haben wir es zunächst nicht mit Licht- oder Schallwellen zu tun, die Ärztin sieht eine Person und hört diese reden. Eine naturwissenschaftliche Abstraktion auf physische Größen wie die Licht- und Schallwellen sind nachträgliche Abstraktionen, deren Grundlage unsere leiblichen und lebensweltlichen Erfahrungen sind.

3.2.3 Epistemologische Annäherung: »Leibliche Grundgestalten«

Mit diesem Umriss der phänomenologischen Grundunterscheidung von Leib und Körper ist nun eine erste Ordnung für die Phänomene unseres Leibes erbracht, die eine Grundlage dafür bietet, nach leiblichen Strukturen unserer Subjektivität zu fragen, die auch im psychotherapeutischen Alltag relevant sind. Es ist dies eine erste konzeptuelle Ordnung, weitere Ordnungen entlang der Motive der Medialität, Faktizität, Sozialität oder Habitualität werden folgen. Soweit stellt sich aber eine erkenntnistheoretische Frage: Was ist das für ein Zugang zu unserem Leib bzw. den Leibern Anderer? In der lebensweltlichen Erfahrung ist uns der Leib sinnlich gegeben: Menschliche Körper haben eine bestimmte Form – Torso, Arme, Beine, Kopf –, die Abweichungen und eine Formenvielfalt zulässt. Menschliche Leiber haben ein typisches Erscheinungsbild, vielfältige Körperfarben, soziale und kulturelle Erscheinungsformen, etwa Kleidung, Kleidungsstil, Make-Up. Bei Berührungen gibt es charakteristische haptische Erfahrungsqualitäten wie Wärme, Festigkeit oder Weichheit des Gewebes. Ein Spektrum verschiedener Gerüche, von Parfums, über Sauberkeit

bis hin zu unangenehmen olfaktorischen Wahrnehmungen zeichnet sie ebenso aus wie eigentümliche Geräusche wie Niesen, Kratzen, Gähnen, der Atmung oder der Verdauung. Betrachten wir menschliche Leib von einer sinnlichen Warte, sind uns diese mit einer Vielfalt sinnlicher Eindrücke gegeben. Wie sind aber dergleichen wie eine Leib-Körper-Differenz oder die anderen vorweggenommenen ontologischen Grundzüge gegeben?

Hierbei handelt es sich um eine Frage zum erkenntnistheoretischen Zugang der Untersuchung zu den thematisierten Phänomenen. Jene Frage sei folgendermaßen beantwortet: Bei den philosophischen Konzepten handelt es sich um sprachliche Ordnungen, die wohl in den Registern unserer sinnlichen Wahrnehmung verankert sind, aber komplexere Strukturierungen und Zusammenhänge formieren, als sie uns in der einfachen sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind. In diesem Sinne möchte ich eine andere Idee erproben, wie sich der Blick auf die vielfältigen Phänomene der Leiblichkeit bzw. Strukturen verkörperter Subjektivität ordnen lässt, eine Idee, die auch an Grundgedanken der (Integrativen) Gestalttherapie anschließt. Entsprechend sei der epistemologische Weg eingeschlagen, von »leiblichen Grundgestalten« zu schreiben. Hierzu seien zunächst die erkenntnistheoretischen Grundkonzepte der (Integrativen) Gestalttherapie, namentlich die Figur-Grund-Differenzierung herangezogen. Da von hier aus vier Grundgestalten für den Ansatz der Untersuchung gewonnen werden, seien die Konzepte etwas gründlicher nachgezeichnet.

Diese sind verankert in den psychologischen Theorien der Gestaltwahrnehmung (Amendt-Lyon et. al. 2004, S. 101ff.). Figur und Grund bilden eine »informative Einheit: Sie bilden eine Gestalt« (ebd. S. 104). Die Figur beschreibt jene Anteile unserer Wahrnehmung, die in den Vordergrund rücken, indem sie sich von einem Hintergrund abheben. Erwähnt sei an dieser Stelle, dass sich im Diskurs unterschiedliche Begriffsverwendungen finden: Amendt-Lyon et al. (2004) sprechen von Figur-Grund, ebenso wie Fuhr und Gremmler-Fuhr (2002), Nausner (2018) von Figur/Hintergrund, die Übersetzer*innen von Perls et. al (2015) fokussieren zwar Figur/Hintergrund, verwenden aber auch die Figur/Grund-Differenzierung (ebd. S. 27, Fußnote 2 und 3). Damit besteht im Diskurs das Problem einer uneinheitlichen Begriffsverwendung.

Nehmen wir zur Veranschaulichung eine Klientin, die bereits ein Erstgespräch absolviert hat und nun zu einer zweiten Einheit in die eigene Praxis kommt. In meiner

Wahrnehmung als Psychotherapeut tritt als erstes ihr Gesicht in den Vordergrund, die Klientin wirkt auf mich aufgelöst, den Tränen nahe, ihre Stimme klingt zittrig und brüchig. Diese Qualitäten ihrer Erscheinung treten für mich in den Vordergrund, sie heben sich ab von anderen Qualitäten, die ebenso mitpräsent, aber im Hintergrund meiner Wahrnehmung sind und womöglich gar nicht über die Bewusstseinschwelle treten. Dazu gehört etwa die Farbe ihre Kleidungsstücke, ob ihre Haare gewaschen oder ihre Schuhe neu gekauft oder bereits länger getragen sind. Was in den Vordergrund tritt, ist »Figur«, die sich von einem Hintergrund (»Grund«) abhebt (ebd.). Dieser Grund gehört aber zur Figur dazu, er gibt ihr Einbettung, einen Bedeutungsrahmen oder Kontext. Im Falle der Klientin bleibt die Kleidung unauffällig. Würde die Klientin aber im Anzug erscheinen, so würde dies weitgehend zwar ebenso im Hintergrund bleiben, ihrem Erscheinen aber eine andere Note geben – etwa dass sie als Juristin womöglich gerade aus einem Arbeitskontext kommt. »Erst die Beziehung zwischen Figur und Grund macht Bedeutung aus [...], ohne zugeordneten Kontext bleibt jegliches Verhalten in einem bedeutungslosen Zustand.« (ebd.)

Nausner macht auf eine mehrdeutige Verwendung des Gestalt-Begriffes aufmerksam: »*Gestalt als übersummativ und transponierbare Ganzheit und als im Wahrnehmungsakt entstehende Figur/Hintergrund-Konstellation.*« (Nausner 2018b, S. 112) Die »übersummativ Ganzheit« meint die genannte »informative Einheit«, dass sich der Sinn unserer Wahrnehmung in Figuren bildet, die in einen Verweisungszusammenhang eingebettet sind. Das aufgelöste Erscheinen der genannten Klientin ist kein isoliertes Phänomen, sondern eingebettet in eine persönliche Situation, privat oder beruflich, und einen Lebenskontext. Die zweite Bedeutung verweist auf einen Prozess in der Wahrnehmung, nämlich die Differenzierung zwischen Figur und Grund (Waldenfels 2000, S. 62f.). Was Figur und was Grund ist, was beispielsweise in meiner Wahrnehmung als Psychotherapeut im Vordergrund, was im Hintergrund ist, ist keineswegs feststehend, sondern bildet sich und wandelt sich ereignishaft in der Begegnung mit Klient*innen. Die Strukturierung meiner Wahrnehmung ist damit dynamisch und verändert sich. Amendt-Lyon et. al. veranschaulichen dies etwa folgendermaßen:

So erhalten Teile der Landschaft, wie Wald, ein Hügel oder ein Dorf in der zuvor erwähnten »Kriegslandschaft« [...] für den vor der näherrü-

ckenden Front Deckung suchenden Soldaten eine gänzlich andere Bedeutung als für den selben Menschen in Friedenszeiten. (Amendt-Lyon et. al. 2004, S. 104)

Figur und Grund bzw. Gestaltbildungen sind also keine festgelegten Anteile unserer Wahrnehmung, sondern sind eher formale Ordnungen, die sich abhängig von unserem engagierten In-der-Welt-Sein bzw. unseren interaktionalen Begegnungen mit Klient*innen ständig neu ausbilden und neu formieren. Was Figur und was Grund ist, kann sich also jederzeit ändern: »Die Unterscheidung in Figur und Grund ist fließend.« (Fuhr und Gremmler-Fuhr 2002, S. 54) Eine Figur kann zum Grund werden, ein Grund zur Figur (ebd. S. 59). Indem Figur und Grund formale Ordnungsaspekte unserer Wahrnehmung sind, können nicht nur die Inhalte wechseln, ebenso ist es möglich, dass sich eine Vielfalt an Bedeutungsebenen ausbildet, in der Gestalten aufeinander bezogen sind, also eine Figur-Grund-Einheit den Hintergrund für eine andere Figur-Grund-Konstellation bildet. Die Arbeit an stützenden Persönlichkeitsanteilen, wie etwa einer internalisierten »großen Schwester« mit ihrer eigenen Differenzierung zwischen Figur und Hintergrund, die in Einheit 59 der Psychotherapie unternommen wird, wird in Einheit 60 zur Hintergrund-Referenz für eine weitere Anteilsarbeit, bei der auch das erarbeitete Introjekt »große Schwester« weiter zur Anwendung kommt.

Von einer philosophischen Warte finden sich hieran mehrere Aspekte: *Erstens* eine fundamentale Ausrichtung einer erkenntnistheoretischen Position sowie *zweitens* eine Kontingenz von Ordnungen bzw. Mehrdeutigkeiten der Wahrnehmung. Was den epistemologischen Ansatz anbelangt, so formuliert eine gestalttheoretische Wahrnehmungstheorie einen alternativen Weg im Kontrast zu einer atomistischen und empiristischen Erkenntnistheorie (Waldenfels 2000, S. 65) bzw. einer Erklärung von Wahrnehmung aus einer »physikalischen Reizkonfiguration« (Nausner 2018b, S. 110). Letzteres findet sich häufig in naturwissenschaftlich orientierten Beschreibungen von Wahrnehmungsprozessen, so als würden wir einzelne Sinnesdaten registrieren, die dann nachträglich zu geordneten Wahrnehmungen zusammengefügt werden. Eine gestalttheoretische Wahrnehmung hingegen geht davon aus, dass Wahrnehmungen geordnet werden:

Die Welt selbst entsteht auf gewisse Weise, sie ist nicht einfach fertig da als etwas, auf das wir uns umstandslos berufen können. [...] Es geht also nicht um ein bloßes Erscheinenlassen dessen, was schon da ist, sondern um ein originäres Zur-Erscheinung-bringen, in dessen Verlauf die Dinge zu dem werden, was sie sind. (Waldenfels 2000, S. 63)

Zur Wahrnehmung gehört also eine performative Ordnungsleistung, ein Prozess des Unterscheidens, der sich dynamisch verändert: »Aufmerksamkeit stellt sich dar als eine Umgestaltung, eine Umorganisation des Feldes; plötzlich wird etwas wichtig, tritt etwas hervor und anderes zurück.« (ebd.) Elemente unserer Wahrnehmung, wie etwa die brüchige Stimme der Klientin, stehen nicht isoliert für sich, der Gehalt unserer Wahrnehmungen gründet in der Relation und den Zusammenhängen der Eindrücke, die intuitiv und nicht nachträglich erfasst werden. Wahrnehmung ist also immer schon geordnet und strukturiert, »in der Erfahrung selbst (sind) immer schon bestimmte Organisationsformen im Spiel [...].« (ebd. S. 65)

Was hier abstrakt gefasst wird, lässt sich anhand zahlreicher Beispiele veranschaulichen: Etwa in bekannten Vexier- bzw. Kippbildern wie Rubin'sche Vasenformen, die zugleich die Umrisse von Gesichtern konturieren; in Wittgensteins Hasen-Ente, bei dem ein tierischer Kopf sowohl als der eines Hasen, als auch als jener einer Ente wahrgenommen werden kann; ebenso das Bild einer alten Frau, in dem man auch die Umrisse einer jungen Frau sehen kann, die in die Ferne blickt. In Bildern der Fotografin Adrian Gordon⁸ kann man auch deutlich und bewusst die Erfahrung machen, wie wir räumliche Relationen ordnen. Wahrnehmung ist entsprechend keine »Spiegelung« von Welt, sondern eine – mehr oder minder – aktive Ordnungsleistung wahrnehmender Subjekte.

Damit kommen wir zu einem zweiten philosophischen Aspekt einer gestalttheoretischen Wahrnehmungstheorie, nämlich jenem der Mehrdeutigkeit bzw. Kontingenz. Da es sich bei Gestalten, also Figur-Grund-Formationen, um keine fixen Gebilde handelt und uns Welt niemals fertig und abgeschlossen gegeben ist, lassen sich eine Vielzahl an Gestalten bilden. Im psychotherapeutischen Prozess kann ich als Psychotherapeut am Arbeitsprozess mit der Klientin verschiedene Aspekte betonen: Dysfunktionale Beziehungsdynamiken, die Struktur ihrer Wahrnehmungsverarbeitung,

⁸ <https://orf.at/v2/stories/2229329/2229331/>, 03.08.2022.

die leiblichen Empfindungen ihres aufgelösten Zustandes, etc. Nausner betont: »[D]enn es gibt nicht nur eine ›Figur-Möglichkeit‹ in einem Grund, der ja nicht homogen ist, sondern viele Möglichkeiten der Gestaltbildung (Entstehen von Figuren vor Hintergründen).« (Nausner 2018b, 112) In der Philosophie wird eine solche Vielzahl an Möglichkeiten der Sinnbildung »Kontingenz« genannt: Eine Gestalt ist *eine mögliche* neben *anderen möglichen*. Unsere Welt lässt sich also nicht eindeutig beschreiben oder gibt uns einen exklusiven Sinn vor: »Desgleichen stoßen wir auf eine *Urverdichtung*, sofern etwas immer schon mehr ist, als was es ist, ohne dass alles, was es ist, vor uns ausgebreitet wäre wie eine ausgeschüttete Spielzeugkiste.« (Waldenfels 2002, S. 320)⁹

Für spezialisierte Leser*innen sei an dieser Stelle auch erwähnt, dass eine solche epistemologische Annäherung an die Thematik nicht nur auf Konzepte der Gestalttheorie zurückgreift, sondern auch auf phänomenologische Konzepte der »Sinnbildung« (Gondek et al. 2011; Staudigl 2007; Tengelyi 2004; Gondek und Tengelyi 2011). Damit unterscheidet sich diese Annäherung von einer konstruktivistischen Ausrichtung der Gestalttherapie, wie sie sich etwa bei Fuhr und Gremmler-Fuhr (2002) findet. Diese betten die gestalttheoretischen Konzepte mit Bezügen zu Heinz von Foerster oder Ernst von Glasersfeld (Watzlawick 2016) in andere erkenntnistheoretische Motive ein: Etwa die Konstruktion von Wirklichkeit, die Rolle des Beobachters, die Absage an die Möglichkeit einer reinen Objektivität (Fuhr und Gremmler-Fuhr 2002, S. 31) oder Systeme autopoietischer Selbstorganisation (ebd. S. 55). Einer solchen Einbettung ist einerseits ein impliziter Solipsismus zu eigen: »weil deutlich wird, dass jeder in seiner eigenen Welt lebt, die letztlich kein anderer teilen kann.« (Fuhr und Gremmler-Fuhr 2002, S. 37). Andererseits ist aber auch eine Orientierung an einer naturwissenschaftlichen Grundhaltung offenkundig: »Da draußen gibt es keine Klänge und Musik, keine Wärme und Kälte, auch keine Farben und keinen Schmerz, also keine Qualitäten, sondern nur Quantitäten wie Druckwellen, elektromagnetische Wellen und tanzende Moleküle« (ebd. S. 32).¹⁰

⁹ Die Grundlagen einer »Phänomenologie der Sinnbildung« sowie deren Abgründe werden in Schmidsberger 2021, 79-102, insbesondere Kapitel 4.3 ausführlich ausgearbeitet.

¹⁰ Bei Heinz von Foerster (2016, S. 44) heißt es fast wortident: »[D]enn tatsächlich gibt es ja ›da draußen‹ weder Licht noch Farbe, es gibt lediglich elektro-magnetische Wellen; es gibt ›da draußen‹ weder Schall noch Musik, es gibt nur periodische Schwankungen des Luftdrucks; ›da draußen gibt es

Wohl gibt es Parallelen zwischen einer (hermeneutisch-) phänomenologischen und einer konstruktivistischen Epistemologie, wie etwa die Relation zum wahrnehmenden Subjekt, ein Hinterfragen von Objektivität oder auch die Kontingenz jeder Ordnungen oder Konstruktionen. Beide Zugänge unterscheiden sich aber in mehreren Punkten voneinander: Die Phänomenologie opponiert gegen die solipsistische Position, indem sie davon ausgeht, dass wir in einer gemeinsamen Welt leben und Bedeutungen mit Anderen teilen, sie verankert anders als der Konstruktivismus Sinnbildung im leiblichen Erleben und distanziert sich auch von einer naturwissenschaftlichen Grundhaltung. Wurde das Hören bei Fuhr und Gremmler-Fuhr bzw. bei von Foerster eigentlich als Ausbreitung von Schallwellen gefasst, so spricht Heidegger in *Sein und Zeit* etwa von einem »verstehenden Höre[n]« (Heidegger 2001, 163f.): »»Zunächst« hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. [...] Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein ›reines Geräusch‹ zu ›hören‹.« Hierin liegt auch ein Vorrang der lebensweltlichen Erfahrung vor einer wissenschaftlichen Auslegung der Phänomene (ebd. S. 164). Bei diesen vagen Umrissen zu einer metatheoretischen Debatte zur Ausrichtung der (Integrativen) Gestalttherapie möchte ich es aber belassen, hiermit sei lediglich (wie bei Nausner 2018b, 111) die Affinität zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Annäherung gegenüber einer konstruktivistischen festgehalten.

Was gewinnen wir aus diesem Exkurs zu einer gestalttheoretischen und phänomenologischen Erkenntnistheorie für die hier vorgenommene Untersuchung zur Leiblichkeit und leiblichen Strukturen der Subjektivität im Kontext der Psychotherapie? Mit den genannten Motiven – Wahrnehmung als Gestaltbildungen, Figur-Grund-Formationen, Ordnungsleistung sowie die Kontingenz und Mehrdeutigkeit von Ordnungen unserer Wahrnehmungen – haben wir einen epistemologischen Ansatz gewonnen, um vielfältige Ordnungen unseres Leibes formulieren zu können, die unterschiedliche Akzente setzen, ohne trennscharfe Abgrenzungen oder einen Anspruch darauf, Leib exklusiv oder eindeutig beschreiben zu können. Sie sollen uns für die Herausforderungen wappnen, die uns unsere Leib bereiten, wenn wir sie be-

weder Wärme noch Kälte, es gibt nur Moleküle, die sich mit mehr oder minder großer mittlerer kinetischer Energie bewegen, usw. Schließlich gibt es ›da draußen‹ ganz gewiss keinen Schmerz.«

schreiben wollen. Denn, wie schon eingangs ausgeführt wurde, weist unser Leib eine »Ambiguität«, eine »zweideutige Seinsweise« (Waldenfels 2000, S. 254) bzw. »ontologische Zweideutigkeit« (Waldenfels 1980, S. 46) auf. Der epistemologische Weg, der hiermit vorgeschlagen sei, geht von einer epistemologischen Offenheit für vielfältige Ordnungen leiblicher Phänomene aus. In diesem Sinne sei von »leiblichen Grundgestalten« die Rede, also grundlegenden Gestalten der Leiblichkeit. »Grundlegend« sei dabei verstanden als »fundamental«. Wenn also von »Grundgestalten« die Rede ist, meint dies folglich eine *fundamentale* Gestalt, nicht ist damit der »Grund« aus der Figur-Grund-Konstellation einer Gestalt gemeint.

In diesem Sinne werde ich im weiteren Verlauf vier solcher »Grundgestalten« des Leibes umreißen: *Faktizität*, *Medialität*, *Sozialität* und *Habitualität* des Leibes. Bei allen vier handelt es sich nicht um einfache sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften am Leib wie etwa Hautrötungen oder Gewebestrukturen. Vielmehr sind es sprachliche Gebilde, die eine begrifflich-konzeptuelle Ordnung anbieten, die die Wahrnehmung von leiblich-körperlichen Phänomenen vorstrukturieren, Akzentuierungen hervorheben, während sie andere Aspekte in den Hintergrund abschatten. Die vier Begriffe bezeichnen also Akzente unserer Wahrnehmung bzw. akzentuierte Weisen des Leibes, sich uns zu zeigen.

3.2.4 Responsiver Leib und leibliches Responsorium

Bevor auf die genannten Grundgestalten eingegangen sei, soll noch ein weiteres Grundelement der Annäherung an die Thematik dargelegt werden. So sei im Anschluss an die Philosophie von Waldenfels der Leib als »responsiv« gedacht, worin sich implizit die Einbettung unseres Leibes in eine Welt formiert. Die Leibtheorie von Waldenfels ist eingebettet in einen vielschichtigen Begriff der Erfahrung, die er als »Doppelereignis aus Pathos und Response« (Waldenfels 2015, S. 20) konzipiert.¹¹ In unserer Erfahrung widerfährt uns etwas und kommt uns etwas zuvor, wie etwa das Klopfen an der Türe, während wir in die Lektüre eines Buches vertieft sind. Auf ein solches Widerfahrnis bzw. Pathos antworten wird nachträglich, etwa indem wir aufhorchen und unseren Blick der Tür zuwenden. Widerfahrnis und Antwort sind für Waldenfels die Grundstruktur unserer Erfahrung und unseres Weltbezugs über-

¹¹ Ausführlich dargelegt in Schmidtsberger 2021, 30-44; 69ff.

haupt. Das Antworten bzw. die Responsivität erweisen sich dabei als ein Schlüsselmotiv, sie sind ein »Grundzug allen Redens und Tuns« (Waldenfels 2007a, S. 327). Dies gilt entsprechend auch für den Leib, den er als »responsiv« und als »heterosomatisch« konzipiert. Leiblichkeit meint bei ihm folglich eine »Verhaltens- und Erlebensweise [...], die immer schon auf fremde Ansprüche antwortet.« (Waldenfels 2000, S. 365) Der Leib *antwortet* und er antwortet darin auf *fremde Ansprüche*.

Diese vorgängige Bezogenheit auf Anderes, die uns immer schon zuvor kommt und im Grunde den Anfang unseres Wahrnehmens und Verhaltens markiert, wird in der Konzeption des Leibes von Waldenfels mit dem Begriff der »Heterosomatik« bezeichnet – »Somatik« als Leibliches, »hetero« als »vom Anderen her bestimmt«. Der Leib ist entsprechend ein solcher, »der sich spürt, indem er etwas anderes und jemand anderen spürt, der in seiner Eigenwirksamkeit unaufhörlich fremden Einwirkungen ausgesetzt ist« (Waldenfels 2007b, S. 167). Im Vordergrund steht hier ein »pathischer« Aspekt, mit dem Waldenfels ein »Widerfahrnis«, ein Zustoßen bezeichnet, das mir zuvorkommt. Nicht bin ich ein Leib, der aktiv eine Erfahrung macht, oder »konstruiert«, also ein Subjekt beschrieben im Nominativ: »Ich betraue den Verlust meiner Partnerin.« Vielmehr stößt mir etwas zu und dieses Zustoßen wird nicht aktiv von mir hervorgebracht, sondern kommt mir zuvor und macht etwas mit mir. Waldenfels spricht damit auch von einem Subjekt im Dativ oder Akkusativ, das von Passivität durchdrungen ist: »Der Verlust meiner Partnerin setzt mir zu.« Waldenfels betont dementsprechend eine »Sprache, in der das *Es* mit einem *Mich* oder *Mir* durchsetzt ist. Insofern geht das Ich, das im Akkusativ oder Dativ auftritt, dem Ich im Nominativ voraus.« (Waldenfels 2012, S. 73)

Eine dergestalt konzipierte »Heterosomatik« lässt sich an einer kleinen Sequenz aus der psychotherapeutischen Praxis veranschaulichen: Etwa wenn ich im Gespräch mit einer Klientin bemerke, dass sie lange Zeit auf den Boden blickt, um dann für einen kurzen Augenblick meinen Blick zu suchen und ihren wieder abzuwenden. Dabei erwidere ich ihren Blick und bringe ihr damit zum Ausdruck, dass ich aufmerksam präsent bin. Mein Blick ist dabei auf eine andere Person bezogen (hetero), ihr Blick, der meinen sucht, kommt mir zuvor (Widerfahrnis), mein Blick ist eine leibliche Antwort auf ihren (Antwort). Dergestalt ist diese kurze Begegnung im gemeinsamen

Blicken ein *Ereignis*, das nach Waldenfels die Struktur eines *vorgängigen Widerfahrnisses* hat, wobei ich *leiblich* (somatisch) auf *Anderes antworte*.

Das leibliche Antworten ist bei Waldenfels zudem ein vielfältiges, worin auch der Begriff der »Register« Verwendung findet.¹² So formuliert Waldenfels: »[D]as Antworten verläuft über verschiedene responsorische Register« (Waldenfels 2000, S. 372). Solche sind etwa das Reden der Stimme, der Blick des Auges, der Handschlag mit der Hand, ebenso libidinöses Begehren (Waldenfels 2007a, S. 479). Sie zeichnen sich dadurch aus, dass in sie »das Geschehen von Anspruch und Antwort auf verschiedene Weise eingezeichnet ist« (Waldenfels 2007a, S. 480). Wir antworten also auf unterschiedliche Weise: In der Psychotherapie etwa mit einem warmen Blick, einer Bemerkung, die im Klang der Stimme Mitgefühl hören lässt oder mit einer Geste, die die Aufmerksamkeit auf das Erleben eines Klienten oder einer Klientin richtet.

Unser Leib ist entlang verschiedener Register vielschichtig. Eine solche Vielfalt umfasst Waldenfels mit dem Begriff des »leiblichen Responsoriums«, verstanden als »die Vielfalt und das Zusammenspiel leiblich-körperlicher Formen des Respondierens« (Waldenfels 2007a, S. 464). Dies sei mit folgendem ausführlichen Zitat weiter erläutert:

Wir konzentrieren uns auf die Frage, wieweit und in welchem Sinne leibliches Verhalten als responsiv verstanden werden kann, und zwar derart, dass die bekannten Funktionen der Sensorik, der Motorik, des Ausdrucks, der Erotik und der Sexualität sich zu einem leiblichen Responsorium zusammenfügen und von daher ihre besondere Prägung erfahren. (Waldenfels 2007a, S. 463)

Das »Responsorium« ist analog zur Sensorik oder Motorik folglich eine Gesamtheit, eine Zusammenführung einer Vielfalt an Register. Ein solches Verständnis unseres menschlichen Leibes akzentuiert ein vielfältiges leibliches Antworten, das entlang verschiedener Register verläuft, als Grundzug.

Die Konzeption von Leiblichkeit als ein heterosomatisches Antworten auf fremde Ansprüche bzw. als eine vorgängige Bezogenheit auf Anderes hat hierin eine Nähe

¹² Die folgenden Passagen orientieren sich an der Argumentation aus Schmidberger 2021, 69-71.

zu einem Grundmotiv des Theorienbestandes der (Integrativen) Gestalttherapie. Die grundsätzliche Korrelation von Subjekt und Objekt, die Verflechtung eines Subjekts mit seiner Welt sowie die Einbettung eines Selbst in eine Lebenswelt – allesamt Grundfiguren einer Phänomenologie seit Husserl – formuliert damit Grundstrukturen unseres Weltbezuges. In der (Integrativen) Gestalttherapie leisten dies Motive der Feldtheorie Lewins sowie Konzepte zum Organismus-Umwelt-Feld (Amendt Lyon 2004, 104ff.; Fuhr und Gremmler-Fuhr 2002, 66ff.; Nausner 2018, S. 112ff.), worin sich eine Verschränkung des Individuums mit seiner Umwelt artikuliert (Nausner 2018, S. 113). In der Theoriebildung der (Integrativen) Gestalttherapie handelt es sich hierbei um die Grundauffassung, dass ein Individuum nicht eine »Monade, sondern in einem ununterbrochenen Austausch mit seiner Umwelt ist« (ebd. S. 114); es also nicht eine losgelöste Ureinheit ist, die völlig ohne Einbettung zu denken wäre, sondern Subjekt-Sein immer schon Eingebettet-Sein bedeutet. Bei Perls et al. (2015, S. 61) heißt es etwa: »Es ist sinnlos, einen Atmenden ohne Luft, einen Spaziergänger ohne Schwerkraft und Boden, einen Zornigen ohne Hindernis usw. zu definieren, und das gleiche gilt für jede Funktion des Lebens.«

Im Theoriebestand der (Integrativen) Gestalttherapie wird dies noch weiter ausdifferenziert über Motive wie die Einheit eines Organismus-Umwelt-Feldes, epistemologische Motive der Unterscheidung eines Organismus von seiner Umwelt, eine Konzeption des Selbst als Organismus, oder die Kontaktgrenze. Da eine weitere Erläuterung dieser zahlreiche Problematisierungen durch eine phänomenologische Betrachtung mit sich bringen würde, möge die Andeutung reichen, dass bei Waldenfels mit den Motiven des responsiven Leibes und der Heterosomatik jene Verflochtenheit mit Welt und Anderen beschrieben wird, die in der (Integrativen) Gestalttherapie feldtheoretisch gefasst wird.¹³

3.3 Ontologische Grundstrukturen der Leiblichkeit

3.3.1 Medialität und Faktizität: Die zweideutige Seinsweise des Leibes

Wenn es darum geht, die Grundgestalten der Medialität und Faktizität zu entfalten, sei eine Argumentation von Waldenfels nachgezeichnet. Dieser formuliert im An-

¹³ Eine phänomenologische Konzipierung eines Feld-Begriffes findet sich alternativ in einer »phänomenologischen Theorie der Psychotherapie« (Fuchs 2020, 361) bei Fuchs (2020).

schluss an Merleau-Ponty eine »Spannung, die *innerhalb* der leiblichen Existenz herrscht, sofern der Leib *in* der Welt verankert und *für* das persönliche Ich offen ist.« (Waldenfels 1980, S. 51) Die feministische Philosophin, Iris Marion Young, artikuliert diese »Ambiguität des Leiblichen« (ebd. S. 46) folgendermaßen: »To be sure, any lived body exists as a material thing as well as a transcending subject.« (Young 1980, S. 148)

Diese Spannung liegt darin, dass wir unseren Leib als Körper, also wie ein Objekt auffassen können, dass wir ihn im Rahmen einer äußeren Distanz betrachten. Wenn wir seine sinnlichen und messbaren Qualitäten beschreiben, etwa die Körperfärbung oder Körpermaße, stoßen wir hierin auf die Materialität bzw. Faktizität des Leibes. Eine solche »äußer[e] Distanzierung« (Waldenfels 1980, S. 48), wie sie Waldenfels bezeichnet, gerät allerdings dort an seine Grenzen, wo der Leib deutlich mehr ist als ein reines, eindeutiges, faktisches Vorhanden-Sein wie etwa bei einem Stück Metall. Würden wir den Leib als reines Objekt ansehen, würden wir das Subjekthafte unseres Leibes verlieren, das in seiner Medialität liegt.

Medialität meint, dass wir *mit dem Leib und durch den Leib* auf Welt und Andere bezogen sind. Wenn ich einem Klienten mein Mitgefühl ausdrücken möchte, tue ich dies mit der bewussten und willentlichen Gestaltung der Mimik meines Gesichts, eventuell auch mit einer Geste meiner Hände. Wenn ich einer Klientin meine Sympathie und eine Validation ihrer Wahrnehmung ausdrücken möchte, tue ich dies etwa, indem ich sie an einer bestimmten Stelle im Gespräch authentisch anlächle und mit meinem Kopf nicke. Mit und durch den Leib bringe ich mein Erleben und mein Interagieren mit Anderen zum Ausdruck. In dieser Medialität liegt ein Selbstverhältnis und damit auch eine »innere Distanz« (ebd. S. 49) zu meinem Leib. Ich bin den autonomen und selbstständigen Prozessen meines lebendigen Körpers nicht ausgeliefert, sondern habe Gestaltungsspielräume: Ich kann die Intensität meiner Mimik im psychotherapeutischen Gespräch dosieren, bei sportlicher Betätigung, etwa beim Laufen, kann ich bis zu einem gewissen Grad Ermüdungserscheinungen trotzen und ausdauernd weiterlaufen, bei einem interessanten Vortrag kann ich meinem Hunger sowie meinen Drang, auf die Toilette zu eilen, kurzfristig widerstehen. Aber auch eine solche innere Distanzierung hat ihre Grenzen, die Medialität unseres Leibes mündet nicht in ein absolutes und unlimitiertes Verfügen, sondern sieht sich früher oder

später mit einem faktischen Leib konfrontiert. Zum Selbstverhältnis gehört eine »Selbstvorfindlichkeit« (ebd. S. 48), die uns auf unseren faktischen Leib zurückwirft. *Wir haben einen faktischen Körper, den wir als medialer Leib transzendieren, unsere Medialität bleibt aber in dieser Materialität verankert* – dies ist die Ambiguität und das Spannungsverhältnis unserer Leiblichkeit.

Unsere Medialität hat eine zweifache Bezogenheit – einmal einen Welt-Bezug, einmal einen Selbstbezug. Der Einfachheit halber werde ich mich auf unseren medialen Weltbezug beschränken. Hiermit ist gemeint, dass unser Leib jener Ort ist, von wo aus wir auf eine Welt bezogen sind, von wo aus wir eine Perspektive und einen indexikalischen Nullpunkt, ein leibhaftiges Hier und Jetzt haben (ebd. S. 38). Medialität ist in erster Linie aus der Perspektive der ersten Person zu verstehen, aus der Sicht des leiblichen Vollzugs: Mit unserer Mimik und Gestik, gleich ob willentlich oder unwillentlich, kommunizieren wir mit Anderen, mit unseren Lippen formulieren wir unsere Gedanken, mit meinen Fingern betätige ich die Buchstaben auf der Tastatur meines Laptops, um meine Erfahrungen in geschriebenen Worten festzuhalten. Medialität bedeutet aber nicht eine instrumentelle Verwendung unseres Leibes, so als würde ein körperloser Geist einen geistlosen Körper verwenden wie ein Holzarbeiter eine Säge. Ein solches instrumentelles Verständnis von Leiblichkeit würde einen impliziten Dualismus reproduzieren, den ein Embodiment-Ansatz zu überwinden bemüht ist. Nicht *verwenden* wir unseren Leib, wir *sind* medial unser Leib, unser medialer Leib ist die Weise, wie wir auf Welt und Andere bezogen sind.

In dieser Medialität hat unser Leib eine ermöglichende Rolle, die auch objektiven Erfahrungen wie dem Messen von Gewicht oder einer Raumtemperatur zugrunde liegt (ebd. S. 34). Möchten wir ein Kleid im Schaufenster eines Kleidungsgeschäftes von der Rückseite sehen, tun wir das mit und durch unseren Leib, indem wir uns hinter das Kleid begeben. Möchte ein Arzt bei einem operativen Eingriff den Lungenflügel eines Patienten anheben, tut er dies mit und durch seinen Leib, indem er dies selbst ausführt oder eine roboterartige Maschine steuert, die dies für ihn erledigt. Unser fungierender Leib ist die Grundlage unserer Wahrnehmung und unseres Verhaltens. »Fungieren« meint dabei: »[Der Leib] leistet etwas, spielt eine Rolle, ist Bedingung für etwas. Der Leib ist das Medium, in dem eine Welt als solche auftritt.« (ebd. S. 249) Das Fungieren ist dabei der grundlegende mediale Modus, unser Leib

ist performativ das Medium unseres In-der-Welt-Seins – was noch in Kapitel 3.3.1 ausführlich entwickelt werden soll.

Zur Medialität gehört implizit, dass unser Leib »unsichtbar« wird, also in den Hintergrund tritt, er »(lässt) anderes hervortreten [...], indem er selbst zurücktritt« (ebd.). Wenn ich meine Gedanken mithilfe meiner Finger auf der Tastatur ausdrücke, so ist meine Aufmerksamkeit beim Gehalt dieser Gedanken, nicht bei der Bewegung der einzelnen Finger. Meine Finger fungieren als Ausdruck meiner Gedanken, in diesem medialen Fungieren treten sie in den Hintergrund. Explizit wird unser Leib erst dann, wenn sich uns unser Leib aufdrängt, etwa bei Widerständen der Welt, bei physischen Verletzungen, Krankheiten oder Alterungsprozessen. Wenn ich einen Finger meiner Hand gebrochen habe, ist jeder Tastendruck mit den Fingern dieser Hand in schmerzvoller Weise präsent. Hierin wird die Materialität meines Leibes explizit.

Die Medialität ist kein rein geistiges Verfügen, »*a/s* Medium hat er [der Leib] seine Materialität« (ebd. S. 39). Unser Leib hat seine Masse, füllt einen Raum aus, kann sich uns in der Müdigkeit oder Krankheit als schwere Last erweisen. Er gehört als Materielles der Welt an, ist faktisch Teil davon – etwa wie eine Blutlache einer Person, die sich bei einer handwerklichen Ungeschicktheit verletzt hat. Wir finden uns in einem Körper wieder, der bestimmte Formeigenschaften hat, etwa eine bestimmte Körpergröße, geschlechtliche Attribute, ein organismisches Eigenleben mit einer partiellen Eigenständigkeit, womöglich bringen wir Grunderkrankungen mit. All dies bleibt unserem Verfügen zu großen Teilen entzogen, wir sind mit unserem Leib konfrontiert, sind uns selbst Widerfahrnis. In Beeinträchtigungen wie Verletzungen, Krankheiten oder Alterung tritt unser Leib unseren Interessen entgegen, versagt uns den Dienst, fällt uns zur Last (ebd. S. 49).

Waldenfels zeigt mit diesem Spannungsverhältnis unseres Leibes zwischen Medialität und Faktizität, mit dieser Ambiguität zwischen objekthafter Äußerlichkeit und subjekthafter Innerlichkeit, dass sich unser Leib nicht aus einer empiristischen Außen-Perspektive oder einer rationalistischen Innen-Perspektive alleine fassen lässt (ebd. S. 33). Das Extrem einer rein objektivistischen Sicht, wie sie sich etwa bei einer materialistischen Reduktion allen menschlichen Erlebens auf neuronale Prozesse finden lässt, übergeht ebenso relevante Phänomene unserer Leiblichkeit, wie das Extrem einer rein psychologischen Sicht, die unser Leib-Sein zur Gänze auf unser

subjektives Erleben zurückführt. Eine solche Zuspitzung einseitiger Betrachtungen unseres Leibes soll damit deutlich machen, dass sich unser Leib nicht eindeutig bestimmen lässt, sondern eine »ontologische Zweideutigkeit« (ebd. S. 46) aufweist.

3.3.2 Sozialität: Leibliche Strukturen der Intersubjektivität

Kommen wir schließlich zur dritten Grundgestalt, der Sozialität des Leibes. Sie meint, dass unser Leib von Grund auf sozial verfasst ist und sich die Bezüge mit und zu Anderen in vielfältiger Weise in unseren Leib einschreiben. Auch die beiden bereits ausgeführten Grundgestalten, die Faktizität und Medialität unseres Leibes, sind sozial verfasst und prä-formiert. Die »Sozialität« des Leibes wird in der Gegenwart auch mit den Motiven einer »vorgängigen Relationalität« (Huth und Thonhauser 2020, S. 539), einer »sozialen Ontologie« (Butler 2009, S. 19) oder auch der »Intersubjektivität« (Zahavi 2007, S. 39) bezeichnet. Zahavi fasst eine solche als ein zentrales Thema einer phänomenologischen Leibtheorie bzw. der Phänomenologie überhaupt auf:

Die Subjektivität muss zwangsläufig als leibhaft in einem sozialen Kontext verankert begriffen werden. Die Welt lässt sich weder von der Subjektivität noch von der Intersubjektivitäten trennen, und die Aufgabe der Phänomenologie besteht gerade darin, Welt, Subjekt und Intersubjektivität in ihrem übergreifenden Zusammenhang zu denken. (Zahavi 2007, S. 39)

Dergestalt sei auf die Ausführungen von Staemmler zu seiner dialogischen Selbsttheorie verwiesen (Kapitel 2.3), in der er ebenso eine soziale Verfasstheit des leiblichen Selbst konzipiert. Wie sich im Weiteren zeigen wird, stehen seine Ausführungen im Einklang mit einer Sozialien Ontologie wie sie in gegenwärtigen phänomenologischen Beiträgen formuliert wird.

Im Gegenwartsdiskurs einer (ethisch-politischen) Vulnerabilitätstheorie (Mackenzie et. al. (2014); Huth 2016; Boubilil 2018; Huth und Thonhauser 2020; Schmitsberger 2021) sind die Ausführungen zum Leib eingebettet in eine Auseinandersetzung mit einer vorgängigen Relationalität:¹⁴ »Hence, precariousness as a generalized condition relies on a conception of the body as fundamentally dependent on, and conditioned by a sustained and sustainable world« (Butler 2009, S. 34). Der menschliche Leib wird fundamental als angewiesen auf Andere sowie auf soziale Institutionen angesehen. Die US-amerikanische Philosophin Judith Butler hat

¹⁴ Die folgende Darstellung orientiert sich an Schmitsberger 2021, S. 125ff.

in jenem Diskurs eine Schlüsselrolle inne. Zahlreiche philosophische Autor*innen beziehen sich insbesondere auf ihre Werke *Precarious Life* (Butler 2020) und *Frames of War* (Butler 2009), auch zahlreiche phänomenologische Arbeiten knüpfen hieran an (Huth 2016; Boubil 2018). Ihnen gemeinsam ist der Gedanke, dass unser Leib nicht in erster Linie *exklusiv* je mein Leib ist, der Leib eines autonomen, selbstständigen und unverletzbaren Selbst, das als »fertiges Individuum« mit Anderen in Kontakt tritt und sich mit ihnen vergemeinschaftet (Huth und Thonhauser 2020, S. 538). Vielmehr ist unser leibliches Selbst in einem Mit-Sein mit Anderen verankert. Unsere Individualität, unser leibliches Selbst-Sein wird fundiert von der Sozialität, von einem vorgängigen Bezogen-Sein auf Andere. Dies drückt sich in Beschreibungen wie einem Ausgesetzt-Sein, einem Angewiesen-Sein oder der Interdependenz aus: »Vulnerability is relational in the sense that it always presupposes my openness and exposure to the world and to others.« (Boubil 2018, S. 184)

Wo wird ein solches Bezogen-Sein auf Andere manifest? Etwa in Blicken, die zu dringlich oder vergegenständlichend sein können, im Bedürfnis nach Nähe, in gemeinsamen Aktivitäten wie gemeinsamen Mahlzeiten, in medizinischer Versorgung, in der Geistesbildung durch Schule oder Universität, in der Erziehung, in gesellschaftlich anerkannten Habitualitäten wie einer bestimmten Weise, das Besteck am Tisch im Restaurant zu verwenden. Eine solche Relationalität kann gegenüber bekannten Personen sein, wie etwa der Partnerin, aber auch gegenüber anonymen Personen, wie etwa bei einem*einer Sachbearbeiter*in, der*die darüber entscheidet, ob eine Krankenkasse eine Psychotherapie mit einem Zuschuss unterstützt oder nicht. Die Sozialität unseres Leibes umfasst, wie schon angeführt, auch die Faktizität sowie Medialität unseres Leibes: Unsere Gesellschaft stellt uns in Supermärkten Nahrungsmittel zur Verfügung, die uns erhalten, eine vergiftete Umwelt schädigt unsere Gesundheit, Krankheiten oder ökonomische Unterversorgung beeinträchtigen eben diese, medizinische Einrichtungen gewährleisten eine medizinische Versorgung unserer Leib. Gesellschaftliche Vorstellungen von Gesundheit oder »gesunder Körperlichkeit« prägen unser leibliches Selbstverhältnis, etwa das kollektive Desiderat der sportlichen Betätigung; gesellschaftliche Vorstellungen sprechen bestimmten Formen von Geschlechtlichkeit Anerkennung zu oder verweigern eine Anerkennung, etwa im Zuge von Homophobie. Unser Leib verweist darin vorgängig auf

Andere. »Vorgängig« meint dabei, dass diese Relationalität konstitutiv ist für unser leibliches Selbst. Unsere Leib werden entlang zahlreicher Register von, durch und mit Anderen mitgeformt – Kapitel 3.4.2 wird dies noch ausführlich veranschaulichen.

Im Folgenden soll damit fortgefahren werden, an dieser Sozialität unseres Leibes erstens mit Fuchs einen *interaktionistischen* Sinn sowie zweitens mit Butler einen *politischen und normativen* Sinn herauszuarbeiten. Beginnen wir beim interaktionistischen Sinn. So lässt sich mit den Arbeiten von Fuchs aufzeigen, dass unsere Interaktion mit Anderen ein zutiefst leibliches Geschehen ist. Was Fuchs im Anschluss an Merleau-Ponty »Zwischenleiblichkeit« oder »Interkorporalität« nennt, bezeichnet einerseits auf der Ebene des Affektiven, dass wir die Gefühle Anderer am eigenen Leib zu spüren bekommen, sowie andererseits, dass wir mit Anderen gemeinsame leibliche Habitualitäten ausbilden.

Was das erste Motiv anbelangt, Andere propriozeptiv am eigenen Leib zu spüren, so handelt sich hierbei um ein »joint engagement« (Slaby 2014, S. 255), um ein Involviert-Sein mit Anderen in einem gemeinsamen Kontext – wie etwa im Zuge einer psychotherapeutischen Einheit mit einem*einer Klient*in im Einzelsetting.¹⁵ Um die weitere philosophische Konzeptualisierung anschaulich zu machen, sei mit einer Sequenz aus meiner eigenen psychotherapeutischen Praxis fortgesetzt.

Ein homosexueller Mann, Ende 20, fühlte sich vor dem Hintergrund mehrerer sozialer Erfahrungen einsam und nicht dazugehörig. Seine Partnerschaft mit einem Mann war in den letzten Wochen nach Unehrlichkeiten und fehlendem respektvollen Verhalten des Partners gegenüber dem Klienten zu Ende gegangen. Auch gemeinsame soziale Kontakte wandten sich infolge vom Klienten ab, bei einer zufälligen Begegnung in einem Lokal ignorierten sie ihn, über mehrere Ecken erfuhr er, dass diese schlecht über ihren redeten und ihm die Schuld für das Misslingen der Partnerschaft zuwiesen. All dies zusammen kränkte ihn. Als ich ihn fragte, ob er der Vielzahl an bedrückenden Erfahrungen mit diesem Umfeld irgendwie einen produktiven Sinn abgewinnen könne, erwiderte dieser, er wolle künftig mehr auf »red flags« achten, die ihn für die Qualität und die Fallstricke einer Beziehung sensibilisierten. Er nannte mehrere solcher »Alarmsignale« bzw. Situationen, auf die er achtsamer ant-

¹⁵ Die Darstellung dieses Aspektes orientiert sich an der Argumentation in Schmidtsberger 2021, 171ff.

worten wolle: etwa wie jemand über vergangene Beziehungen spricht, abwertend oder respektvoll, ob sich ein Partner von den Eltern emanzipiert habe, eine klare Abgrenzung von privaten und beruflichen Beziehungen, oder auch eine Selbstbehauptung gegenüber Übergriffen und anzüglichen Bemerkungen seines Vorgesetzten. Seine Aufzählung beendete er mit einem unsicheren Gesichtsausdruck und der Frage, ob er hiermit überheblich wirke. Ich selbst erwiderte ihm, dass sich dies für mich nach einer Person anhöre, die sich selbst achte und ein ausgeprägtes Selbstwertgefühl habe. Seine Schilderungen lösten einen warmen Eindruck in meiner Brust aus, die Präsenz einer sich selbst achtenden Person manifestierte sich leiblich bei mir. Als ich ihm meine Wahrnehmung und meine Propriozeption dazu mitteilte, verschwand der unsichere Ausdruck aus seinem Gesicht. Dies erschien mir angesichts eines gemeinsamen Arbeitens über ein halbes Jahr plausibel. So hatte sich im Prozess der gemeinsamen psychotherapeutischen Arbeit wiederholt gezeigt, dass es ihm gelang, sich selbst anzunehmen, nachdem er von mir eine Validation seiner Wahrnehmung erfahren hatte.

Aus dieser Sequenz seien die leiblichen Ein- und Ausdrücke hervorgehoben, um die Thesen von Fuchs zu veranschaulichen, insbesondere mein warmes Gefühl in der Brust angesichts der Bemühungen um Selbstachtung und Selbstbehauptung des Klienten im privaten und beruflichen Miteinander, sowie die Veränderung seines Gesichtsausdrucks im Anschluss an die Bekundung meiner Wahrnehmung. Diese leiblichen Erfahrungen beschreibt Fuchs als eine »mutual incorporation« (Fuchs und Koch 2014, S. 6), also eine wechselseitige Einverleibung. Dies basiert auf dem phänomenologischen Konzept eines sichtbaren und erfahrbaren leiblichen Ausdrucks unseres Erlebens: »[Emotions] are not only felt from the inside, but also displayed and visible in expression and behaviour« (Fuchs und Koch 2014, 5). Unser Erleben, unsere Gefühle und Wahrnehmungen können – in verschiedenen Deutlichkeitsgraden – leiblich sichtbar werden, in unserer Mimik oder Gestik, in den Subtilitäten unseres leiblichen medialen Ausdrucks. Ein solcher Ausdruck ist für Andere sichtbar und erfahrbar, hierin haben wir Zugang zum Erleben Anderer aus der ersten und zweiten Person-Perspektive (ich-du; ich-ihr). Für Fuchs bedeutsam ist hierbei, dass der Ausdruck der einen Person zugleich einen Eindruck für die zweite Person nach sich zieht – etwa indem sich eine unsichere Mimik des Klienten im Anschluss an

meine mitgeteilte Validation verflüchtigt. Hierin kommt es zu einer »leiblichen Verflechtung« bzw. einer »verleiblichten Kommunikation« – Fuchs bezeichnet dies entsprechend als »bodily link« (Fuchs und Koch 2014, S. 7) bzw. eine »embodied communication« (ebd. S. 6): »Our body is affected by the other's expression, and we experience the kinetics, intensity, and timing of his emotions through our own bodily kinaesthesia and sensation.« (Fuchs 2013a, 223) Fokussieren wir meine leibliche Resonanz, nämlich das Wärmegefühl in der Schilderung des Klienten, wie er sein soziales Verhalten in der Zukunft gestalten möchte, so hat diese propriozeptive leibliche Empfindung eine »proximale« sowie einen »distale« (Fuchs 2014, S. 16) Facette: Der proximale, also der Nähe-Aspekt hieran ist meine eigene leibliche Resonanz, der distale, also der Fern-Aspekt hieran ist der Gehalt der Aussage des Klienten bzw. der sichtbare Ausdruck seiner Unsicherheit, etwa sein fragender Blick. Sein leiblicher Ausdruck (distaler Aspekt meines Erlebens) sowie mein leiblicher Eindruck (proximaler Aspekt meiner Propriozeption) sind hierbei miteinander verflochten. Entlang einer solchen »zwischenleiblichen« Verflechtung formuliert Fuchs die bemerkenswerte These einer leiblichen Basis der Empathie und des sozialen Verstehens: »[T]he bodily basis of empathy and social understanding« (Fuchs und Koch 2014, S. 5), was er auch als eine »kinaesthetic empathy« (ebd. S. 7) bezeichnet. Das leibliche Erleben der beteiligten Personen korrespondiert miteinander, in das je eigene propriozeptive Erleben ist die Präsenz Anderer eingeschrieben, wir antworten leiblich auf die Präsenz Anderer. Fuchs beschreibt dies folgendermaßen: »This creates a circular interplay of expressions and reactions running in split seconds and constantly modifying each partner's bodily state.« (ebd. S. 6) Solche Prozesse der Einverleibung und der Beeinflussung unseres leiblichen Empfindens verlaufen entsprechend innerhalb kurzer Zeitmomente, sie sind üblicherweise an der Wahrnehmungsschwelle, also prä-reflexiv und entsprechend nicht intellektuell oder reflexiv, sondern impulsiv und unwillkürlich. Hierin findet sich ein weiterer Aufweis davon, dass unser propriozeptives Eigenerleben sozial verfasst ist. Eine solche Einverleibung Anderer macht unseren Leib damit zu einem Medium einer gemeinsamen Sphäre (Fuchs 2013, S. 225), zu einem Medium der Intersubjektivität.

Eine solche wechselseitige Einverleibung bildet schließlich das Fundament dafür, gemeinsame leibliche Habitualitäten bzw. leibliche Routinen auszubilden, die gleich-

ermaßen von einer Sozialität unseres Leibes zeugen. Exemplarisch sei dies am partnerschaftlichen Miteinander veranschaulicht. Die dabei aufgewiesenen Strukturen lassen sich aber auch für andere Kontexte generalisieren. Auch in freundschaftlichen oder beruflichen Beziehungen gibt es leibliche Routinen wie etwa Begrüßungsgesten oder eine sozial anerkannte Nähe-Distanz-Regulierung, welchen physischen Abstand man etwa bei Gesprächen pflegt, oder wie nahe man einander im Gespräch kommen kann. Im Folgenden wird es um einen sozialen Habitus gehen, den wir im Miteinander mit Anderen ausbilden bzw. reproduzieren. Dabei sei auf Ausführungen von Fuchs zur Trauer und zum Verlust einer geliebten Person (Fuchs 2018) Bezug genommen, da sich hier die Phänomene der sozialen Verfasstheit unseres Leibes und eines sozialen Habitus besonders eindringlich zeigen.

Zum Verlust eines geliebten Menschen gehört etwa das Ende gemeinsamer alltäglicher leiblicher Routinen, geteilter Zwischenleiblichkeit:

Drawing on the concept of body memory (Casey 2000; Fuchs 2012, 2017) we may speak of a dyadic body memory which consists in the shared habitualities of interaction, created through mutual gaze, speech, touch, embracement, erotic or sexual encounter. Thus, in the course of sharing their lives, both partners have become part of an intercorporeal sphere with its specific style of greeting, talking, smiling, walking together, etc. Bereavement means a separation of this intercorporeality. (Fuchs 2018, S. 47)

Solche leiblichen Routinen reichen von gemeinsamen Schlafpositionen über einen Stil des Lachens oder der Mimik im Alltag bis hin zu gemeinsamen Wegen, etwa zum Arbeitsplatz. All diesen Habitualitäten ist die Präsenz und Bezogenheit auf eine andere Person zu eigen, sie bilden sich kreativ über einen längeren Zeitraum im Miteinander aus. Die Sozialität unseres Leibes entfaltet sich in der Interaktion mit Anderen. Der Ansatz ist dementsprechend ein interaktionistischer im Kontrast zum »detached observer«, also zu einer losgelösten Beobachtung, die nicht in einen gemeinsamen Handlungskontext involviert ist. Das Selbst-Sein von zwei Personen einer Partnerschaft formiert sich einerseits in zwischenleiblichen Habitualitäten, reicht andererseits aber auch darüber hinaus. Wer ich bin und wer mein Gegenüber ist, ist dann nicht mehr eindeutig distinkt und abgrenzbar, sondern vielmehr interdepen-

dent bzw. »chiasmatisch« miteinander vermengt. Ein Selbst bildet dann keine Sphäre des Eigenen aus, es bildet sich vielmehr aus der Verflechtung mit einer anderen Person.

Fuchs zeigt an einer solchen sozialen Verflechtung mit Anderen auf, dass eine solche zwei verschiedene Modi hat (ebd. S. 48f.): Einmal als *Selbst-Expansion*, einmal als *Identifikation*. Bei Ersterem erweitern sich mit und durch Andere meine Möglichkeiten, was sich etwa am Handwerklichen zeigt: Mit Anderen kann ich ein aufwändiges Regal zusammenbauen, was ich alleine nicht schaffen würde. Dies gilt ebenso für Wahrnehmung und Identität: Aus den Rückmeldungen und Wahrnehmungen Anderer gewinne ich mich selbst und erfahre neben meiner Eigenwahrnehmung, wie mich mein Gegenüber wahrnimmt und ob meine Wahrnehmung sich mit der einer anderen Person deckt. Bei der Identifikation mit Anderen wird mein Gegenüber zum Teil meines Selbst: Ich freue mich über die Erfolge meiner Partnerin, ich fühle bei Belastungen mit oder teile Antipathien gegenüber einem Berufskollegen, ihre Hoffnungen und Wünschen werden (partiell) auch zu meinen eigenen, ich hoffe und strebe mit (Fuchs 2018, S. 49).

Im Verlust einer geliebten Person wird diese soziale Verflechtung bzw. die leibliche Seite der Sozialität in besonderer Weise deutlich: »Like hardly any other psychic phenomenon, grief discloses the fact that as human beings we are fundamentally related to, and in need of others, that indeed our self is permeable and open to them.« (ebd. S. 48) Fuchs fügt dem in besonders prägnanter Weise hinzu, dass ein Selbst wesenhaft ein Mit-Sein ist: »[S]elf essentially implied a sense of being-with« (ebd.). Durch die Verflochtenheit mit Anderen, etwa durch ein gelebtes Miteinander in geteilten leiblichen Habitualitäten, zeigt sich, dass eine andere Person konstitutiv ist für mein Selbst-Sein und für meine Identität. Stirbt die geliebte Person, so geht diese Quelle meines Selbst verloren, so verliere ich einen Teil meines Selbst:

This expansion and mutual overlap of selves may be regarded as the most essential presupposition of grief. For it means that the other is present for me both as other, as the real person, and as the »other-of-myself«, as part of my self-experience. This renders me fundamentally vulnerable, for in losing the other, I lose »half of my self« [...]. (ebd. S. 49)

Mit Fuchs lassen sich also ein sozialer Habitus, gelebte gemeinsame leibliche Interaktionen bzw. leibliche Routinen aufzeigen, die im Verlust eines geliebten Menschen verloren gehen. Über diesen spezifischen Kontext hinaus sei nun verallgemeinert, dass sich hieran soziale interaktionistische Strukturen unseres Leibes zeigen, die auch für andere Kontexte gelten, etwa für die Motilität im freundschaftlichen Miteinander oder im beruflichen oder öffentlichen Raum. In allen Kontexten stoßen wir auf leibliche Routinen sozialer Interaktion mit Anderen.

In seinem Artikel *Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur?* (Fuchs 2006) geht Fuchs sogar so weit, dass er in solchen leiblichen Habitualitäten sozialer Interaktionen Persönlichkeitsstrukturen findet: »Vielmehr entwickelt sich die Persönlichkeit immer nur in und mit ihrem Leib; ihre Einstellungen, Verhaltensmuster und Gewohnheiten sind zugleich Haltungen, Bewegungsmuster und Dispositionen ihres Leibes.« (Fuchs 2006, S. 115) Solche Strukturen sind dann aber nicht dingliche Eigenschaften am Körper, wie etwa Hautrötungen oder ein adipöses Gewebe, vielmehr handelt es sich um »Bewegungs- oder Prozessformen« (ebd.). Persönliche bzw. charakterliche Eigenschaften wie Aufrichtigkeit oder Unterwürfigkeit drücken sich demnach in leiblichen Gewohnheiten aus:

Aber Eigenschaften wie Aufrichtigkeit, Liebenswürdigkeit, Stolz oder Gehemmtheit sind eben auch grundlegende leibliche Haltungs- und Bewegungsmuster, die sich in bestimmten Situationen als Verhaltensweisen wie Offenheit, Entgegenkommen, Abweisen, Zögern aktualisieren. Die flehentliche Haltung etwa eines dependenten Menschen, seine weiche Stimme, seine kindliche Mimik, seine Nachgiebigkeit und Ängstlichkeit gehören einem einheitlichen Haltungs- und Ausdrucksmuster an [...]. (Fuchs 2006, S. 112)

Auch einem solchen persönlichen leiblichen Habitus ist die Sozialität wesentlich zu eigen, da er implizit auf Andere bezogen ist, er demnach »implizit intersubjektiv ist, so dass wir auch von einer ›zwischenleiblichen Struktur‹ sprechen könnten.« (ebd. S. 111) Zusammenfassend lässt sich damit also sagen, dass in unseren interaktionistischen, leiblichen Habitualitäten unser Miteinander mit Anderen, unser Bezogen-Sein auf Andere, als auch unser eigenes Selbst in dieser sozialen Verflochtenheit liegen – dies ist der »interaktionistische Sinn« der Sozialität unseres Leibes. Er handelt von

einer »embodied intersubjectivity« (Fuchs 2017a, S. 206) bzw. einer »pre-reflective intersubjectivity« (ebd. S. 205), deren Grundlagen unsere leiblichen Interaktionen mit Anderen bilden. Unser je-eigener Leib ist damit nicht als Realität eines isolierten Individuums anzusehen, sondern als eine verkörperte Intersubjektivität bzw. soziale Leiblichkeit: »[A]s bodily subjects, we are always already involved in a shared affective and expressive space.« (ebd.)

Schließlich sei mit den Ausführungen von Butler fortgesetzt, um auch den *politischen und normativen* Sinn der Sozialität unseres Leibes aufzuzeigen: Im Kontext politischer Theoriebildung formuliert Butler das Desiderat einer Neukonzeption des Leibes, die einer »constitutive sociality of the body« (ebd. S. 54) Rechnung trägt: »[T]hen this leads us to reconsider the way in which we conceptualize the body in the field of politics.« (Butler 2009, S. 52) In diesem Sinne schreibt Butler:

But if we are social beings and our survival depends upon a recognition of interdependency [...], then it is not as an isolated and bounded being that I survive, but as one whose boundary exposes me to others in ways that are voluntary and involuntary (sometimes at once), an exposure that is the condition of sociality and survival alike.

The boundary of who I am is the boundary of the body, but the boundary of the body never fully belongs to me. (Butler 2009, S. 54)

In diesem Zitat finden sich zahlreiche Motive von Butler zur Sozialität des Leibes: Zentral ist etwa das Ausgesetzt-Sein (»exposure«), mit dem auch ein Entzug bzw. eine Enteignung (»dispossession«, ebd. S. 53) verbunden ist. Wir sind Anderen in vielfältiger Weise ausgesetzt, sei es bei Unterkünften, Ernährung, physischem Schutz, medizinischer Versorgung, rechtlichem Schutz, oder bei Geschlechtlichkeit: »I am already in the hands of the other when I try to take stock of who I am.« (ebd. S. 53) Dieses Ausgesetzt-Sein ist die Bedingung unseres Selbst-Seins. Da dieses aber nicht einseitig, sondern wechselseitig ist, mündet ein solches Ausgesetzt-Sein in eine Interdependenz mit Anderen, eine Abhängigkeit *von* Anderen und eine Abhängigkeit *für* Andere. Dies lässt sich etwa mit der Nähe-Distanz-Regulation im physischen Gegenüber mit Anderen veranschaulichen: Im psychotherapeutischen Arbeiten, etwa bei einer interaktionistischen Intervention mit Schnüren, gilt es für alle Beteiligten – für mich als Psychotherapeuten sowie meine*n Klient*in als Vis-a-vis – die

physische Nähe sowie Distanz gemeinsam zu regulieren. Ob mein*e Klient*in mir dabei zu nahe kommt oder ob andererseits ich ihm*ihr physisch zu nahe komme, ist ein Gefüge, in das beide Seiten wechselseitig involviert sind. Anderen ausgesetzt sein ist entsprechend bilateral bzw. – sofern mehrere Klient*innen involviert sind – multilateral.

Eine solche Relationalität ist bei Butler konzeptuell eingebettet in soziale und politische Institutionen sowie Normen: »How I am encountered, and how I am sustained, depends fundamentally on the social and political networks in which this body lives« (ebd.). Wir sind entsprechend konfrontiert mit einer sozialen Welt, die uns mit Normen beansprucht, die nicht allein unsere eigenen sind. Etwa, wie sich ein Mann in der Gegenwart Anderer bewegen darf. Beispielsweise findet eine Hemmung aggressiver physischer oder sexuell übergriffiger Impulse gesellschaftliche Anerkennung, während andere Weisen, sich leiblich zu bewegen, in bestimmten Kontexten durch Beschämungen sanktioniert werden – beispielsweise feminine Gesten in einer konservativen, homophoben Gemeinschaft. Butler weist solchen sozialen normativen Formierungen eine fundamentale Rolle zu, indem sie kollektive epistemologische »Raster« (frames) konzeptuell benennt, die festlegen, ob ein Leben lebenswert, wertvoll oder betrauerbar ist (Butler 2009). Ein negatives Beispiel von Butler ist etwa die soziale Ächtung von Menschen mit einer HIV-Infektion in den 1980er Jahren (ebd. S. 38), die aufgrund der Implikationen einer solchen Erkrankung (homophobe Entwertung) sozialen Ausschluss erfuhren. Zentral sind für Butler entsprechend die soziale Normierung sowie gesellschaftlichen Anerkennungsverhältnisse und Anerkennungsgewohnheiten gegenüber Menschen und ihren Leibern. Das ist der *politische* Sinn der Sozialität.

3.3.3 Habitualität: Leibliche Gewohnheiten und Leibgedächtnis

Wie sich im Weiteren zeigen wird, werden sich in diesem ontologischen Grundzug einige Phänomene und Beschreibungen wiederholen, die bereits im vorangegangenen Kapitel der Sozialität des Leibes ausgeführt wurden – hier aber nun im Rahmen einer anderen Akzentuierung. Wurde zuvor die intersubjektive Verflechtung mit Anderen in den Vordergrund gehoben, geht es im Folgenden um leibliche Routinen und ihre Wiederholung – also »leibliche Habitualitäten«. Wohl sind leibliche Routinen ein intersubjektives Geschehen, insofern sie uns mit Anderen verflechten, wie

etwa in der Mimik und Gestik alltäglicher Formen des Grüßens. In der Wiederholung leiblicher Routinen liegt aber noch Weiteres, nämlich eine Sedimentierung von sozialen und kollektiven Handlungsmustern, die sich uns einschreiben und darin subjektstituierend werden. Damit tritt eine weitere Facette unserer Leiblichkeit zutage, nämlich seine Zeitlichkeit, wonach wir unsere Geschichte in lebendiger Gegenwart wiederholen. Geht es also um leibliche Habitualitäten, kommen einige bereits vertraute phänomenologische Beschreibungen neuerlich vor, der Akzent liegt hierbei aber nun auf dergleichen wie der »Einverleibung von Gewohnheiten«, einer »Sedimentierung« und »Archivierung« solcher leiblichen Gewohnheiten in einem »Leibgedächtnis« und damit auf einem zeitlichen Phänomen der »Wiederholung« von gemeinsamer Vergangenheit in einer lebendigen Gegenwart.

Bevor wir damit fortsetzen, einige dieser Grundbegriffe zu erläutern, sei den Ausführungen eine Veranschaulichung vorangestellt, um von Beginn an Klarheit darüber zu gewährleisten, was hiermit bezeichnet werden soll. Die Psychotherapeutin und Diplomierte Sozialarbeiterin Elisabeth Cinatl schilderte bei einem Vortrag an der Universität Wien am 19.09.2018 eine Sequenz, die sie mit einer Klientin erlebte, welche von häuslicher Gewalt betroffen war. Als die Psychotherapeutin der Klientin ein Glas Wasser anbot, ging sie in einer unauffälligen Nähe an ihr vorbei, woraufhin die Klientin zusammenzuckte. Die Psychotherapeutin reflektierte mit Blick auf den gemeinsamen psychotherapeutischen Prozess dieses Zusammensucken als eine gewohnte Reaktion darauf, wenn ihr jemand physisch näher kam, was auf wiederholte Gewalterfahrungen verwies. An diesem gewohnheitsmäßigen Zusammensucken bei einer einfachen physischen Annäherung lässt sich veranschaulichen, was »leibliche Habitualität« meint: Durch Erfahrungen der Vergangenheit bilden sich stabile und repetitive Muster leiblichen Verhaltens aus, die bei genauerer Betrachtung ein Stück biografischer Geschichte wiederholen und in einer lebendigen Gegenwart präsent werden lassen.

Waldenfels differenziert (im Anschluss an Husserl) zwischen einem »aktuellen« und einem »habituellen« Leib: »Der aktuelle Leib ist der fungierende Leib, der im Sehen, im Hantieren, im Hören usw. tätig ist, während der habituelle Leib bestimmte Dispositionen enthält, die je nach Situation aktiviert werden.« (Waldenfels 2000, S. 188) Der aktuelle Leib ist als unser Leib in einer konkreten Situation, mit dem und

durch den wir mit der Welt und Anderen interagieren. Was uns gegeben ist und wie wir leiblich darauf antworten, erschöpft sich aber nicht in einem rein aktuellen Sinn, so als gäbes es eine reine und exklusive Gegenwart. Vielmehr zeigt sich unsere Gegenwart vermengt mit und eingebettet in unsere Geschichte, eine »abgelagert[e] Geschichte, die wir schon durchgemacht haben« (ebd. S. 188). Im Falle der Klientin sind ihre vergangenen Gewalterfahrungen solche »Ablagerungen«, die ihre Wahrnehmung der Situation mit der Psychotherapeutin so überformen, dass sie zusammenzuckt, wenn diese sich ihr physisch nähert – auch wenn diese Näherung in keiner Weise bedrohlich ist. Dies ist eine »Sedimentierung«: »[D]as Erlernte geht in die Welt ein, lagert sich in ihr ab.« (ebd. S. 183) Aktueller Leib und habitueller Leib sind also miteinander verflochten.

»Habitualisierung« meint entsprechend, dass sich durch wiederholtes Tun leibliche Gewohnheiten ausbilden: »Ich *habe* eine Gewohnheit, das ist nicht das, was ich *jetzt* tue, sondern es geht darüber hinaus. Es ist das, was mir zur Verfügung steht.« (ebd.) Gleiches gilt etwa auch für Psychotherapeut*innen, wenn sie Arbeitsmaterialien zur Unterstützung des psychotherapeutischen Prozesses heranziehen, wie etwa Figuren aus Holz oder Kunststoff, verschiedene Gegenstände oder farbige Schnüre. Diese Materialien haben nicht nur einen aktuellen Gehalt, sie verweisen auf eine Vergangenheit, auf Erlerntes und Erfahrenes, wie sich damit arbeiten lässt, um Klient*innen in ihrer Eigenwahrnehmung oder der Erkundung neuer Verhaltensweisen zu unterstützen. Die Materialien weisen damit implizit und prä-reflexiv auf Vergangenheit und auf künftige Möglichkeiten hin (ebd. S. 184f.). Gewohnheiten sind aber nicht bloß eine individuelle Angelegenheit, Ausdruck meiner eigenen Eigenart oder persönlicher Verhaltensprägungen. Vielmehr haben sie eine Welt konstituierende Bedeutung: »Gewöhnung (hat) etwas mit der Welt und mit den Dingen selbst zu tun [...] Gewöhnung bedeutet, dass für uns eine Welt entsteht.« (ebd. S. 184), in der Gewöhnung wird »eine Welt *erworben*« (ebd. S. 181).

Dies lässt sich neben dem Genannten – Erfahrungen von häuslicher Gewalt, Handhabe von psychotherapeutischen Arbeitsmaterialien – noch weiter veranschaulichen: Etwa an der Verwendung einer Tastatur, bei der die Finger »wissen«, an welcher Stelle sie welche Tasten finden, auch wenn wir dies nur zögerlich oder fehlerhaft wiedergeben würden, würden wir danach bewusst gefragt werden (ebd. S. 169).

Ein*e Klavierspieler*in erlernt die differenzierte Wahrnehmung und den nuancierten Einsatz von Druck, Anschlag und Schnelligkeit in der Verwendung der Tasten, sowie ein*e Flötenspieler*in sich die Unterschiede von Lippenspannungen und Atemsteuerung aneignet, um sein* ihr Instrument kunstfertig zu verwenden (ebd. S. 173). Beim Steuern eines Autos lernen wir, unseren Leib gezielt einzusetzen, um ein Gefährt, das über unsere eigenen Kräfte und unseren eigenen physischen Raum hinausreicht, zu manövrieren. Auf dem Fahrersitz gehört hierbei die Einschätzung räumlicher Verhältnisse dazu, wie ich den Abstand meines Sitzes zum Lenkrad und den Pedalen einstellen muss, um mit meinem Leib ohne Einschränkungen oder Verzögerungen Pedale und Steuerungselemente adäquat einsetzen zu können.

All diese Beispiele veranschaulichen »Gewöhnung als Einverleibung von Strukturen« (ebd. S. 171). Dies betrifft sowohl Bewegungen bzw. motorische Schemen als auch unsere – leiblich-mediale – Wahrnehmung (ebd.). Einverleibungen bzw. Gewöhnung sind entsprechend auch kein Adressieren oder ein intellektuelles, propositionales Wissen. Vielmehr handelt es sich um implizite und performative Fertigkeiten, in denen unser Leib als Medium unseres In-der-Welt-Seins fungiert. Ein Erinnern solcher Habitualitäten ist entsprechend keine episodische Erinnerung, sondern ein »inkorporiertes Wissen« (Fuchs 2017a, S. 306): »Einverleibung [...] bedeutet, dass der Leib nicht einfach als Werkzeug eingesetzt wird, sondern dass die Dinge der Welt selber im Leib zur Erscheinung und Darstellung kommen.« (Waldenfels 2000, S. 173)

Die Habitualität unseres Leibes lässt sich mit der folgenden Wendung von Fuchs pointiert zusammenfassen: »[T]hrough our habits, we inhabit the world.« (Fuchs 2017b, 306) Durch unsere (leiblichen) Gewohnheiten bewohnen wir unsere Welt. Dies fügt dem bereits eigenführten Motiv der Zwischenleiblichkeit eine weitere Facette hinzu. Diese umfasst nicht nur die soziale Seite der Einverleibung (»mutual incorporation«) und die eigenen leiblichen Resonanzen auf die ausgedrückten Gefühle Anderer (»inter-bodily resonance«), unser Leib wird hierin auch zum »Archiv«, zu einem »leiblichen Gedächtnis«, bzw. zu einer »leiblichen Erinnerung« von Schemen gemeinsamer Interaktion aus einer gemeinsamen Vergangenheit: »[Intercorporeality] may also be regarded as an overarching system which over time gains its own pattern, autonomous dynamics and peculiar history.« (Fuchs 2017a, 205) Diese leib-

lichen Habitualitäten bzw. unser »Leibgedächtnis« sind damit eine weitere Seite der Fundierung unseres sozialen Verstehens Anderer in unserer Leiblichkeit (ebd.).

Was umfasst ein »Leibgedächtnis«, welche Funktion erfüllt es und welchen ontologischen Status hat dieses? Eine Einführung und Erläuterung dieses Konzeptes sei entlang eines Zitats von Fuchs entwickelt:

The notion of body memory may be used to denote all forms of implicit memory that are mediated by the body and actualised without explicit intention or recollection in our everyday conduct [...]. It thus comprises all those customs, habits, manners, and practices which are performed unreflectively or 'as a matter of course'. It is a procedural memory for motion patterns such as walking or dancing, for handling instruments such as a bicycle or a keyboard, for familiar gestalts of perception, for complex spatial situations (for example finding one's bearings in a dwelling or a town), and last not least for the habitual bodily interactions with others. Thus, body memory conveys the familiarity with recurrent typical situations and enables skilled interactions with the social environment. Whereas explicit recollection is directed to the past, implicit or body memory re-enacts the past through the body's present performance; in other words, it may be regarded as our 'lived past'. (Fuchs 2017a, S. 201f.)

Dieses Zitat enthält zahlreiche Elemente: eine typische Form des Erinnerns, die Medialität unseres Leibes, einen weiten Umfang dessen, was ein Leibgedächtnis enthält, aber auch die soziale Funktion, die es erfüllt. Demnach geht es also weniger um explizite Formen des Erinnerns, sondern um implizite, prozedurale bzw. performative Formen. Unser Leib erscheint hierin vor allem in unserer Medialität, er ist Medium *mit dem und durch den* wir auf unsere Welt bezogen, in ihr verstrickt sind und mit Anderen interagieren. Hierin wird unser Leib zum »ensemble« (Fuchs 2017b, S. 306) einer Gesamtheit an Gewohnheiten (habit), Gepflogenheiten (customs), sozialen Verhaltensweisen (manners) und Praktiken (practices). Es umfasst unsere Motilität, also die Gesamtheit unserer Bewegungsweisen und -schemen wie unseren Gang, unsere Weise zu sprechen, als Rechts- oder Linkshänder*in mit Stiften zu schreiben, ein Fahrrad oder ein Auto zu fahren, mit den Fingern eine Tastatur zu be-

dienen, künstlerische Fähigkeiten wie das Spielen eines Pianos oder einer Gitarre, handwerkliche Fähigkeiten wie das Bearbeiten von Holz oder die Verwendung einer Vielfalt von Werkzeugen, aber auch die Vertrautheiten mit der eigenen Wohnung oder dem Haus – etwa, an welchen Stellen man aufpassen muss, um sich nicht an einer Kante oder Ecke anzuhauen, oder bei welchen Stufen man leicht stolpern kann (ebd.). Bereits an dieser Aufzählung wird deutlich, wie viele Register das Leibgedächtnis, wie viele Formen leiblicher Habitualitäten es umfasst: Unsere Motilität, unsere handwerklichen wie künstlerischen Fähigkeiten, aber auch soziale und kulturelle Formen, also Verhaltensweisen, die spezifisch sind für bestimmte soziale Schichten oder kulturelle Zugehörigkeiten (etwa wie nahe man im alltäglichen Gespräch jemand physisch kommen kann oder wie viel Distanz man einhalten muss). Wie sich in Kapitel 3.4.2 noch ausführlich zeigen wird, formieren sich hier ebenfalls Habitualitäten unserer Geschlechtlichkeit und von sozial akzeptierten Formen geschlechtsspezifischer Identität – beispielsweise: »Durch mimetische Identifizierung mit Anderen übernehmen aber schon Kleinkinder etwa in ihren Spielen Haltungen und Rollen bis hin zur Geschlechtsrolle und inkorporieren sie.« (Fuchs 2006, S. 114) An dieser Stelle sei neuerlich auf die Ausführungen in Kapitel 3.3.2 und die These von Fuchs verwiesen, wonach sich in unseren leiblichen Habitualitäten auch unserer Persönlichkeit einschreibt (ebd. S. 112): »The shy, submissive attitude of a person who is unsure of himself and dependent, his soft voice, childish facial expressions, compliance and anxiety belong to a unified behavioural and expressive pattern that comprises an essential facet of his personality.« (Fuchs 2017b, S. 307)

Mit Blick auf die Psychotherapie zeigt sich hierin aber auch, dass sich traumatische Erfahrungen bzw. repetitive Verletzungen, wie etwa wiederkehrende Beschämungen, in unsere leiblichen Habitualitäten einschreiben. Hierzu sei exemplarisch auf ein Beispiel von Fuchs zu einem Veteranen des Zweiten Weltkriegs verwiesen, der im Alter in der unteren Körperhälfte wiederholt an und Kälte- und Taubheitsempfindungen litt, allerdings ohne spezifische Bewusstseinsinhalte. Bei einer umfassenderen Exploration seiner Lebensgeschichte ließ sich eine traumatische Erfahrung ausmachen: So hatte dieser im Zweiten Weltkrieg als einer von wenigen Soldaten das Sinken eines großen Militärschiffs überlebt, während viele Kamerad*innen dabei ums Leben kamen (Fuchs 2011, S. 299). Über Stunden verbrachte er die Zeit auf

Wrackteilen des Schiffes, während sein halber Körper im kalten Wasser verblieb. Fuchs beschreibt die Kälte- und Taubheitsempfindungen der Gegenwart als »Träger eines anachronistischen Sinns« (ebd.), sie passen nicht zur aktuellen Situation der Gegenwart, in sie sind die traumatischen Erfahrungen eingeschlossen, allerdings ohne bewusste Erinnerung an das Widerfahrene.

Mit Blick auf all diese Register lässt sich sagen, dass unser Leibgedächtnis unser Selbst-Sein, unser Person-Sein und Teile unserer Geschichte umfasst – nämlich jene, die sich in unseren leiblichen Habitualitäten eingeschrieben haben. Demnach sind unser Selbst- und unser Person-Sein nicht vordergründig in intellektuellen Leistungen wie etwa unseren biografischen Erzählungen oder unseren bewussten und expliziten Erinnerungen verankert, sondern in einer prä-reflexiven habituellen Leiblichkeit. Das Leibgedächtnis hat damit eine fundamentale subjektkonstituierende Seite, es ist nicht nur Teil unserer Subjektivität, es ist ein Archiv unserer gemeinsamen Geschichte mit Anderen und gewährleistet damit auch eine Kontinuität unseres Selbst. Gleichmaßen bildet es ein Fundament unserer Sozialität, einen »pre-reflective background of social life« (Fuchs 2017a, S. 204). Was Fuchs mit den Motiven der Habitualität des Leibes und des Leibgedächtnisses ausarbeitet, findet sich auch in der Soziologie bei Bourdieu mit dem Konzept des »Habitus« beschrieben, das gemeinsame Verhaltensweisen einer Gemeinschaft, Klasse oder Kultur bezeichnet (ebd. S. 203).

Dort, wo sich ein solches Leibgedächtnis im Besonderen auf habituelle Routinen gemeinsam mit Anderen bezieht, spricht Fuchs von einem »zwischenleiblichen Leibgedächtnis« (intercorporeal memory) (Fuchs 2017a, S. 202): »[A] pre-reflective, practical knowledge of how to interact with others in face-to-face encounters« (ebd.). Es handelt sich hier also um eine leibliche Verflechtung mit Anderen in der Interaktion: Beispielsweise in der gemeinsamen Nähe-Distanz-Regulation in Begegnungen, beim Verstehen gemeinsamer Blicke oder aber auch beim gemeinsamen Tanzen, bei dem bereits leichte Druckempfindungen als Abstimmungen im gemeinsamen Bewegen verstanden werden (ebd. S. 205). Ein zwischenleibliches Leibgedächtnis enthält also gemeinsame leibliche Routinen, die man mit Anderen in der Vergangenheit ausgebildet hat – ein »joint procedural field« (ebd. S. 204f.) bzw. »a memory of the interactive process itself« (ebd. S. 205).

Wie bilden sich solche leiblichen Habitualitäten aus, die wir mit Anderen teilen? Nach Fuchs begleiten uns solche Prozesse gemeinsamer leiblicher Routinen seit unserer frühen Kindheit. Mit Blick auf Ergebnisse der Säuglingsforschung argumentiert er, dass sich solche Routinen bereits in der Beziehung zwischen Säuglingen und ihren Bezugspersonen ausbilden (ebd.). Hier entwickeln sich Schemen gemeinsamer Interaktionsmuster aus, die sich bis in unser Erwachsenenalter fortsetzen und erweitern. Durch geteilte Praktiken im Alltag und unzählige Wiederholungen eignet man sich diese an. Beispielsweise wenn man auf eine Party mit vielen Leuten oder zu einer Familienfeier kommt, wird in der gemeinsamen Situation unmittelbar und intuitiv sichtbar, welche leiblichen Gepflogenheiten Teil der Gemeinschaft sind. Die leiblichen Routinen dabei werden implizit angeeignet, sie bedürfen keiner expliziten Reflexion oder gar einer Theory of mind (ebd.). Auch wenn die Aneignung prä-reflexiv und intuitiv erfolgt, folgt daraus nicht, dass leibliche Habitualitäten deterministisch oder starr sind (ebd.). Leibliche Routinen können bewusst und absichtsvoll verändert, Gewohnheiten umgeformt werden. Gerade in den ersten ein bis zwei Jahren der Corona-Pandemie zeigte sich etwa, wie es uns möglich ist, uns von alltäglichen Formen der Begrüßungen, etwa dem Händeschütteln oder den Küsschen auf die Wange, zu distanzieren, Abstand zu wahren und den Tröpfchenaustausch zu vermeiden. Was hier an einfachen Grußformen veranschaulicht wurde, lässt sich auch übertragen auf andere leibliche Routinen. Diese sind offen für Umformungen durch Eingewöhnung bzw. Einverleibung neuer Gewohnheiten.

Hierin wird die Habitualität ergänzt durch Spontaneität und Freiheitsspielräume (ebd. S. 190ff.), eine »Freiheit innerhalb von Strukturen« (ebd. S. 201). Die philosophischen Beiträge zu einer Phänomenologie des Leibes machten deutlich, in welchem vielfältigen Register unserer Identität und unseres In-der-Welt-Seins in den vielfältigen Registern unseres Leibes fundiert sind – *wer wir sind, liegt in vielfältiger Weise in unserer Leiblichkeit verankert*. In der Gesamtheit unserer Bewegungen, unserer Motilität, finden sich unsere Persönlichkeit, unsere Geschichte, unser Miteinander mit anderen Menschen und den gemeinschaftlichen Formen dieses Miteinanders, dem wir angehören, das wir reproduzieren und mitgestalten. Mit Waldenfels möchte ich diesen Konzeptualisierungen noch einen weiteren Grundzug hinzufügen, der auf

Spielräume der Freiheit und Offenheit hinweist, wie wir über unseren Leib aktiv und kreativ gestalten können, wer wir sind und wie wir leben möchten.

In der Habitualität liegt unsere Geschichte sedimentiert, der wir in Situationen *hier und jetzt* neue Lebendigkeit und Gegenwart geben. Unsere Präsenz im Hier und Jetzt ist damit aber nicht nur das Fortschreiben einer Kontinuität unserer Geschichte, sie hält auch neue Möglichkeiten parat. Spontaneität und leiblich erfahrbare neue Möglichkeiten bilden damit den Kontrast zur Gewöhnung. Waldenfels weist hierbei auf eine Polarität hin:

Die Polarität von Spontaneität und Gewöhnung verkörpert zwei Moment der Weltstruktur: dass wir durch Strukturen, Wiederholungen eine Welt erwerben, und dass wir zugleich für neue Möglichkeiten offen sind, die über diese Regeln und Strukturen hinausführen. (Waldenfels 2000, S. 207)

Waldenfels ergänzt: »Gewöhnung heißt, einen Ort zu finden in der Welt, und Spontaneität heißt, den Ort wechseln, wandern, offen sein für anderes und andere [sic].« (ebd. S. 209) Das heißt, über Habitualisierung und Einverleibung werden wir sozialisiert, gehören einer Gemeinschaft mit wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen an, und gewinnen uns hierin selbst. Die Spontaneität wiederum hält Spielräume parat, uns in kreativer und responsiver Weise neu zu erfinden, experimentell zu erkunden und dies im Miteinander mit Anderen zu erproben.

Zur Veranschaulichung dieser abstrakten Überlegungen möchte eine Erfahrung mit einer Person aus meiner eigenen psychotherapeutischen Praxis einbeziehen. So durfte ich während meiner Ausbildung eine junge erwachsene Person begleiten, gerade einmal 20 Jahre alt, deren leibliches Selbstverhältnis von einer fundamentalen Inkongruenz verzerrt wurde. Sie fand sich in einem weiblichen Körper wieder, konnte aber mit einer »femininen« Identität nichts anfangen – im Sinne einer »Femininität«, mit der sie in ihrer Welt sozialisiert wurde. Sie wollte sich nicht »feminin« geben, sondern sich »männlich« kleiden und präsentieren, am liebsten mochte sie im Alltag elegante, aus ihrer Sicht »männliche« Anzüge tragen. Ihre Sexualität verstand sie als »a-sexuell«, für ihre geschlechtliche Identität hatte sie keine Orientierung gewonnen, doch diese Thematik versuchte sie mit einigem Aufwand auszublenden. Ihr leibliches Selbstverhältnis, ihre geschlechtliche Identität ist nun von mehreren zeitli-

chen Dimensionen durchsetzt: Ihr gegenwärtiges leibliches Selbsterleben ist gebrochen, es trägt in sich eine Geschichte der Irritationen mit sich und ihrem Umfeld, sie sehnt sich nach eleganter männlicher Kleidung, findet aber nicht den Mut, sich dergestalt zu kleiden. In diesen Sehnsüchten und Fantasien finden sich leibliche Möglichkeiten, die nur *als Möglichkeiten* präsent sind. Nehmen wir wahr, wie unser Handy so am Tischrand liegt, dass es leicht herunterfallen könnte, so gehört die Möglichkeit des Fallens zum Liegen des Handys dazu: »Wir sehen die Möglichkeit des Herunterfallens im Gegenstande mit. [...] die Möglichkeiten wohnen der Wahrnehmung inne.« (ebd. S. 204) Die Möglichkeit, ihren Leib in anderen sozial wahrgenommenen Formen des Erscheinens zu kleiden, überschreitet die Regeln und Strukturen, in denen sie aufwuchs und in denen sie habituell lebt. Diese Möglichkeiten sind aus ihrer Warte zunächst nur erahnbar, sie liegen diffus und subtil an der Wahrnehmungsschwelle und sind in keiner Weise in jener Deutlichkeit präsent, mit der ich reflexiv und mit philosophischem Vokabular darüber schreibe. In dieser vagen Möglichkeit liegt aber eine Distanz zu ihrer gewohnten und vertrauten Lebenssituation, ein Spielraum der Freiheit: »Freiheit würde dann Umgestaltung, Umordnung der gewohnten Ordnungen bedeuten.« (ebd. S. 201) Ihre Freiheit ist also eine solche, die in ihre vertrauten Habitualitäten eingebettet ist, sie ist eine bedingte und keine absolute Setzung: »Freiheit besteht nicht in einer willkürlichen Setzung, sondern in einer Umgestaltung und Umstrukturierung der Situation.« (ebd. S. 197) Waldenfels ergänzt dementsprechend: »Freiheit (lässt) sich bloß innerhalb von Strukturen und Regeln realisieren [...] – und nicht außerhalb ihrer.« (ebd. S. 201) In dieser Möglichkeit, sich anders zu kleiden, ihren Leib anders sichtbar werden zu lassen und auch, sich anders zu bewegen, liegt eine Erfahrung von Kontingenz:

[Z]um Menschen gehört immer das Bewusstsein oder Gefühl, die Wirklichkeit könnte auch anders sein. Unser Dasein ist nicht durch diese bestimmten Regeln und Ziele schlechthin definiert. Schon in diesem Möglichkeitssinn liegt etwas Befreiendes. [...] so bedeutete das nicht, dass alles möglich ist, sondern, dass mehr möglich ist, als wirklich ist. (ebd. S. 199f.)

Philosophisch formuliert meint dies: In der konkreten Möglichkeit der genannten Person, ihr leibliches Erscheinen anders – anders in Relation zu ihren Sozialisierun-

gen – zu gestalten, liegt ein Möglichkeitssinn, der es ihr ermöglicht, aus den Ordnungen, mit denen sie aufgewachsen ist, auszubrechen und ihr Leben als leibliches Selbst anders zu gestalten. Dieser leibliche Möglichkeitssinn eröffnet uns Freiheitspielräume – etwa »männlich« oder »weiblich« anders zu leben, durch die bewusste Modulation unserer Stimme, unserer Körperhaltung, unserer Mimik und Gestik uns Anderen in anderer Weise zu präsentieren, neue leibliche Habitualitäten auszubilden. Gerade für den Kontext der Psychotherapie erweist sich dies als stiftende Idee. Sowohl für unsere eigenen Selbsterfahrungsprozesse, als auch für unsere Arbeit mit Klient*innen eröffnet sie den Impetus, *dass wir über unseren Leib bzw. unsere leiblichen Routinen gestalten und verändern können, wer wir sind*. Freilich verlangt unsere Selbstgestaltung auch nach der Anerkennung Anderer, die diese bestätigt und einen Beitrag leistet, diese abzusichern. Freilich sehen wir uns hierin auch mit Widerständen und Widrigkeiten konfrontiert, aus unseren Wünschen folgt noch nicht deren Realisierung, in unserem In-der-Welt-Sein sind wir mit Widerständen konfrontiert. Aber unser Leib ist der Ort, oder besser »ein Geschehen«, das uns diese Freiräume, unser Selbst-Sein frei und kreativ zu gestalten, eröffnet: *Unser Leib ist ein prozedurales und performatives Geschehen bedingter Freiheit*.

Die Bedeutung all dieser Konzeptualisierungen und Beschreibungen für die Psychotherapie liegen auf der Hand. Sie beschreiben, wie unsere Persönlichkeit bzw. unser Person-Sein in unseren leiblichen Routinen und unserem Leibgedächtnis verankert sind, ebenso wie wiederkehrende Interaktionsroutinen mit Anderen eine leibliche Grundierung aufweisen und wir unser Miteinander mit Anderen leiblich-medial durchleben. All diese charakteristischen Themen der Psychotherapie werden mit und durch unseren Leib erfahren, all das, worüber wir mit unseren Klient*innen sprechen, hat auch eine leibliche Facette. Damit eröffnet uns unser Leib neben den Gehalten unserer Sprache einen Zugang zu diesen essentiellen Themen.

3.4 Konkretisierungen phänomenologischer Leibtheorien

3.4.1 Emotionstheorie: Leib als Medium unserer Affektivität

An erster Stelle sei die Rolle des Leibes für unsere Affektivität, also für unser Gefühlsleben umrissen. Da dies bereits an anderer Stelle ausführlich ausgearbeitet wurde (Schmidsberger 2021, 56-69), sei dies hier nur schemenhaft konturiert. Gera-

de im Kontext der psychotherapeutischen Theoriebildung ist dieser Zug unserer Leiblichkeit von tragender Bedeutung. Seine Darstellung knüpft an das Motiv der Medialität unseres Leibes an, mit und durch unseren Leib auf Welt und Andere bezogen zu sein. In diesem Sinne sei mit Fuchs unser Leib als »Medium unserer affektiven Betroffenheit von einer Situation« (Fuchs 2014, S. 16) beschrieben und mit Waldenfels als »sichtbare[r] Ausdruck meiner selbst« (Waldenfels 2000, S. 210) bestimmt.

Fuchs vertritt ein »verkörpertes und ökologisches Konzept der Emotionen« (Fuchs 2014, 16). Dies besagt, dass sie einerseits auf Welt gerichtet sind, auf Objekte, Personen, Situationen, sie sind nicht im »Inneren« einer Person oder in dessen Gehirn, sondern im Bezogen-Sein auf Welt und Andere (ebd.) – dies ist der Sinn von »ökologisch«. Es besagt andererseits, dass Gefühle hierin mit und durch den Leib auf Welt gerichtet sind – dies ist der Sinn von »verkörpert«. Damit steht er in einem Kontrast zu kognitivistischen Emotionstheorien, bei denen der Leib eine nachrangige Bedeutung hat und bei denen der leibliche Erlebnisaspekt in theoretischen Konzeptualisierungen vernachlässigt wird (Döring 2009, 142). Robert Solomon schreibt etwa: »Somit behandelte ich die Gefühle der Erregung und ähnliches als Marginalien der Erfahrung, die von geringer Bedeutung für emotionale Erfahrung sind und die nur mit Hilfe der kognitiven Komplexe, die emotionale Erfahrung an sich ausmachen, verstanden werden können.« (Solomon 2009, 163) Auch Martha Nussbaum räumte den leiblichen Empfindungen wenig Stellenwert ein: »[E]motions can be defined in terms of judgment alone.« (Nussbaum 2004, 196) Die phänomenologische Emotionstheorie von Fuchs tritt dazu in Opposition, wenn er formuliert:

Being afraid, for instance, is not possible without feeling a bodily tension or trembling, a beating of the heart or a shortness of breath, and a tendency to withdraw. It is through these sensations that we are anxiously directed toward a frightening situation. (Fuchs und Koch 2014, S. 3)

Leibliche Empfindungen wie das Zittern, der Herzschlag, die Kurzatmigkeit oder die Rückzugsimpulse im Angsterleben sind keine belanglosen Zusätze, wie es Solomon oder Nussbaum nahelegen, sondern sie sind *identisch* mit dem Angsterleben. Oder wie Fuchs formuliert: »*Durch diese Empfindungen* sind wir ängstlich auf eine

furchteinflößende Situation bezogen.« Das Gerichtet-Sein (Intentionalität) unserer Gefühle ist leiblich, unser leibliches Erleben (Phänomenalität) ist gerichtet.¹⁶ Unser affektives Gerichtet-Sein hat gleichermaßen einen Welt-Bezug und einen Selbstbezug (ebd.). Im Neid auf einen Studienkollegen, der ein Stipendium erhielt, für das ich mich nicht qualifizieren konnte, entdeckte ich einerseits bestimmte Qualitäten in der Welt, die eine Bedeutung für mich haben; andererseits erlebe ich mich hierin als minder und weniger wertvoll. In meinen Gefühlen erschließe ich *eine Qualität* für mich, sowie eine Qualität *für mich*. Diesen Zug an Gefühlen bezeichnet Fuchs als »affektive Intentionalität« (ebd. S. 2). Ein solches Gerichtet-Sein ist aber leiblich-medial, also vermittelt durch leibliche Empfindungen, die er wiederum als »leibliche Resonanz« benennt (ebd. S. 3). Hierzu gehören autonome Nervenaktivitäten (Herzschlag, Atmung, Schweiß, Zittern), verschiedene Muskelaktivitäten, Haltungen, Mimik oder Gestik (ebd.). Kopf und Torso sind hierbei »[b]esonders reiche Felder leiblicher Resonanz« (Fuchs 2014, 15). Der britische Phänomenologe Matthew Ratcliffe formuliert dies folgendermaßen: »It [the body] is that *through* which things are experienced.« (2005, S. 51) *Alles Erfahrene wird leiblich erfahren*.

Unser Leib hat damit in unserem Gefühlsleben einen medialen Status, Fuchs fasst ihn als das »Medium der affektiven Intentionalität selbst« (Fuchs 2014, S. 15). Betrachten wir gesondert den Zug, dass Gefühle wie Scham, Trauer, Neid, Sehnsucht oder andere schmerzvoll sind, so ist es nur ein kleiner Schritt, um unseren Leib auch als das Medium unseres affektiven Leidens zu bestimmen:

Wenn der Leib das Medium ist, mit dem und durch den wir Gefühle erfahren, ist der Leib bereits das Medium unseres affektiven Leidens. Mit und durch den Leib durchleben wir all die schmerzvollen Empfindungen von Schuld und Scham, Trauer und Sehnsucht, Enttäuschung und Zorn. (Schmidsberger 2021, S. 60)

¹⁶ Hiermit sei die emotionsphilosophische Diskussion von Intentionalität und Phänomenalität, »*emotion*«-Theorien, bei denen der Akzent auf dem Gerichtet-Sein und den Kognitionen liegt, und »*feeling*«-Theorien, die den Akzent auf die leiblichen Empfindungen richten, lediglich angedeutet (Schmidsberger 2021, 60-66). In meiner Dissertation plädiere ich dafür, dass ein phänomenologisches Konzept von »Embodiment« und das skizzierte Konzept von Fuchs, eines leiblichen Gerichtet-Seins in unserem Gefühlsleben, diese Differenzierung aufhebt und Intentionalität und Phänomenalität als verflochten denkt.

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung der Rolle unseres Leibes in unserem Gefühlsleben kann auch weiter beschrieben werden, wie der leibliche Ausdruck unseres Fühlens konzipiert werden kann. Waldenfels kritisiert in einer eigenen Untersuchung hierzu ein gemeinläufiges, cartesianisches Verständnis von emotionalem Ausdruck als ein »Nachaußentreten dessen, was ich innerlich bereits habe« (Waldenfels 2000, S. 222). Ein solches Verständnis trennt »inneres Erleben« und »äußerlichen Ausdruck«, verortet unser affektives Leben in einem exklusiven Inneren, das von einem empirischen Äußeren getrennt ist. Die Wut meines Gegenübers über eine aufgeflogene Korruption eines bekannten Politikers wäre demnach ein im Inneren verborgenes Erleben der Person, das mir erst zugänglich wird, wenn es nach außen tritt und sich etwa in einer verhärteten Stimme oder einem rot angelaufenen Gesicht ausdrückt.

Waldenfels opponiert gegen eine solche Dichotomie von Innen und Außen, Eigenem und Fremden sowie einen privilegierten und exklusiven Zugang zu Gefühlen durch Introspektion (ebd. S. 220ff.). Dagegen spricht, dass wir eine Sprache zur Beschreibung unserer Gefühle verwenden, die wir mit Anderen teilen, womit Sprache eine solche Trennung bereits überschreitet. Ebenso lernen wir unsere eigenen Gefühle an Anderen verstehen. Dass unser Gesicht in der Scham oder im Zorn rot wird, sehen wir nicht an uns selbst, sondern zuerst an Anderen und können dies erst nachträglich auf uns rückbeziehen (ebd. S. 221). Eine solche Erfahrung wiederum unterläuft eine Privilegierung eines introspektiven Zugangs zu unseren Gefühlen.

Waldenfels überwindet die Probleme eines dergestalt gebauten Verständnisses von emotionalem Ausdruck, indem er eine »*originäre Einheit und Selbigkeit von ausdrückender Gebärde und ausgedrücktem Gefühl*« (Waldenfels 2007a, S. 475) formuliert. Nicht drückt sich in der zornigen Gebärde ein innerliches Erleben aus, »das Ausgedrückte *realisiert* sich im Ausdruck selbst, es inkarniert sich, es ist ein verkörperter Sinn und keine äußere Kundgabe.« (Waldenfels 2000, S. 224) Er ergänzt: »Sinn (wird) im Verhalten selbst verwirklicht [...]« (ebd. S. 229). Hiermit liegt also zwischen unserem sichtbaren leiblichen Ausdruck und unserem persönlichen Erleben kein Hiatus, keine Kluft, vielmehr vollzieht sich eines im Anderen: »[D]ie Zornesgebärde *ist* die Realisierung des Zornes.« (ebd. S. 229) Auch Fuchs formuliert eine solche Entsprechung von Erfahrung und Ausdruck:

Aber leibliche Haltungen, Gebärden und Gesten sind nicht etwa die Folgen eines bestimmten psychischen Zustandes, der sich in ihnen äußert, sondern Geste und Erleben bilden eine Einheit; indem ich mich gebärde und verhalte, entfaltet sich mein Erleben. (Fuchs 2006, 110)

Damit erhält die genannte Konzeption des Leibes als Medium unseres affektiven Lebens und affektiven Leidens eine ergänzende Bestimmung, die auch den leiblichen Ausdruck von Gefühlen medial und nicht dichotom denkt. Mit Blick auf die (Integrativen) Gestalttherapie sehe ich hierin eine Grundlegung einer psychotherapeutischen Emotionstheorie, die uns für unser praktisches Arbeiten mit Klient*innen eine konstitutive Orientierung bietet. Blicken wir auf die Ausführungen zur Praxeologie psychotherapeutischer Leibarbeit (Kapitel 2.4) von Joyce und Sills sowie Netzer, so lassen sich deren Instruktionen für die psychotherapeutische Praxis durch jene leibphänomenologischen Überlegungen zum Leib als Medium unseres affektiven Lebens und affektiven Leidens theoretisch fundieren. Sie geben den impliziten Grundüberzeugungen eine explizite theoretische Basis und bestätigen damit zusätzlich deren Gültigkeit.

Als Ergänzung sei noch eine feministische Kritik zu einer derartigen Konzeption von Leiblichkeit eingebracht. Die feministische Philosophin Iris Young, auf die im nächsten Kapitel noch ausführlicher eingegangen werden soll, reflektiert den Ansatz ihrer leib-philosophischen Betrachtung als »instrumentally orientated« (ebd. S. 288). Eine solche instrumentalistische Auffassung von Leiblichkeit beschreibt sie folgendermaßen: »Its body is a purposive actor, with specific objectives it moves out into the world to accomplish.« (Young 2001, S. 288) Paradigmatisch hierfür sind etwa die Aktivitäten von Sport, Arbeit (labor) und Reisen (travel). Dies liegt nahe der hier vorgenommenen Beschreibung der Medialität des Leibes, die wiederholt entlang der Wendung »mit dem Leib und durch den Leib« konzeptualisiert wurde. Aufgrund dieser konzeptuellen Nähe sei auf ihren Einwand zu einem »instrumentalist bias« (ebd.) oder »masculinist bias« (ebd. S. 289), also einer instrumentellen bzw. maskulinistischen Verzerrung, eingegangen. Young formuliert diesen wie folgt:

[W]e can notice the construction as based on a masculine and not gender neutral, model of action. The instrumentalist-purposive model of action privileges plan, intention, and control. These are attributes of

action most typical of masculine-coded comportment and activities. [...] The model of action »Throwing like a girl« takes as paradigmatic, that is, may harbor masculinist bias that values typically masculine activities more than the typically feminine. (ebd. S. 288f.)

Die instrumentalistische Auffassung von Leiblichkeit orientiert sich laut Young demnach bevorzugt an maskulinen Aktivitäten, die sich durch Plan, Absicht und Kontrolle auszeichnen, womit eine Privilegierung männlicher Motilität eingeschmuggelt werde. Auf die Medialität, wie sie hier mit Blick auf den leiblichen Ausdruck unserer Affektivität konzipiert wurde, trifft ein solcher Einwand meines Erachtens aber nicht zu. Der Leib als Medium unseres affektiven Lebens wird mit Waldenfels als responsiv gedacht wird (siehe 3.2.4) – wir antworten auf Widerfahrungen, die uns zuvor kommen. In unseren Gefühlen widerfährt uns etwas, unser leiblich-expressives Antworten ist entsprechend durchsetzt von Widerfahrungen und Unverfügbarkeit, was wiederum in Opposition zu den genannten Charakteristika von Young tritt. Entsprechend möchte ich argumentieren, dass die Medialität, wie sie hier beschrieben wird, deutlich weiter gefasst ist als die Instrumentalität, die Young umreißt; und dass diese nicht jenen instrumentellen und maskulinistischen Bias implizit enthält, den Young ausdrücklich benennt.

3.4.2 Gender-Aspekte des Leibes: Habituell-mediale Geschlechtlichkeit

Auf der erarbeiteten Grundlage der vier leiblichen Grundgestalten sei im Folgenden nun ein weiterer Ausschnitt unserer Erfahrungen fokussiert, nämlich unsere Geschlechtlichkeit. Hierzu seien einige feministische Betrachtungen der amerikanischen und feministischen Philosophin Iris Marion Young nachgezeichnet und für die hier leitende Fragestellung fruchtbar machen. In der Phänomenologie nimmt ihr Text »Throwing like a girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality« eine bedeutende Rolle ein. Hierin reflektiert sie die soziale und auch geschlechtsspezifische Prägung von leiblichen Habitualitäten. Sie geht aus von einer Beobachtung des Philosophen Erwin Strauss, der anhand Mädchen und Knaben Unterschiede in den typischen Bewegungsmustern festhält, die Anlass zu Redewendungen geben wie: »wie ein Mädchen werfen«. Entlang solcher Unterschiede eröffnet sich die Frage, wie solche Unterschiede zu erklären sind. Vorausgreifend wird sich an einer solchen Betrachtung zeigen, dass unsere Leiblichkeit auch in einer his-

torischen Situiertheit durch soziale Einflüsse geformt wird. Im Folgenden sei dergestalt vorgegangen, in einem *ersten* Schritt die Beobachtungen von Young nachzuzeichnen, in einem *zweiten* Schritt ihre phänomenologische Reflexion hierauf wiederzugeben, um schließlich mit einem *dritten* Schritt zu fragen, welche Impulse sich hieraus für die Psychotherapie ergeben.

Beginnen wir mit dem ersten Aspekt, den Beobachtungen von Young. In diesem Sinne sei jene Passage wiedergegeben, die Young als den Ausgangspunkt ihrer Erkundung festhält:

The girl of five does not make any use of lateral space. She does not stretch her arm sideward; she does not twist her trunk; she does not move her legs, which remain side by side. All she does in preparation for throwing is to lift her right arm forward to the horizontal and to bend the forearm backward in a pronate position The ball is released without force, speed, or accurate aim A boy of the same age, when preparing to throw, stretches his right arm sideward and backward; supinates the forearm; twists, turns and bends his trunk; and moves his right foot backward. From this stance, he can support his throwing almost with the full strength of his total motorium The ball leaves the hand with considerable acceleration; it moves toward its goal in a long flat curve [p. 157-158]. (Straus 1966, S. 157f. Zit. nach Young 1980, S. 137)

Das Bewegungsmuster von Mädchen unterscheidet sich demnach von jenem von Knaben. Demnach setzen Mädchen ihren Wurfarm nur isoliert ein, ihre Bewegung verzichtet auf den Einsatz des gesamten Körpers wie etwa eine Drehung des Rumpfes oder eine Unterstützung durch die Beine. Entsprechend ist der geworfene Ball weniger kraftvoll, schnell oder zielgerichtet wie bei Jungen. Diese wiederum zeichnen sich durch einen vollen Körpereinsatz aus, der Beinarbeit und Unterstützung durch eine Rumpfdrehungen miteinbezieht. Was Strauss an der Wurfbewegung von Mädchen aufzeigt, ist für Young ein Zeichen eines allgemeineren femininen Bewegungsmusters:

Not only is there a typical style of throwing like a girl, but there is a more or less typical style of running like a girl, climbing like a girl, swinging like a girl, hitting like a girl. They have in common, first, that the whole body is not put into fluid and directed motion, but rather, in swinging and hitting, for example, the motion is concentrated in one body part; and second, that the woman's motin [sic!] tends not to reach, extend, lean, stretch, and follow through in the direction of her intention. (ebd. S. 143)

Young thematisiert aus ihrer Perspektive also »a general feminine style of body comportment and movement« (ebd. 144), ein allgemeines und über-individuelles weibliches Bewegungsmuster. In ihrer Reflexion auf ihren Essay von 1980 macht sie dabei ihre eigene historische Einbettung ausdrücklich. Ihre Perspektive gründet damit in ihren Erfahrungen »as a girl and woman in mid-twentieth-century white working-class urban America.« (Young 2001, S. 286) Wenn es um die Gesamtheit von Bewegungsformen geht, seien sie bewusst oder prä-reflexiv, so spricht sie von »Motilität« (motility). Ein Grundschema dieser Motilität ist laut Young, dass in verschiedenen Bewegungen nicht der ganze Leib eingesetzt wird, sondern nur einzelne Körperpartien isoliert. Young konkretisiert dies an zahlreichen Beispielen (Young 1998, S. 142): Am Gang und der Weite der Schritte, die nach ihrer Beobachtung bei Frauen weniger weit sind als bei Männern, was ebenso auf die Position der Beine beim Sitzen oder beim aufrechten Stand zutrifft. Beim Schwingen der Arme sind die Bewegungen bei Männern weiter und lockerer als bei Frauen, beim Volleyball tendieren nach Young Männer zu mehr Einsatz beim Spielen, beim Wandern zeichnet sich weibliche Bewegung durch mehr Unsicherheit und Sorge vor Verletzung aus als bei Männern. Young resümiert entsprechend: »All the above factors operate to produce in many women a greater or lesser feeling of incapacity, frustration, and self-consciousness. We have more of a tendency than men to greatly underestimate our bodily capacity.« (ebd. S. 144)

Soweit die Beobachtungen von Young. Wie reflektiert sie diese theoretisch und was erfahren wir hierüber über Geschlechtlichkeit, Leiblichkeit oder eine soziale Prägung unserer leiblichen Gewohnheiten? Zur philosophischen Erkundung solcher geschlechtsspezifischen Eigenheit – und damit kommen wir zum zweiten Schritt – stützt

sich Young auf Impulse des Phänomenologen Merleau-Ponty und der feministischen Philosophin Simone de Beauvoir.¹⁷ Von Merleau-Ponty übernimmt sie die Idee, nach der Subjektivität aus einem leiblichen Zur-Welt-Sein entspringt: »[B]ased on the conviction, derived primarily from Merleau-Ponty, that it is the ordinary purposive orientation of the body as a whole toward things and its environment which initially defines the relation of a subject to its world.« (ebd. S. 140) Demnach sind Subjekt und Umwelt nicht als isolierte Gebilde anzusehen, sondern vielmehr chiasmatisch miteinander verflochten. Leibliches Verhalten ist dementsprechend aufzufassen als eine Synthese von Subjekt und Umwelt, was auch Grundtheoremen der (Integrativen) Gestalttherapie mit ihren Bezügen zur Feldtheorie entspricht. Nehmen wir zur Veranschaulichung unterschiedliche Utensilien in einer Küche oder die verschiedenen psychotherapeutischen Hilfsmittel in einer Praxis (Figuren, Schnüre, Kuscheltiere, Papier, Stifte, Plastilin, etc.). Was wir hiermit anfangen, beim Kochen, Backen oder im psychotherapeutischen Alltag, gründet einerseits in unseren Absichten, andererseits in den Angeboten unserer Welt, in der wir – mit Heidegger (2001) gesprochen – als In-der-Welt-Sein sind. Unsere leiblichen Möglichkeiten entdecken wir in einer Welt. Hierin findet sich eine wechselseitige Verflechtung von Subjekt und Umwelt, im leiblichen Verhalten zur Welt liegt entsprechend auch eine Haltung zur Welt. Zentral ist hierin weniger der *faktische* Leib mit seiner Körperlichkeit, sondern der *leiblich-mediale Weltbezug*, mit und durch den Leib auf Welt bezogen zu sein. Denn hierin findet Young einen geschlechtsspezifischen Unterschied einer Annäherung an die Welt: »[T]hat the important thing to investigate is not the strictly physical phenomena, but rather the manner in which each sex projects her or his Being-in-the-world through movement« (ebd. S. 138).

Youngs Verhältnis zu Merleau-Ponty ist hierin ambivalent: Einerseits knüpft sie an seine Phänomenologie der Leiblichkeit an, die von geschlechtsspezifischen Unterschieden absieht, um eine übergreifende universale Humanität auszuarbeiten: »[T]hat phenomenology uncovers and describes basic structures of universal human experience. [...] as the proper account of subjectivity at a level that abstracts from

¹⁷ Die Darstellung ihrer Argumentation folgt nicht nur dem ursprünglichen Text von Young (1980), sondern auch ihrer nachträglichen eigenen Reflexion und Stellungnahme (Young 2001), die sie 20 Jahre nach der ersten Veröffentlichung ihres Essays vornimmt. Hieraus ergeben sich entsprechende Akzentuierungen der Darstellung.

gender.« (Young 2001, S. 286f.) Andererseits stellt sie in ihrer nachträglichen Reflexion in Frage, ob dies tatsächlich möglich ist. Denn aus einer feministischen Perspektive stellt sich die Frage, ob das, was als universal menschlich beschrieben wird, nicht implizit gerade maskuline Weisen leiblichen Zur-Welt-Seins bevorzugt (ebd. S. 288) und ob Frauen aus einer dergestalt konzipierten Humanität teilweise ausgeschlossen bleiben (ebd. S. 286). Ihr Verhältnis zu Merleau-Ponty bleibt aber weitgehend affirmativ, ihre vorgetragene Kritik bleibt schwach formuliert.

Von de Beauvoir greift sie die Idee auf, die leibliche Existenz von Frauen nicht essentialistisch zu denken, so als gäbe es ein a-historisches und a-kulturelles ewiges Wesen von Weiblichkeit. Anstelle versteht sie diese als historisch, was Weiblichkeit oder Frau-Sein als eingebettet in eine kontingente historische, kulturelle, soziale und ökonomische Situation betrachtet. An dieser Stelle sei auch auf die eigene Situiertheit der Autorin erinnert, die sie auch selbst reflektiert (Young 2001, S. 286): Nämlich ihre soziale Herkunft aus einer städtischen weißen Arbeiterschicht in den USA in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Weiblichkeit oder Frau-Sein sind entsprechend nicht unveränderlich festgeschrieben, sondern rückgebunden in historische Gesellschaften, in »flüssige« und veränderliche Formen und Strukturierungen. Aus einer solchen Perspektive wird sie, wie noch im Weiteren zu zeigen ist, »Modalitäten der leiblichen Existenz von Frauen« ausdrücklich sichtbar machen: »The account developed here claims only to describe the modalities of feminine bodily existence for women situated in contemporary advanced industrial, urban, and commercial society.« (ebd. S. 139f.) Solche Modalitäten strukturieren die typische Weise, in einer konkreten Situiertheit Frau zu sein: »It is, rather, a set of structures and conditions which delimit the typical situation of being a woman in a particular society, as well as the typical way in which this situation is lived by the women themselves.« (ebd. S. 140) Nun stellt sich zweifelsohne die Frage, ob sie hiermit beansprucht, dass jene Modalitäten auf *alle* Frauen in einer bestimmten historischen Situiertheit, noch dazu für alle *im selben Ausmaß*, zutreffen. Youngs Anspruch hierzu lautet folgendermaßen: »The modalities of feminine bodily comportment, motility, and spatiality which I have described here are, I claim, common to the existence of women in contemporary society to one degree or another.« (ebd. S. 152) Sie erwidert, dass die Modalitäten nicht für alle Frauen und für alle im selben Ausmaß zutreffen (ebd. S. 144), die Wendung

»to one degree or another« sei dergestalt verstanden, dass es sich hierbei um übergreifende Gemeinsamkeiten handelt, die aber bei einzelnen Frauen in unterschiedlicher Weise variieren können. Ebenso hebt sie hervor, dass es Frauen gelingen kann, solche leiblichen Habitualitäten zu überschreiten und ihnen zu entgegen »through accident or good fortune, or more often, as that which she had to overcome.« (ebd. S. 152) Selbst dort, wo sich Frauen habituell anders bewegen, bleiben sie auf einen gesellschaftlich üblichen Habitus weiblichen leiblichen Verhaltens in einer negativen Weise bezogen, als einen gegen den sie sich abgrenzen.

Mit einem solchen gewählten leibphänomenologischen und feministischen Betrachtungsstandpunkt grenzt sich Young auch gegen physiologische oder essentialistische Zugänge ab (ebd. S. 138f.). Der Anspruch Youngs lautet damit, dass sich die genannten geschlechtsspezifischen Unterschiede in den Bewegungsschemen nicht hinreichend auf die Physionomie oder die Anatomie der Geschlechter zurückführen lassen. Ebenso wenig erweist sich das Erklärungsschema einer a-historischen »feminine ›essence«« (ebd. S. 152) als angemessen. Gleichermaßen grenzt sich Young aber auch gegen eine nominalistische Annäherung ab, die von geschlechtsspezifischen Unterschieden überhaupt absieht, um eine abstrakte Konzeption der Verfasstheit von uns Menschen zu entwerfen (ebd. 138).

Von einer solchen Warte beschreibt Young nun zwei übergreifende Grunderfahrungen: Einerseits, dass es für weibliche Habitualität charakteristisch ist, bei Bewegungen nicht den ganzen Körper einzubeziehen – »by a failure to make full use of the body's spatial lateral potentialities« (ebd. S. 142); andererseits die Gleichzeitigkeit einer objekthaften und einer subjekthaften Erfahrung des weiblichen Körpers, einmal als Körper-Haben, einmal als Leib-Sein: »the woman's experience of her body as a thing at the same time that she experiences it as a capacity.« (ebd. S. 145) Bei näherer Betrachtung lässt sich zeigen, dass beide Grunderfahrungen bei Young miteinander verflochten sind. Systematisch ist die Widersprüchlichkeit eines subjekthaften wie objekthaften Leibes von Frauen das vorrangige Problem¹⁸, die limitierten Kapazitäten femininer leiblicher Motilität sind eine Folge davon. So weist Young »three modalities of feminine motility« (ebd.), bzw. um genauer zu sein, »contradictory

¹⁸ Young schreibt hierzu (2001, 290): »The essay's theoretical and rhetorical power, moreover, owes much to its manner of constructing the modalities of women's body comportment and spatiality as contradictory.«

modalities« (ebd.), also drei widersprüchliche Modalitäten eines weiblichen leiblichen Habitus auf: *erstens* »ambigue Transzendenz«, *zweitens* »inhibitierte Intentionalität« sowie *drittens* eine »diskontinuierliche Einheit mit der Umgebung«.

Bei der ersten Modalität beschreibt Young mit dem Begriffspaar der Immanenz und der Transzendenz einerseits eine *objekthafte* leibliche Selbsterfahrung sowie andererseits eine *subjekthafte* leibliche Selbsterfahrung. Eine Frau kann sich in ihren leiblichen Bewegungen als *Subjekt* derselben erfahren, etwa beim Wandern in entschlossenen Schritten auf einem unsicheren Gelände, oder als *Objekt* der Bewegung. Nämlich dann, wenn sie ständig um ihren Körper bangt, dieser könne verletzt werden, wobei sie sich zögerlich auf dem unsicheren Gelände bewegt (ebd. S. 148). Young knüpft hierin an eine Dichotomie von de Beauvoir an, nämlich die Kontrastierung von »Immanenz« und »Transzendenz« (Young 2001, S. 287). Die Transzendenz formuliert das Subjekt-Sein mit eigenen Absichten und Projekten, die Immanenz bezeichnet ein Objekt-Sein, üblicherweise »an objectified projection of masculine dreams and fears.« (ebd.)

Wenn Young nun von einer »ambiguen Transzendenz« schreibt, so meint sie damit, dass sich die weibliche Beweglichkeit auszeichnet durch eine – hinderliche – Gleichzeitigkeit einer objekthaften und subjekthaften Bewegung. Hierin manifestiere sich ein Erziehungsstil (ebd. S. 152): Mädchen sollten Acht geben, sich nicht zu verletzen, sich nicht schmutzig zu machen, ihre Kleidung nicht zu zerreißen, dass ihre Aktivitäten gefährlich sind und dass der eigene Leib anfällig für (physische) Verletzungen ist. Eine solche Erziehung schreibt sich nach Young in die weibliche Motilität ein, den eigenen Leib als Gegenstand zu erfahren, der das eigene Handlungsvermögen als eines leiblichen Subjektes untergräbt.

Damit einher geht die zweite Modalität, die als eine Selbstbeschränkung der eigenen leiblichen Fähigkeiten angesehen werden kann. Nach Young zeichnet sich die weibliche Motilität dadurch aus, dass die vollständigen leiblichen Kapazitäten, Stärke und Fähigkeiten nicht zur Gänze ausgenutzt werden, infolge der zuvor umrissenen Selbstvergegenständlichung des eigenen Leibes: »[T]he feminine body underuses its real capacity, both as the potentiality of its physical size and strength and as the real skills and coordination which are available to it.« (ebd. S. 146) Hieraus ergibt sich

eine weibliche Zögerlichkeit («feminine hesitancy» (ebd. S. 147)), die den eigenen leiblichen Kapazitäten zugleich eine eigene *Selbst*-Limitierung einschreibt:

By repressing or withholding its own motile energy, feminine bodily existence frequently projects an ›I can‹ and an ›I cannot‹ with respect to the very same end. When the woman enters a task with inhibited intentionality, she projects the possibilities of that task – thus projects an ›I can‹ – but projects them merely as the possibilities of ›someone‹, and not truly her possibilities – and thus projects an ›I cannot‹. (ebd. S. 147)

Die Selbst-Vergegenständlichung sowie die Selbst-Limitierung weiblicher Motilität haben das dritte Motiv zur Folge, nämlich die Unterbrechung einer Einheit von Leib und Umgebung. Wie eingangs erwähnt, bilden Leib und Umgebung eine chiasmatische Verschränkung, die Kapazitäten des Leibes entdecken Möglichkeiten der Umgebung. Hierdurch bildet der Leib eine Synthese von projizierten Anliegen und den verfügbaren Möglichkeiten der lebensweltlichen Umgebung. Die Ambivalenzen und Selbsteinschränkungen weiblicher Motilität haben zur Folge, dass eine solche Synthese oder Einheit von Leib und Umwelt unterbrochen wird: »The character of the inhibited intentionality whereby feminine motion severs the connection between aim and enactment, between possibility in the world and capacity in the body, itself produces this discontinuous unity.« (ebd.) »Undirectedness and wasted motion« (ebd.), also verschwendete und nicht zielgerichtete Bewegungen sind die Folge hieraus.

Diese drei Modalitäten einer weiblichen Motilität schlagen sich auch in einer weiblichen Raumerfahrung nieder: »Feminine existence lives space as enclosed or confining« (ebd. S. 149). Nach Young ist der gelebte leibliche Raum von Frauen eingengt, der physische Raum, der ihnen zur Verfügung steht, ist prinzipiell weiter als jener, der ihnen genutzt wird. Ängstlichkeit, Immobilität und Unsicherheit kennzeichnen demnach weibliche Bewegungen (ebd. S. 150). Die Selbst-Beschränkung der leiblichen Kapazitäten lässt einerseits die leiblichen Möglichkeiten erahnen, verschiebt diese aber auf andere Individuen: »›[S]omeone‹ could move within it, but not I.« (ebd.). Mit Blick auf die Erfahrung von Raum impliziert die Selbst-Vergegenständlichung auch, den Leib nicht nur als Ursprung und Verankerung einer Perspektive zu erfahren, von der aus überhaupt erst räumliche Relationen erzeugt

werden – so fungiert der Leib hierin als die Null-Koordinate des »Hier und Jetzt«; sondern auch als Gegenstand in der Welt, als ein räumlicher Gegenstand (ebd.).

Young resümiert, dass diese weibliche Motilität und leibliche Raumerfahrung charakteristisch für Frauen der gegenwärtigen Gesellschaften – zur Erinnerung, der Artikel erschien 1980 – ist »to one degree or another« (ebd. S. 152). Die Wurzeln einer dergestalt strukturierten leiblichen Habitualität von Frauen sieht sie in mehreren sozialen Aspekten. Ganz allgemein formuliert sie: »[T]hey have their source in the particular *situation* of women as conditioned by their sexist oppression in contemporary society.« (ebd.) Im Konkreten macht sie Erziehung, Sozialisation sowie einen gesellschaftlichen Habitus dafür verantwortlich: Mädchen, sowohl als Kind, als auch als Jugendliche, werden weniger als Knaben dazu angeregt, ihre körperlichen Fähigkeiten in Interaktionen zu entwickeln, sei es im Spielen, in der Erkundung der Umgebung oder bei sportlichen Betätigungen (ebd. S. 153f.). Wie ein Mädchen zu werfen, zu laufen, zu gehen, ganz allgemein sich »wie ein Mädchen« zu bewegen, gründet nach Young in einem Lernprozess: »The girl learns actively to hamper her movements.« (ebd. S. 153), wobei sie ergänzt, dass sich solche Unterschiede mit zunehmendem Alter festigen und festschreiben würden. Als weitere Quelle einer solchen Prägung weiblicher Motilität benennt sie einen kollektiven gesellschaftlichen Habitus bzw. eine allgemeine Wahrnehmungsgewohnheit, nämlich weibliche Körper zu objektivieren und als Objekt anzusehen:

An essential part of the situation of being a woman is that of living the ever present possibility that one will be gazed upon as a mere body, as shape and flesh that presents itself as the potential object of another subject's intentions and manipulations, rather than as a living manifestation of action and intention. (ebd. S. 154)

Welche Impulse lassen sich aus dieser Darstellung der Thesen von Young für die Fragestellung dieses Vorhabens gewinnen? Zunächst lässt sich an der Thematik zeigen, wie sich die beschriebenen leiblichen Grundgestalten fruchtbar auf einen fokussierten Kontext anwenden lassen. Ebenso, wie diese Subjektivität konstituieren. Mit Blick auf die Ausführungen von Young sei außerdem argumentiert, dass diese den Blick für ein Dreifaches schärfen: 1) Für Bewegungsmuster bzw. leibliche Habitualitäten im Alltag, die häufig unbemerkt bleiben, weil sie so selbstverständlich für

uns sind, 2) für die geschlechtsspezifischen Unterschiede, die hierin manifest werden, sowie 3) die gesellschaftlichen Prägungen, die sich hierin ausmachen lassen. Bei Young, als feministischer Autorin, steht mit den genannten Beispielen und Veranschaulichungen die weibliche Motilität im Vordergrund. Dies ließe sich ergänzen durch weitere Beschreibungen geschlechtsspezifischer leiblicher Habitualitäten, die sowohl die weibliche, als auch eine männliche Motilität betreffen. Im Lichte aktueller Gender-Debatten ließe sich auch die Frage fortführen, ob denn eine philosophische bzw. psychotherapeutische Reflexion angemessen ist, die eine geschlechtliche Binarität nicht in Frage stellt. Da dies aber den Rahmen sprengen würde, möchte ich es bei einer Andeutung belassen.

An die Ausführungen von Young anschließend seien einige qualitative Beobachtungen zu geschlechtsspezifischen Unterschieden festgehalten. Solche Unterschiede finden sich etwa beim Tanzen: Insbesondere in der Jugend und im jungen Erwachsenenalter zeigen heterosexuelle Männer gegenüber Frauen deutliche Hemmungen beim Tanzen vor Publikum, etwa in der Disco oder bei einem Ball. Laszives Tanzen setzt heterosexuelle Männer eher Beschämungen oder abwertenden Blicken aus als Frauen. Der österreichische Film »Harri Pinter, Drecksau« (2017) thematisiert einen Mann, der sich für ein rabiates Eishockey-Spielen in einer Eishockey-Mannschaft entscheidet, obwohl er eigentlich Eiskunstläufer sein möchte, darin aber von seinem sozialen Umfeld für die Art der Bewegung verspottet wird. Das Zeigen einer nackten männlichen Brust in der Öffentlichkeit, etwa im Sommer auf der Einkaufsstraße, im Park oder beim Sport, erfährt eine andere gesellschaftliche Wertung als eine nackte weibliche Brust. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen zur Pornografie fördern vermehrt zutage, dass in der expliziten Darstellung von Sexualakten in der Mainstream-Pornografie bevorzugt die Bedürfnisse und Gestaltungswünsche der männlichen Sexualpartner gezeigt werden. In den letzten Jahren wurde das pejorative »Man-Spreading« öffentlich thematisiert, also das weite Spreizen beider Beine von Männern, wenn sie im öffentlichen Raum Platz nehmen, das mehr Raum einnimmt als erforderlich und damit implizit einen Anspruch auf Raum leiblich entfaltet.

Mit diesen Beispielen seien die Beobachtungen von Young ergänzt, um die These weiter zu verdeutlichen und zu veranschaulichen, wie unsere leiblichen Bewegungsgewohnheiten geschlechtsspezifische Unterschiede inkarnieren. Hieran zeigt sich

auch die Sozialität unseres leiblichen Habitus. Als leibliche Wesen sind die Möglichkeiten und Grenzen unserer Motilität sozial vermittelt und mit Anderen geteilt. Hierin wird auf ein Neues offenbar, wie sehr unser Leib ein sozialer Leib ist. Wohl ist es möglich, aus geschlechtsspezifischen Einengungen auszubrechen und sich anders zu bewegen. Als soziale Wesen sind wir darin aber auf Anerkennung Anderer angewiesen, sodass sich die Frage stellt, wie unsere Umgebung darauf reagiert, wenn wir geschlechtsspezifische Habitualitäten verändern: wenn ein Mann sich etwa lasziv bewegt oder Frauen etwa ihre Körper nicht zierlich in ihrem Weltbezug zum Einsatz bringen, sondern mit allen Kapazitäten und ohne die Selbstbeschränkungen, die Young aufweist.

3.4.3 Umriss weiterer Themenfelder

Wie erwähnt, begrenzen die formalen Vorgaben dieser Qualifizierungsarbeit den Rahmen dieser Untersuchung. Angesichts dessen seien einige Ideen festgehalten, die sich für eine weitere Grundlegung einer psychotherapeutischen Theoriebildung als fruchtbar erweisen. Dergestalt gilt es, drei weitere Themenfelder zu umreißen: *Erstens* die Ethnizität des Leibes, *zweitens* das Verhältnis von Gehirn-Körper-Leib-Umwelt sowie *drittens* leibliche Sinnimplikate.

Mit dem *ersten* Themenfeld werden soziale und kollektive Prä-Formierungen unserer Leiblichkeit aufgegriffen, die entlang unserer Hautfarbe geschieht. Arbeiten von Fanon (1980), Ahmed (2007) oder Oberstadt (2021) zeigen die sozialen Einflüsse auf unsere leiblich-medialen Habitualitäten und auch die Nutzung von sozialen Räumen, in denen weiße oder schwarze Hautfarbe einen zentralen Unterschied machen. Hiermit würde unter anderen Vorzeichen eine Frage neu und anders gestellt werden, die sich bereits bei Young mit Bezug auf eine geschlechtsspezifische Motilität stellt: Gibt es ein implizites Ideal von Humanität, das exklusiv nur auf bestimmte Bevölkerungsgruppen gemünzt ist und darin Andere ausschließt?

Das *zweite* Themenfeld widmet sich dem Verhältnis von Gehirn-Körper-Leib-Umwelt. Eine solche Erkundung würde dann mit einer Akzentuierung auf ein spezifisches Organ, nämlich unser Gehirn die Faktizität unseres Leibes weiter konkretisieren. Arbeiten von Fuchs (2017c), Gallagher und Zahavi (2012), Gallagher (2019) bieten ein Modell für das Verhältnis von subliminalen Prozessen im Gehirn und supra-liminaler Erfahrung. Diese würde gerade für die psychotherapeutische Theoriebil-

dung eine wissenschaftstheoretische Aufklärung bereithalten, die einer unsinnigen Vermengung von zwei inkompatiblen Beschreibungssprachen vorbeugt. Warum erweist sich etwa eine Formulierung wie: »Spürst du deine Spiegelneuronen?« als unsinnig? Weil neuronale Prozesse und lebensweltliche Erfahrung einmal jenseits, einmal diesseits der Bewusstseinschwelle liegen. Da sich neurowissenschaftliche Beschreibungen in der Psychotherapie unserer Gegenwart als en vogue erweisen, würde eine solche leibtheoretische Erkundung Klarheit darüber schaffen, wie beide Facetten unseres Leibes zueinander stehen.

Ein *drittes* Themenfeld zu leiblicher Sinnbildung würde aufzeigen, in welcher Weise unser Leib in Prozesse der Sinnbildung verstrickt ist – und zwar in einer partiell autonomen und der Möglichkeit nach widerständigen Weise. Mit Überlegungen von Fuchs (2011) zu »leiblichen Sinnimplikaten« ließe sich nicht nur an konzeptuelle Überlegungen von Gendlin (2018) zum *Focusing* anschließen, die in der personzentrierten Psychotherapie verbreitet sind. Sie bieten ebenso eine Erhellung unseres prä-reflexiven leiblichen Selbstverhältnisses und machen verständlich, wie wir im Rahmen einer Inkongruenz dieses Selbstverhältnisses imstande sind, *wider bessere Einsicht zu fühlen* (Schmidsberger, in Druck).

4 Synopsis: Die fruchtbaren Potenziale der Phänomenologie für die (Integrative) Gestalttherapie

Im Anschluss an diese Darstellung beider Diskurse gilt es in diesem letzten, abschließenden Kapitel das Verhältnis beider entlang der Leitfragen der Untersuchung zu reflektieren. Dieser letzte Abschnittes hat damit mehrere Aufgaben: Erstens gilt es ihm, aufzuzeigen, in welchem Ausmaß die Gestalttherapie in phänomenologischen Leibtheorien verankert sind. Zweitens soll gezeigt werden, wo sich Möglichkeiten zur Anreicherung der psychotherapeutischen Theoriebildung bieten. Drittens sei festgehalten, welche Impulse hieraus für die konkrete Praxis folgen. Zur Erinnerung seien die Leitfragen neuerlich festgehalten, jede sei in einem eigenen Abschnitt beantwortet. Die Leitfragen lauteten:

1. Entspricht das psychotherapeutische Verständnis des Leibes dem aktuellen Erkenntnisstand philosophischer Leibtheorien?
2. An welchen Stellen bietet ein phänomenologisches Leibverständnis eine reichhaltigere Beschreibung als das psychotherapeutische? Finden sich Impulse zur Erweiterung und Ergänzung der gestalttherapeutischen Konzeption durch phänomenologische Forschung?
3. Welche Impulse ergeben sich hieraus für die psychotherapeutische Praxis?

4.1 Verhältnis von philosophischer und psychotherapeutischer Theoriebildung

Wie zu Beginn angeführt (Kapitel 1.4), handelt es sich nach der Ordnung der »Richtlinien für theoretische, wissenschaftliche Qualifizierungsarbeiten« der Donau Universität Krems (in der Fassung vom 14.06.2022) um eine vergleichende Theoriearbeit. Wie bereits zu Beginn argumentiert, hat eine solche Klassifikationen eine limitierte Gültigkeit. Einerseits werden verschiedene Theoriebildungen miteinander verglichen, andererseits sind diese allerdings auf anderen epistemologischen Ebenen verortet. So wurde Philosophie als Fundamentalwissenschaft und Meta-Theorie eingeführt und die psychotherapeutische Theoriebildung gleich der Theoriebildung einer Einzelwissenschaft als disziplinäre Theoriebildung klassifiziert (ausführlich in Schmidsberger 2010, Kapitel 1). Auch das Stufenmodell von Petzold (1993a) sollte zeigen, dass sich Philosophie (Ebene I) und psychotherapeutische Theoriebildung

(Ebene II und III) auf verschiedenen Ebenen bewegen. Wohl lässt sich argumentieren, dass auf einer inhaltlichen Ebene ein reziprokes Verhältnis besteht, wie ich es auch in meiner Dissertation (Schmidsberger, 2021) als konzeptuellen Ansatz ausformuliert habe. Da Erkenntnistheorie ein Fachgebiet der Philosophie ist, weist diese allerdings einen Kompetenzbereich auf, der psychotherapeutischer Theoriebildung nicht zu eigen ist. Möchte letztere über die Struktur von Wahrnehmung sprechen oder die Reichweite und Limitierungen der Gültigkeit eigener Erkenntnisansprüche prüfen und abwägen, ist sie auf die Kompetenz der Philosophie angewiesen. Dergestalt sei argumentiert, dass sich in epistemologischer Hinsicht ein asymmetrisches Verhältnis von Philosophie und psychotherapeutischer Theoriebildung findet. Dort, wo es um Verankerungen von disziplinärer Theoriebildung oder um die Prüfung epistemologischer Ansprüche geht, genießt die Philosophie als Fundamentalwissenschaft einen Vorrang. Dergestalt ist ein Vergleich beider Diskurse kein symmetrischer Vergleich.

Vor diesem Hintergrund sei nun die erste Leitfrage beantwortet: Was das Verhältnis von (Integrativer) Gestalttherapie und Phänomenologie anbelangt, zeigt sich hieran, dass es ein weites Spektrum gibt. Die Ansätze von Staemmler und Netzer (Kapitel 2.3) zeigen in unterschiedlichen Komplexitätsgraden, wie fundamental die (Integrative) Gestalttherapie in der Phänomenologie verankert ist. Staemmler entwickelt seine Theorie des dialogischen Selbst und der Empathie mit einer umfassenden und differenzierten Kenntnis zeitgenössischer Beiträge einer Phänomenologie des Leibes. Indem er seine praxeologischen Überlegungen zur Interventionsform des Leeren Stuhls aus seiner dialogischen Selbsttheorie ableitet, die er wiederum in zeitgenössischer Phänomenologie verankert, reicht die phänomenologische Theoriebildung in die konkrete psychotherapeutische Arbeit. Dasselbe gilt auch für Netzers praxeologische Ausführungen zur psychotherapeutischen Leibarbeit (Kapitel 2.4).

Diese meta-theoretische Verankerung der (Integrativen) Gestalttherapie in der Phänomenologie gilt aber nicht für alle behandelten Autor*innen im selben Ausmaß: Das Lehrbuch von Votsmeier-Röhr und Wulf (2017, 20-23) verweist zwar auf Bezüge der Grundkonzepte der Gestalttherapie zu einer phänomenologischen Philosophie, eine phänomenologisch begründete Leibarbeit ist aber nicht Teil davon. Auch in den Anfängen bei Perls (et al., 2007, 2015), in der Praxeologie von Joyce und

Sills (2015) sowie den konzeptuellen Überlegungen von Fuhr und Gremmler-Fuhr (2002) kommen Beiträge der Phänomenologie bzw. einer Phänomenologie des Leibes nicht vor. Fuhr und Gremmler-Fuhr unternehmen sogar eine alternierende Fundierung der Gestalttherapie, nämlich im Konstruktivismus Foersters (Kapitel 3.2.3). Hieraus ergäbe sich eine separate Frage, welche Möglichkeiten und Limitierungen in einer konstruktivistischen oder in einer phänomenologischen Unterlegung der Gestalttherapie liegen. Dies sei aber einer gesonderten epistemologischen Untersuchung vorbehalten.

Geht es um das Verhältnis von (Integrativer) Gestalttherapie und Phänomenologie, so lässt sich ein Spektrum ausweisen, das von »struktureller Koppelung« (Staemmler, Netzer), über relevante Bezüge (Votsmeier-Röhr und Wulf) bis hin zu bezugsloser Koexistenz reicht (Perls, Joyce und Sills, Fuhr und Gremmler-Fuhr). Bei Staemmler und Netzer, die ihre psychotherapeutische Theoriebildung zur Leibarbeit in der Phänomenologie verankern, zeigt sich, dass ihre Ansätze der allgemeinen Stoßrichtung zeitgenössischer Phänomenologie entspricht und sich dementsprechend eine Synchronie festhalten lässt. Dies zeigte sich etwa anhand der Darstellung von Motiven der Sozialität (Kapitel 3.3.2), Habitualität (Kapitel 3.3.3) und einer leibphänomenologisch fundierten Emotionstheorie (Kapitel 3.4.1). Im Vergleich der jeweiligen Literatur bzw. der dargestellten Ansätze – um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, sei neuerlich auf die jeweiligen Abschnitte in dieser Arbeit verweisen – zeigt sich, dass die phänomenologischen Beiträge zur Leibtheorie und die Begriffsbildung sehr viel umfassender und komplexer angelegt sind, als es sich aufseiten psychotherapeutischer Theorien findet. Das heißt die philosophischen Beiträge bieten eine größere Differenziertheit und auch ausführlichere Beschreibung von Strukturen der Leiblichkeit, die in der psychotherapeutischen Theoriebildung lediglich in nuce aufgegriffen werden.

4.2 Impulse für Anreicherungen psychotherapeutischer Theoriebildung

Im Folgenden seien einige Impulse aus den Beiträgen der Phänomenologie benannt, die imstande sind die psychotherapeutische Theorienbildung anzureichern. Diese betreffen sowohl die allgemeinen Grundkonzepte als auch im Speziellen die Leibarbeit. Meine These lautet, dass sich mehrere Stoßrichtungen solcher Anreicherungen ausweisen lassen: Erstens durch eine Begründung gestalttherapeutischer

Theorien und Konzepte; zweitens durch eine Reformulierung klassischer Motive der (Integrativen) Gestalttherapie im Lichte zeitgenössischer Theorien, die es auch erlaubt, an aktuelle Diskurse anzuschließen; drittens in der Ausdifferenzierung des theoriebildenden Blickes, indem etwa feministische Beiträge zu geschlechtsspezifischen Unterschieden aufgenommen werden, um diese sozialen Dimensionen ebenso *expressis verbis* mit zu bedenken. Die folgenden Bemerkungen verweisen auf die jeweiligen Abschnitte, in denen die Positionen ausführlich dargelegt wurden und in denen das Verhältnis von psychotherapeutischen und philosophischen Konzepten bereits argumentativ erhellt wurde. Um Argumente und Darstellungen nicht unnötigerweise zu wiederholen, sei auf die jeweiligen Kapitel verwiesen, in denen Thesen und Konzepte in ihrer Einbettung dargelegt wurden. Die folgenden Ausführungen haben mehrere Limitierungen. Sie haben heuristischen Wert und lassen sich als Leitfaden für weitere Ausformulierungen begreifen, die an dieser Stelle aufgrund des Rahmens nicht vorgenommen werden können. Sie zeigen also eine Richtung an, was sich mit den philosophischen Überlegungen anfangen lässt, ohne diesen Weg aber selbst zu gehen.

Die eigenständigen epistemologischen Überlegungen aus Kapitel 3.2.3 und die dergestalt umrissenen vier leiblichen Grundgestalten aus Kapitel 3.3, Medialität, Faktizität, Sozialität und Habitualität, haben ein systematisches Fundament entwickelt. Dieses erlaubt es einerseits, auf bestehende konzeptuelle Beiträge der (Integrativen) Gestalttherapie Bezug zu nehmen, andererseits aber auch weitere Themenfelder (siehe unterhalb) ergänzend und vertiefend zu erkunden. Die Anregungen und Impulse betreffen zahlreiche Themenfelder psychotherapeutischer Theoriebildung: Die leibliche Grundgestalt der Medialität (Kapitel 3.3.1) bereitet den Boden für eine leibtheoretische Fundierung einer Emotionstheorie (3.4.1), wonach Emotionen die Verfassung eines leiblichen Gerichtet-Seins haben. Dies tritt in Opposition zu rein physiologischen oder rein kognitivistischen Emotionstheorien, die Emotionen mal auf die körperliche, mal auf Urteile und Propositionen reduzieren (Döring 2009). Hiermit sei auch an die Darstellung der Praxeologie von Joyce und Sills (2015) und Netzer (2018) erinnert (Kapitel 2.4). Die Leibphänomenologische Konzeption des Leibes als Medium unseres affektiven Involviert-Seins und Medium unseres affektiven Leidens leistet eine emotionstheoretische Fundierung ihrer Praxeologie, ohne die Stoßrich-

tungen der Interventionen einer Leibarbeit einzuschränken oder zu verzerren. »Fundierung« bedeutet darin: Bei Joyce und Sills, die eine Praxeologie mit einem »Minimum an Theorie« (Joyce und Silly, 2015, S. 8) bieten, bringen die phänomenologischen Konzepte zusätzliche Plausibilität, warum sich ihre Interventionen für ein psychotherapeutisches Arbeiten eignen, indem sie die Rolle unseres Leibes für Gefühle verständlich machen. Da Netzer bereits rudimentäre Bezüge zur Phänomenologie mitbringt, verschaffen die phänomenologischen Beiträge auch ihrer Praxeologie eine zusätzliche Plausibilität durch Ausdifferenzierungen ihrer konzeptuellen Voraussetzungen.

Die leiblichen Grundgestalten der Sozialität und der Habitualität (Kapitel 3.3.2 und 3.3.3) formulieren Grundlagen für eine Persönlichkeitstheorie und erlauben ebenso, genderspezifische (Kapitel 3.4.2) Aspekte eines gesellschaftlichen Miteinander konzeptuell in den Blick zu bekommen. Wie zuvor bereits erwähnt, findet sich hierin als Limitierung, dass jene Ideen lediglich heuristischen Wert haben und lediglich Grundzüge für eine leiblich fundierte Persönlichkeitstheorie aufweisen. Ihr Beitrag liegt darin, zu zeigen, Persönlichkeit nicht von einem Fokus auf Narrativen oder Kognitionen zu verstehen, sondern von leiblichen Habitualitäten her. Wer ich bin, findet sich darin nicht ausschließlich in meinen bewussten und reflexiven Erzählungen von mir und meiner Lebensgeschichte, sondern auch in unzähligen leiblichen Gewohnheiten wie dem Gang, der Tonalität der Stimme, leiblichen Haltungen in sozialen Situationen, aber auch meinen Gesten. Der Wert der philosophischen Beiträge liegt damit in Impulsen für die konzeptuelle Ordnung von Phänomenen, sie stiften damit einen Rahmen für empirische Forschung. Hierin finden sich auch Reichweite und Limitierungen der Beiträge: Während die philosophischen Impulse sprachliche Ordnungen bieten, bleiben sie auf empirische Erhebungen angewiesen, die ihrerseits zur Interpretation wieder konzeptueller Ordnungen benötigen. Philosophische und empirische Forschung bleiben damit reziprok aufeinander angewiesen.

Bei Staemmler und Netzer lassen sich zwar Beiträge ausfindig machen, welche die genannten Themen (Affektivität, Persönlichkeitstheorie) adressieren, allerdings – so meine These – erlauben die phänomenologischen Konzepte eine tiefere und differenzierte Ausformulierung dieser psychotherapeutischen Themenfelder. In diesem Sinne lässt sich auch eine Ausführung von Netzer auslegen, wenn sie schreibt: »Ein

einheitliches Menschenbild ist in gestalttherapeutischen Publikationen zwar unumstritten, es gibt jedoch wenig Literatur zur Ausdifferenzierung dessen, was die konsequente Integration der Leiblichkeit in der Praxis bedeutet.« (Netzer, 2017, S. 82) Gerade die feministischen Beiträge von Young (1980, 1988) und Dolezal (2021) stoßen dazu an, Embodiment-Theorien mit einem Gender-Fokus zu betrachten und in die Theoriebildung miteinzubeziehen, wie sich Geschlechtlichkeit in leiblichen Habitualitäten niederschlägt. Dergestalt lässt sich auch zeigen, wie eine patriarchale Ungleichheit zwischen den Geschlechtern Eingang findet in leibliche Habitualitäten.

Wie erwähnt, begrenzen die formalen Vorgaben dieser Qualifizierungsarbeit den Rahmen dieser Untersuchung. Angesichts dessen seien einige Ideen festgehalten, die sich für eine weitere Grundlegung einer psychotherapeutischen Theoriebildung als fruchtbar erweisen. Aufgrund des beschränkten Rahmens seien diese lediglich als Möglichkeiten des Weiterdenkens festgehalten und ergänzenden weitere Erkundungen vorbehalten. Dergestalt gilt es, drei weitere Themenfelder zu umreißen: Erstens die Ethnizität des Leibes, zweitens das Verhältnis von Gehirn-Körper-Leib-Umwelt sowie drittens leibliche Sinnimplikate.

Mit dem ersten Themenfeld werden soziale und kollektive Prä-Formierungen unserer Leiblichkeit aufgegriffen, die entlang unserer Hautfarbe geschehen. Arbeiten von Fanon (1980), Ahmed (2007) oder Oberstadt (2021) zeigen die sozialen Einflüsse auf unsere leiblich-medialen Habitualitäten und auch die Nutzung von sozialen Räumen, in denen weiße oder schwarze Hautfarbe einen zentralen Unterschied machen. Hiermit würde unter anderen Vorzeichen eine Frage neu und anders gestellt werden, die sich bereits bei Young mit Bezug auf eine geschlechtsspezifische Motilität stellt: Gibt es ein implizites Ideal von Humanität, das exklusiv nur auf bestimmte Bevölkerungsgruppen gemünzt ist und darin Andere ausschließt? Ein solche Erkundung würde weitere Möglichkeiten bieten, um ein Bewusstsein davon zu erlangen, wie sich Mentalitäten der Ungleichheit in leibliches Erleben und leibliche Gewohnheiten einschreiben.

Das zweite Themenfeld widmet sich dem Verhältnis von Gehirn-Körper-Leib-Umwelt. Eine solche Erkundung würde dann mit einer Akzentuierung auf ein spezifisches Organ, nämlich unser Gehirn die Faktizität unseres Leibes weiter konkretisieren. Arbeiten von Fuchs (2017c), Gallagher und Zahavi (2012), Gallagher (2019) bie-

ten ein Modell für das Verhältnis von subliminalen Prozessen im Gehirn und supra-liminaler Erfahrung. Diese würde gerade für die psychotherapeutische Theoriebildung eine wissenschaftstheoretische Aufklärung bereithalten, die einer unsinnigen Vermengung von zwei inkompatiblen Beschreibungssprachen vorbeugt. Warum erweist sich etwa eine Formulierung wie: »Spürst du deine Spiegelneuronen?« als unsinnig? Weil neuronale Prozesse und lebensweltliche Erfahrung einmal jenseits, einmal diesseits der Bewusstseinschwelle liegen. Da sich neurowissenschaftliche Beschreibungen in der Psychotherapie unserer Gegenwart als en vogue erweisen, würde eine solche leibtheoretische Erkundung Klarheit darüber schaffen, wie beide Facetten unseres Leibes zueinander stehen und damit auch eine leibtheoretische Einordnung moderner Neurowissenschaften erlauben.

Ein drittes Themenfeld zu leiblicher Sinnbildung würde aufzeigen, in welcher Weise unser Leib in Prozesse der Sinnbildung verstrickt ist – und zwar in einer partiell autonomen und der Möglichkeit nach widerständigen Weise. Mit Überlegungen von Fuchs (2011) zu »leiblichen Sinnimplikaten« ließe sich nicht nur an konzeptuelle Überlegungen von Gendlin (2018) zum Focusing anschließen, die in der personzentrierten Psychotherapie verbreitet sind. Sie bieten ebenso eine Erhellung unseres prä-reflexiven leiblichen Selbstverhältnisses und machen verständlich, wie wir im Rahmen einer Inkongruenz dieses Selbstverhältnisses imstande sind, wider bessere Einsicht zu fühlen (Schmidsberger, in Druck).

4.3 Impulse für die psychotherapeutische Praxis

Für die psychotherapeutische Praxis ergeben sich aus den genannten leibphänomenologischen Überlegungen folgende Impulse. Diese beziehen sich vor allem auf die genderspezifischen Überlegungen bei Young und Dolezal. In den konkreten psychotherapeutischen Interventionen könnte ein Akzent daraufgelegt werden, was »weiblich« oder »männlich« in der Leiberfahrung bedeutet und in welchen »letzten Winkeln« der Leiberfahrung Geschlechtlichkeit manifest wird. Sei es in konkreten Gesten, in Haltungen des Sitzens oder Stehens, im Stil des Anziehens, im leiblichen Ausdruck von Gefühlen, etc. Ebenso ließe sich hieran fortsetzend fragen, ob es leibliche Erfahrungen gibt, in denen eine binäre Einteilung in »weiblich« und »männlich« fragwürdig und das Spektrum fluide (genderfluid) wird. Entlang der Impulse von Young (Kapitel 3.4.2) ließe sich fragen, ob ein*e Klient*in in den alltäglichen Be-

langen die vollen Kapazitäten seines*ihres Leibes zum Einsatz bringt, oder sein*ihr leibliches Vermögen beeinträchtigt; ob der eigene Leib als Subjekt oder als objektiver Körper erfahren wird; ob dieser Ziel von gesellschaftlichen Erwartungen wird, die besonders die Geschlechtlichkeit betreffen, etwa in punkto Ästhetik, Sportlichkeit oder Gesundheit; welche Bilder von Männlichkeit, Weiblichkeit, Non-Binarität als Introjekte inkarniert wurden, welche leibliche Habitualitäten davon infolge einer Sozialisation als selbstverständlich reproduziert werden und wie man die eigene Geschlechtlichkeit womöglich individuell zum Ausdruck bringt (eine Klientin aus meiner eigenen Praxis versagte sich etwa bewusst einem »femininen« Kleidungsstil und bevorzugte es, sich in eleganten Anzügen zu kleiden); welche Impulse bei geschlechtsspezifischen Bewegungsweisen im Kontext Konflikt, öffentlicher Raum, Tanzfläche unterdrückt werden; in welchen Erfahrungen das eigene geschlechtsspezifische Experimentieren mit Formen, sich zu bewegen, durch Beschämungen oder verbale Zurechtweisungen sanktioniert wurde; welche leiblichen Erfahrungen mit Beschämungen behaftet sind. Der Reigen gestalttherapeutischer Interventionen – angefangen bei der einfachen Propriozeption, dem Leeren Stuhl oder der (symbolisierenden) Arbeit mit kreativen Medien oder Gegenständen – bietet zahlreiche Formate, wie solche geschlechtsspezifischen Erfahrungen sichtbar gemacht und neue Erfahrungen experimentell erkundet werden können.

Die Beiträge von Fanon (1980), Ahmed (2007), Oberstadt (2021) beschäftigen sich konzeptuell damit, phänomenologisch zu erkunden, welche Auswirkungen die Hautfarbe auf leibliche Motilität und Habitualitäten hat. Analog zu Young ließen sich hiermit auch ethnische Unterschiede in den Gesellschaften unserer Gegenwart in der psychotherapeutischen Arbeit leibphänomenologisch einholen und ausdrücklich zum Thema machen.

4.4 Abschließende Bemerkung

Im Zuge des Kontrastes der beiden Diskurse und der ausführlichen Darstellung der Phänomenologie sollte damit an zahlreichen Stellen sichtbar geworden sein, welchen reichen Fundus an spezifischen Untersuchungen eine Phänomenologie des Leibes bereithält, welche die psychotherapeutische Theoriebildung anreichern kann. Die Möglichkeiten einer solchen Anreicherung ragen weit über den Rahmen dieser Qualifikationsarbeit hinaus und doch bietet die vorliegende Arbeit ein entsprechen-

des Fundament dafür. Überhaupt ließe sich – als These, deren Nachweis in separaten Untersuchungen noch zu erbringen wäre – der gewagte Anspruch erheben, dass in Anbetracht des weiten Feldes einer Phänomenologie des Leibes eine vielfältige leibtheoretische Fundierung und Re-Formulierung der (Integrativen) Gestalttherapie möglich wäre.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory* (8.2), 149-168.
- Amendt-Lyon, N., Bolen, I., & Höll, K. (2004). Konzepte der Gestalttherapie. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, & E. Wildberger (Eds.), *Gestalttherapie* (pp. 101-124). Wien: Facultas.
- Boss, M. (1999). *Grundriss der Medizin und der Psychologie: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin in der modernen Industriegesellschaft*. Bern: Huber.
- Butler, J. (2009). *Frames of War. When is Life Grievable*. London/New York: Verso.
- Butler, J. (2020). *Gefährdetes Leben: Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Descartes, R. (1994). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Dolezal, L. (2020). Feminism, Embodiment and Emotions. In T. Szanto, & H. Landweer (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (pp. 312-322). Milton: Taylor and Francis.
- Döring, S. (2009). *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, F. (1980). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Fernandez, A. V., & Koster, A. (2019). On the Subject Matter of Phenomenological Psychopathology. In G. Stanghellini, M. Broome, A. Fernandez, P. Fusar-Poli, & Raballa (Eds.), *Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology (International Handbooks in Philosophy and Psychiatry)* (pp. 191-204). Oxford: Oxford University Press.
- Fuchs, T. (2006). Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz. *Psychodynamische Psychotherapie* (5), pp. 109-117.
- Fuchs, T. (2009). Existenzielle Vulnerabilität. Ansätze zu einer Psychopathologie der Grenzsituationen. In A. Hügli, D. Kaegi, & B. Weidmann (Eds.), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext* (pp. 37-56). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Fuchs, T. (2011). Leibliche Sinnimplikate. In H.-D. Gondek, T. Klass, & L. Tengelyi (Eds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (pp. 291-305). München: Wilhelm Fink.
- Fuchs, T. (2013). Depression, Intercorporeality and Inter-affectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 20 (7-8), pp. 219-238.
- Fuchs, T. (2014). Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen. *Psychologische Medizin*(25), pp. 13-20.
- Fuchs, T. (2017a). Intercorporeality and Inter-affectivity. *Phenomenology and Mind*, 11, pp. 194-209.
- Fuchs, T. (2017b). Self across time: the diachronic unity of bodily existence. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (16), pp. 291-315.
- Fuchs, T. (2017c). *Das Gehirn - Ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, T. (2018). Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17, pp. 43-63.
- Fuchs, T. (2020). *Randzonen der Erfahrung. Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie*. Freiburg, München: Karl Alber.

- Fuchs, T., & De Jaeger, H. (2009). Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*(8), pp. 465-486.
- Fuchs, T., & Koch, S. (2014). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology. Psychology for Clinical Settings* (5), pp. 1-12.
- Fuchs, T., Breyer, T., Micali, S., & Wandruszka, B. (Eds.). (2014). *Das leidende Subjekt*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Fuhr, R., & Gremmler-Fuhr, M. (2002). *Gestalt-Ansatz. Grundkonzepte und -modelle aus neuer Perspektive*. Bergisch Gladbach: EHP.
- Gallagher, S. (2012). Kognitionswissenschaften - Leiblichkeit und Embodiment. In E. Alloa, T. Bedford, C. Grüny, & T. Klaas (Eds.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität des Konzepts* (pp. 320-333). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gallagher, S. (2019). Phenomenology and the Cognitive Sciences. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.), *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (pp. 262-272). Oxford: University Press.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. London: Routledge.
- Gendlin, E. (2018). *Focusing-orientierte Psychotherapie. Ein Handbuch der erlebensbezogenen Methode*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Gondek, H.-D., Klass, T. N., & Tengelyi, L. (Eds.). (2011). *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München: Fink.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminar*. (M. Boss, Ed.) Frankfurt am Main: Klostermann.
- Helting, H. (1999). *Einführung in die philosophischen Dimensionen der psychotherapeutischen Daseinsanalyse*. Aachen: Shaker Verlag.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Haag: Nijhoff.
- Huth, M. (2016). Reflexionen zu einer Ethik des vulnerablen Leibes. *Zeitschrift für Praktische Philosophie, Band 3* (Heft 1), pp. 273-304.
- Huth, M., & Thonhauser, G. (2020). Introduction. *Philosophy Today, Volume 64* (Issue 3), pp. 537-55.
- Joyce, P., & Sills, C. (2015). *Gestalttherapeutische Kompetenzen für die Praxis*. Bergisch Gladbach: Kohlhaage.
- Kepner, J. (2010). *Körperprozesse: Ein gestalttherapeutischer Ansatz*. Bergisch Gladbach: EHP Verlag Andreas Kohlhaage.
- Mackenzie, C., Rogers, W., & Dodds, S. (2014). What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory? In C. Mackenzie, W. Rogers, & S. Dodds (Eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 1-32). New York: Oxford University Press.
- Matthews, E. (2019). Embodiment. In G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (Eds.). Oxford: University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1965). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Moran, D. (2021). The Phenomenological Approach. In G. Stanghellini, M. Broome, A. Fernandez, P. Fusar-Poli, & Raballa (Eds.), *Oxford Handbook of*

- Phenomenological Psychop (International Handbooks in Philosophy and Psychiatry)* (pp. 205-215). Oxford: Oxford University Press.
- Nausner, L. (2018a). Anthropologische Grundlagen der Integrativen Gestalttherapie. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, & E. Wildberger (Eds.), *Gestalttherapie* (pp. 44-60). Wien: Facultas.
- Nausner, L. (2018b). Begriffe und Konzepte der Gestalttherapie - Grundlagen und Entwicklungen. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, & E. Wildberger (Eds.), *Gestalttherapie* (pp. 109-131). Wien: Facultas.
- Netzer, I. (2017). Körperlichkeit als Quelle subjektiven Sinns. Gestalttherapeutische Zugänge auf dem Hintergrund leibphilosophischer Überlegungen. In H. Neumayr, & P. Klampfl (Eds.), *Spektrum der Integrativen Gestalttherapie. Band 2 der Reihe Gestalt aktuell* (pp. 61-103). Wien: Facultas.
- Netzer, I. (2018). Körperorientierte Arbeit in der Integrativen Gestalttherapie - die Wiederaneignung des körperlichen Selbst. In M. Hochgerner, H. Hofmann-Widhalm, L. Nausner, & E. Wildberger (Eds.), *Gestalttherapie* (pp. 250-258). Wien: Facultas.
- Nussbaum, M. (2004). Emotions as Judgments of Value and Importance. In R. Solomon (Ed.), *Thinking about feeling. Contemporary Philosophers on Emotions* (pp. 183-199). Oxford: Oxford University Press.
- Oberstadt, C. (2021). Blocked Bodies: moving from Merleau-Ponty to Fanon in the experience of racism. *InterCultural Philosophy. Journal for Philosophy in its Cultural Context*, 2021/1, pp. 27-42.
- Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (2007). *Gestalttherapie. Zur Praxis der Wiederbelebung des Selbst*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Perls, F., Hefferline, R., & Goodman, P. (2015). *Gestalttherapie. Grundlagen der Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung* (Vol. 1). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Petzold, H. (1993a). Der "TREE OF SCIENCE" als methahermeneutische Folie für Theorie und Praxis der Integrativen Gestalttherapie. In H. Petzold, *Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulenübergreifenden Psychotherapie* (Vol. 2, pp. 383-514). Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H. (1993b). Integrative Leib- und Bewegungstherapie mit erwachsenen Patienten. In H. Petzold, *Integrative Therapie: Modelle, theorien und Methoden für eine schulenübergreifende Psychotherapie* (Vol. 3, pp. 851-884). Paderborn: Junfermann.
- Ratcliffe, M. (2005). The Feeling of Being. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10), pp. 45-63.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, Psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Schigl, B. (2018). *Psychotherapie und Gender. Konzepte. Forschung. Praxis*. Wiesbaden: Springer.
- Schigutt, R. (2004). Grundsätzliche Überlegungen zur gestalttherapeutischen Praxis. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, & E. Wildberger (Eds.), *Gestalttherapie* (pp. 197-207). Wien: Facultas.
- Schmidsberger, F. (2017). Leib und Gefühl. Beiträge von Waldenfels zu einer Phänomenologie der Gefühle. In A. Oberprantacher, & A. Siegetsleitner (Eds.), *Mensch sein - Fundament, Imperativ oder Floskel. Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck* (pp. 219-228). Innsbruck: Innsbruck University Press.

- Schmidsberger, F. (2018). Zur Differenzierung einer philosophischen und einer psychotherapeutischen Phänomenologie. *Feedback. Zeitschrift für Gruppentherapie und Beratung*.(3&4), pp. 29-38.
- Schmidsberger, F. (2021). *Zur Erfahrung affektiven Leidens. Phänomenologische Beiträge zur Emotions- und Vulnerabilitätstheorie*. Universität Wien: Dissertation.
- Schmidsberger, F. (in Druck). Wider bessere Einsicht fühlen. Zur Widerständigkeit unseres Leibes bei Gefühlen. In I. Römer, S. Seitz, & G. Stenger (Eds.), *Faktum, Faktizität, Wirklichkeit. Phänomenologische Perspektiven. Sonderband Phänomenologische Forschungen*. Hamburg: Meiner.
- Solomon, R. (2009). Emotionen, Gedanken und Gefühle. Emotionen als Beteiligung an der Welt. In S. Döring (Ed.), *Philosophie der Gefühle* (pp. 148-168). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Staemmler, F. (2009). *Das Geheimnis des Anderen - Empathie in der Psychotherapie. Wie Therapeuten und Klienten einander verstehen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Staemmler, F.-M. (2015). *Das Dialogische Selbst. Postmodernes Menschenbild und psychotherapeutische Praxis*. Stuttgart: Schattauer.
- Stanghellini, G., Broome, M., Fernandez, A., Fusar-Poli, P., Raballa, A., & Rosfort, R. (Eds.). (2019). *Oxford Handbook of Phenomenological Psychop (International Handbooks in Philosophy and Psychiatry)*. Oxford: Oxford University Press.
- Staudigl, M., & Trinks, J. (Eds.). (2007). *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*. Wien: Turia + Kant.
- Sternagel, J. (2012). Bernahrd Waldenfels - Responsivität des Leibes. In E. Alloa, T. Bedford, C. Grüny, & T. N. Klass (Eds.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts* (pp. 116-129). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Szanto, T., & Landweer, H. (2020). Introduction. The phenomenology of emotions — above and beyond 'What it is like to feel'. In T. Szanto, & H. Landweer (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (pp. 1-37). London: Routledge.
- Tengelyi, L. (2004). Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch. In W. Högrefe (Ed.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen : XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23. - 27. September 2002 in Bonn ; Vorträge und Kolloquien* (pp. 788-800). Berlin: Akademie Verlag.
- Votsmeier-Röhr, A., & Wulf, R. (2017). *Gestalttherapie*. München: Ernst Reinhardt.
- Waldenfels, B. (1980). *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2000). *Das Leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. (R. Giuliani, Ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2007a). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2007b). Der leibliche Sitz der Gefühle. In *Ereignis und Affektivität: Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinnes* (pp. 161-176). Wien: Turia+Kant.
- Waldenfels, B. (2011). Radikalisierte Erfahrung. In H.-D. Gondek, T. N. Klass, & L. Tengelyi (Eds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse* (pp. 19-36). Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Waldenfels, B. (2012). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp.

- Waldenfels, B. (2019). *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp.
- Watzlawick, P. (Ed.). (2016). *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*. München/Berlin: Piper.
- Young, I. (2001). "Throwing Like a Girl": Twenty Years Later. In D. Welton (Ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader* (pp. 286-290). Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Young, I. M. (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment. Motility and Spatiality. *Human Studies*, 3, pp. 137-156.
- Zahavi, D. (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Wilhelm Fink (UTB).
- Zinker, J. (2005). *Gestalttherapie als kreativer Prozess*. Paderborn: Junfermann.