

**Klang und leibhaftiges Geschehen
in der Integrativen Gestalttherapie**

Master-Thesis zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Science

**im Universitätslehrgang Psychotherapie – Fachspezifikum Integrative
Gestalttherapie**

eingereicht von

Mag. Wolfgang Winkler

Department für Psychotherapie und Biopsychosoziale Gesundheit

an der Donau-Universität Krems

Betreuerin: Mag.^a Liselotte Nausner

Wien, 28. März 2023

Eidesstattliche Erklärung

Ich, Mag. Wolfgang Winkler, 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.

DANKSAGUNG

Danke sagen möchte ich meiner Masterthesis-Betreuerin
Frau Mag.^a Liselotte Nausner.

Danke an meine Familie.

Danke auch an alle namentlich nicht Genannten, die mir durch anregende
Gespräche und ihr Wirken wertvolle Impulse gegeben haben.

Für meine Neffen
Elias und Timo

Danke fürs gemeinsame Spielen.

ABSTRACT (DEUTSCH)

Die vorliegende Masterthesis beschäftigt sich aus phänomenologischer Perspektive mit dem Phänomen Klang und seiner Wirkung auf den Menschen.

Dazu werden historische und aktuelle Sichtweisen auf den Menschen und ihre Implikationen für Philosophie und Wissenschaft dargelegt. Das betrifft auch die Psychotherapie. Das Spannungsverhältnis von Phänomenologie und Neurowissenschaft wird ebenso beleuchtet wie die Möglichkeiten ihrer Verbindung. Die Leibphänomenologie von Merleau-Ponty und Petzolds Konzept des Leib-Subjekts als anthropologisches Fundament der Integrativen Gestalttherapie und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Arbeit mit Patient*innen werden näher untersucht. Sie bieten einen Erklärungsansatz für Phänomene wie die eigenleibliche und zwischenleibliche Resonanz sowie therapeutische Prozesse des gemeinsamen Verstehens und der Schaffung von Sinn.

Im Fokus steht der Leib als totales Sinnes- und Ausdrucksorgan. Es wird dargelegt, weshalb das Potential der Kreativität als einer dem Menschen innewohnenden Urkraft durch die Verwendung von kreativen Medien therapeutisch nutzbar gemacht werden kann. Im Speziellen geht es um die Beantwortung der Frage, wie der (Gong-)Klang den Menschen auf unterschiedlichen Wahrnehmungsebenen zu berühren vermag. Das führt hinein in die Archive des Leibes, in frühe Entwicklungsstadien und damit auch in die pränatale Welt. Die damit einhergehenden Indikationen und Kontraindikationen werden aufgezeigt, aber auch die Einsatzmöglichkeiten, die sich dadurch im Rahmen der integrativ-gestalttherapeutischen Behandlung ergeben.

Stichworte (Autorenschlagwörter):

Integrative Gestalttherapie, Integrative Therapie, Musiktherapie, Phänomenologie, Hermeneutik, Bewusstsein, Leib, Verkörperung, Neurowissenschaft, Kreativität, Kreative Medien, Klang, Gong.

ABSTRACT (ENGLISCH)

The master thesis deals with the phenomenon of sound and its effect on people from a phenomenological perspective. For this purpose, historical and current perspectives on humans and their implications for philosophy and science are presented. This also applies to psychotherapy. The difficult relationship between phenomenology and neuroscience is illuminated as well as the possibilities of their connection.

Merleau-Ponty's body phenomenology and Petzold's concept of the body-subject as the anthropological foundation of Integrative Gestalt Therapy and the resulting consequences for working with patients are examined in more detail. They offer an explanation for phenomena such as internal and inter-corporeal resonance as well as therapeutic processes of common understanding and the creation of meaning.

The focus is on the body as a total sensory and expressive organ. It is explained why the potential of creativity, as an inherent human element, offers therapeutic possibilities through the use of creative media. In particular, it is about answering the question of how the (gong) sound is able to influence people strongly on different levels of perception. This leads into the archives of the body, into early stages of development and thus also into the prenatal world. The associated indications and contraindications are shown, but also possible ways of treatment within Integrative Gestalt Therapy.

Keywords (author keywords):

Integrative Gestalt Therapy, Integrative Therapy, Music Therapy, phenomenology, hermeneutics, consciousness, embodiment, neuroscience, creativity, creative media, sound, gong.

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	10
1.1	Persönlicher Zugang	10
1.2	Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen	11
2	KÖRPER UND MENSCHENBILDER	12
2.1	Historische Entwicklung	12
2.1.1	Der Körper im Erziehungs- und Lernprozess	13
2.1.2	Homo laborans und viel Lärm um Nichts	15
2.2	Körpervergessenheit und Körperverachtung der Philosophie	16
2.2.1	Verbindung von Körper und Seele	16
2.2.2	Neukonzeption des Körpers	17
2.2.3	Phänomenologie	17
2.2.4	Leibphänomenologie	18
2.2.5	Dualistische Auffassung menschlicher Existenz	19
3	BEWUSSTSEIN UND LEIB	21
3.1	Die Phänomenologie als Erkenntnismethode	21
3.2	Edmund Husserl	22
3.2.1	Neubeginn der Wissenschaft und die Epoché	22
3.2.2	Das isolierte Ich – Primordiale Reduktion	23
3.2.3	Der Leib als ambivalentes Geschöpf	23
3.2.4	Der Leib als Verbindung zum anderen	24
3.2.5	Der aktive Leib	25
3.2.6	Der Leib als Createur von Sinn	25
3.2.7	Die Doppelempfindung	26
3.3	Maurice Merleau-Ponty	28
3.3.1	Phänomenologie der Erfahrung	28
3.3.2	Überwindung des Dualismus von außen und innen	29
3.3.3	Der Leib als zweideutige Welterfahrung	29
3.3.4	Intentionalität des Leibes	30
3.3.5	Leib und Bewegung	31
3.3.6	Zwischenleiblichkeit und Ko-existenz	32
3.4	Gabriel Marcel	33
3.4.1	Ewiges Rätsel Mensch	33
3.4.2	Leib sein und Körper haben	33
4	PHÄNOMENOLOGIE ODER NEUROWISSENSCHAFTEN	35
4.1	Philosophische versus wissenschaftliche Erkenntnis	35
4.1.1	Phänomenologische Relativität	35
4.2	Erkenntnisinteresse Bewusstsein	37
4.2.1	Neurowissenschaftliche Sicht	37
4.2.2	Phänomenologische Sicht	38
4.2.3	Wissenschaftliches Paradigma	38
4.2.4	Relativistische Wissenschaftstheorie	39
4.2.5	Neurowissenschaftliche und phänomenologische Verdienste	40
4.3	Thomas Fuchs	41
4.3.1	Keine Frage des Kopfes	41
4.3.2	Der widerspenstige Leib	41

4.3.3	Syntopie von Leib und Körper	42
4.3.4	Intersubjektiv und objektiv	42
4.4	Antonio Damasio	44
4.4.1	Subjektivität entsteht	44
4.4.2	Stufen des Selbst und Formen des Bewusstseins	45
4.4.3	Kernbewusstsein und Emotionen im Duett	46
4.4.4	Bedeutsame Interaktionen	47
4.4.5	Somatische Marker	48
4.4.6	Kritische Einwände	49
4.5	Wiederbelebung des Körpers in Philosophie und Wissenschaft	49
4.5.1	Philosophie der Verkörperung	50
4.5.2	Intelligenz des Körpers: Babyschritte zu Muhammad Ali	51
4.6	Brücke zwischen Phänomenologie und Neurowissenschaft	53
4.6.1	Leibsubjekt und informierter Leib	53
5	LEIBPHÄNOMENOLOGISCHE KONSEQUENZ FÜR DIE IGT	54
5.1	Die Bedeutung des Ganzen	54
5.1.1	Goldstein – Biologie trifft Phänomenologie	54
5.1.2	Lewins Feldtheorie	55
5.2	Begründung der Integrativen Gestalttherapie	56
5.2.1	Petzold und der Einzug der Leibphänomenologie	56
5.2.2	Merleau-Pontys Einfluss	56
5.2.3	Interaktion als Lokus von Bewusstsein	57
5.2.4	Leibphänomenologisches Erkennen	58
5.2.5	Hermeneutik als Überwinderin objektiver Erkenntnis	60
5.2.6	Teilnehmende Perspektive und Intersubjektivität	61
5.2.7	Zwischenleiblichkeit und Ko-respondenz	62
5.3	Leibphänomenologische Konsequenz für die IGT-Praxis	63
5.3.1	Leibliche Resonanz und Eigenleibliches Spüren	63
5.3.2	Zwischenleibliche Resonanz	63
5.3.3	Leibmusikalische Resonanzfähigkeit	66
5.3.4	Psychotherapie am Leibsubjekt	68
5.4	Menschliche Entwicklung als Leibsubjekt	70
5.4.1	Organismisches Selbst	70
5.4.2	Archaisches Leib-Selbst	71
5.4.3	Subjektives Leib-Selbst	71
5.4.4	Verbales symbolisches Leib-Selbst	71
5.4.5	Reifes Selbst	72
5.4.6	Involutives Selbst	72
5.5	Pränatale Erfahrungswelt	72
5.5.1	Pränatale Wahrnehmung	72
5.5.2	Pränatales Hören	73
5.5.3	Bedeutung von Rhythmus und Klang	73
5.5.4	Pränatale Einflüsse auf Musik und Kunst	74
6	KLANG UND LEIB	77
6.1	Leib und Ästhetik	77
6.2	Die Extension des Leibes	77
6.3	Musizieren als leiblicher Ausdruck	78
6.4	Leibliches Klangempfinden	78
6.4.1	Klang als Doppelempfindung	79

6.4.2	Klänge leiblich verstehen	80
6.4.3	Aktion Klang	80
6.5	Musikpädagogische und psychotherapeutische Möglichkeiten	81
7	KREATIVITÄT UND KREATIVE MEDIEN	83
7.1	Urkraft Kreativität	83
7.1.1	Anthropologie des schöpferischen Menschen	83
7.2	Potential kreativer Medien und intermedialer Quergänge	83
7.2.1	Modalitäten in der Arbeit mit kreativen Medien	86
7.3	Diagnostik und Struktur als Einsatzleiterinnen	86
7.3.1	Strukturelle Fähigkeiten und Störungen	87
7.4	Kreatives Medium Klang	88
7.4.1	Musikalische Gestalten im Klang-Feld	88
7.4.2	Bedeutung für die IGT	89
8	EINSATZ DES (GONG-)KLANGS IN DER IGT	91
8.1	Gong-Arbeit und Intermedialität	92
8.2	Besonderheit des Gongklangs	92
8.3	Modalitäten beim Einsatz des Gongs	93
8.3.1	Vorgehensweise nach Strukturniveau	94
8.4	Leibtherapeutische Gong-Arbeit	94
8.4.1	Gongspiel und Resonanzbewegung	95
8.4.2	Therapeutische Interventionsmöglichkeiten	96
8.4.3	Der Gong als Übergangsobjekt und Intermediärobjekt	97
8.5	Gong-Arbeit als...	98
8.5.1	Gemeinsames Spiel	98
8.5.2	Dialogisch-kommunikatives Geschehen	98
8.5.3	Leibmusikalisches Resonanzerleben	99
8.6	Gong-Singen	99
8.7	Der projektive Gong	100
8.8	Hermeneutischer Prozess in der Arbeit mit dem Gong	101
8.8.1	Intermediale Formgebung	101
8.8.2	(Inter-)Subjektive Sinngebung	102
8.9	Indikation und Patient*innenprofil	102
8.9.1	Gong-Arbeit bei strukturellen Defiziten	105
8.9.2	Grenzerfahrung Gongklang	105
8.10	Kontraindikationen	107
9	CONCLUSIO UND RESÜMEE	108
9.1	Menschenbilder wirken	108
9.2	Einfühlsame Interaktion und indiziertes Vorgehen	108
9.3	Wahrnehmen als erster Bewusstseinsakt	109
9.4	Kreativität und Leibselbst	111
9.5	Mächtiger Gong	112
9.6	Ausblick	113
9.6.1	Bewusstseinsverändernde Zustände in der IGT	113
9.6.2	(K)ein Raum für Leib-Erlebnisse	115
9.7	Persönliche Schlussfolgerung	116
9.8	Atmende Erkenntnis – Experiment zur eigenleiblichen Wahrnehmung	117
10	LITERATURVERZEICHNIS	118

1 Einleitung

„Ich habe das Bewußtsein zum Angelpunkt meines Ansatzes gemacht, weil mir klar wurde, daß die Phänomenologie der wichtigste und unabdingbare Schritt ist, den wir machen müssen, um zu wissen, was zu wissen ist. Ohne Bewußtsein ist nichts. Ohne Bewußtsein ist Leere.“ (Perls, 1981, S. 72)

1.1 Persönlicher Zugang

Auf meinen Reisen nach Indien und Myanmar war ich fasziniert von den riesigen Glocken in den Tempelanlagen. Ein Schlag mit einem Holzstock auf ihre Außenhülle und ich erfahre mich augenblicklich – mit dem Ertönen ihres Klanges – da und präsent. Dieser charakteristische Klang dringt unmittelbar zu mir durch – ich fühle eine Stimmigkeit. Klang und Musik, das wird mir zunehmend bewusst, können anderen Intentionen folgen, als ich es gewohnt war.

Inzwischen bin ich in Besitz eines Tam-Tam-Gongs. Ein optisch imposantes Instrument mit einem ebenso beeindruckenden Klangcharakter. Ich kann mich gut erinnern, als ich das erste Mal spät nachts vor ihm Platz nahm. Diese geheimnisvoll gold-schwarz schimmernde Scheibe. Auf meinen Anschlag hin baut sich ein tiefes, lang-anhaltendes Klangmuster auf, dessen Vibrationen ich deutlich auf meiner Haut spüre. Mächtig erscheint es mir. Ob ich seiner Intensität wohl gewachsen bin? Ich spiele weiter, die Klänge fließen ineinander über, erzeugen eine Art Klangwirbel, überschlagen sich, wie die mitreißenden Wellen im stürmischen Ozean, Obertöne entstehen, schweben über das Crescendo hinweg. Und dann wird es leiser. Aus der Vielfalt der Klänge nehme ich nur noch wenige wahr, bis nur noch ein einziger ausklingend sich in die Stille verabschiedet. Es ist ruhig geworden. Ich bin ruhig geworden. Ich bleibe noch einen Moment still sitzen. Noch einmal ein- und ausatmen, dann stehe ich langsam auf. Was auch immer da passiert ist – Meditation, Flow oder Selbstvergessenheit – wirkt in mir nach.

2019 besuche ich ein „Klang und Trance“-Seminar, in dessen Zentrum ein Gong-Ritual steht. Der Leiter, Peter Hess, ein Psychiater und Musiktherapeut, verwendet schon seit 20 Jahren den Gong im klinisch-therapeutischen Rahmen. In den drei Seminartagen erfahre ich am eigenen Leib das von ihm entwickelte Gong-Ritual sowie den Einsatz von Klängen im therapeutischen Setting. Meine Motivation mehr zu erfahren, was da im Erleben passiert bzw. passieren kann, ist Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit.

1.2 Erkenntnisinteresse und Forschungsfragen

Im Zuge meiner Literaturrecherche erkenne ich, dass neben der (klinischen) Musiktherapie, sowohl in der Integrativen Leibtherapie (nach Petzold) als auch in der Integrativen Gestalttherapie (IGT), der Einsatz des (Gong-)Klangs kein therapeutisches Novum darstellt. Dennoch begrenzt sich die gestalttherapeutische Literatur grosso modo auf Beschreibungen seiner Verwendung in der Praxis. Die leibphänomenologische Fundierung innerhalb der Integrativen Gestalttherapie ist bisher rudimentär.

Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag leisten zur theoretischen Einbettung der Verwendung von Klang – insbesondere jenem des Gongs – verstanden als ein leiblich wahrnehmbares Phänomen. Denn Klang – egal welcher – verändert durch die Resonanz, die er hervorruft, das leibliche Empfinden. Ein Rockkonzert findet nicht nur Gehör, sondern versetzt auch das Zwerchfell, den Magen und die inneren Organe seiner Besucher*innen in Vibrationen – der gesamte Körper schwingt rhythmisch mit. Und das beeinflusst den Menschen als Ganzen.

Erkenntnisinteresse:

Wie beeinflusst der (Gong-)Klang den Menschen und welche Einsatzmöglichkeiten und Indikationen bzw. Kontraindikationen ergeben sich dadurch für die Integrative Gestalttherapie?

Forschungsfragen:

- Was tun Klänge mit uns aus leibphänomenologischer Perspektive?
- Auf welcher anthropologischen Grundlage sind Klänge in der Integrativen Gestalttherapie einsetzbar?
- Warum wird speziell der Gongklang als so „mächtig“ erlebt?
- Unter welchen Bedingungen ist es möglich den Gong(-klang) in der integrativ-gestalttherapeutischen Tätigkeit (lege artis) zu verwenden?
- Für welche Patient*innen eignet sich ein solches Vorgehen? (Indikationen, Kontraindikationen)

2 Körper- und Menschenbilder

2.1 Historische Entwicklung

Im Verlauf der Geschichte entstanden und entstehen verschiedene Vorstellungen und Anforderungen bezüglich des menschlichen Körpers. Sie verdeutlichen damit verbundene, mitunter divergente Auffassungen der menschlichen Seinsweise. Der Soziologe Norbert Elias (1997) hat das wechselnde Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und die dahinter liegenden gesellschaftlichen Entwicklungen in seinem umfangreichen Werk „Über den Prozeß der Zivilisation“ dargestellt. Elias deckt auf, wie sehr die Gesellschaft als Ganzes – in der Verflechtung von Herrschenden und Beherrschten – Körperlichkeit und Sinnlichkeit über Normen und Zwänge zu regulieren versucht.

Oberhaus (2006, S. 25) konstatiert gegenwärtig eine steigende Loslösung von derlei kollektiven Kontrollmechanismen und verortet das für die Gesellschaft relevante Körperinteresse in folgenden vier Bereichen: Gesundheit, Sport, Mode und Musik der Jugendlichen.

Der Blick auf die historische Entwicklung der verschiedenen Körperauffassungen veranschaulicht das Zusammenspiel von sozialen, religiösen oder politischen Einflüssen. Anders ausgedrückt: Die Wandlung der Beziehung des Menschen zu seinem Körper unterliegt nicht der Willkür. Gesellschaftliche Bewertungen von Sinnlichkeit und Schamhaftigkeit des Körpers sowie das Verhältnis des Menschen zur Natur formen ganz wesentlich das Körperbild.

Hermann Schmitz (1965, S. 451-457) postuliert einen fundamentalen Wechsel in der Erscheinungsweise des Körpers, datiert im 5. Jahrhundert v. Chr. als Resultat des Übergangs vom homerischen zum platonischen Menschenbild. Im homerischen Menschenbild, im „mythos“, kommt laut Schmitz sinnlichem Erleben zentrale Bedeutung zu und wird schicksalhaft am ganzen Leib wahrgenommen. Mit Aufkommen des „logos“ mussten göttliche Mächte der Vorherrschaft des Denkens und der Individualität einer Person weichen. Platon schreibt: „Die Seele ist im Körper, wie die Muschel in der Schale; und der Körper ist bloßes Kleid der Seele.“ (Platon, 1973, S. 76)

Der Übergang vom homerischen zum platonischen Menschenbild impliziert ein Nachlassen der Dominanz „eigenleiblichen Spürens“ (Schmitz, 1990) und der Aufwertung seelischen Empfindens und willentlichen Agierens. Die Abwertung aller Sinnlichkeit zu Gunsten der Transzendenz des Geistes findet sich auch in den Religionen wieder. Die biblische Darstellung des Sündenfalls zeigt, wie der Mensch in seiner irdischen Existenz an seine körperlichen Leidenschaften gebunden bleibt und diese erst durch den Tod und die Trennung der ewigen und reinen Seele vom schmutzigen Körper abgeschüttelt und überwunden werden können (Oberhaus, 2006, S. 74).

2.1.1 Der Körper im Erziehungs- und Lernprozess

Im alten Griechenland galt es – unabhängig vom jeweiligen Stand – als elterliche Pflicht, die Kinder vom siebten Lebensjahr an musisch und gymnastisch auszubilden. Charakteristisch für die griechische Vorstellung von Erziehung ist die sogenannte „Kalokagathie“, d.h. die vollständige Durchdringung von Körper/Geist im politisch-öffentlichen und ethisch-moralischen Leben. Bei den Römern färbte bereits ein anderes Bild die Erziehung und damit das Körperideal. Fortan galt sein praktischer Nutzen als Wert(-einheit). Innerhalb der Renaissance und des Barocks erfährt der Körper eine weitere durch Wissenschaft und standesspezifische sowie religiöse Einflüsse bedingte Herabsetzung. Es gibt allerdings auch philosophische Gegenbewegungen wie die Schriften von Locke und Rousseau mit ihrer starken Aufwertung sinnlicher Erfahrung (Oberhaus, 2006, S. 78).

Das Zeitalter der Industrialisierung im 19. Jahrhundert kennzeichnet die Hervorbringung von maschinellen Produktionsabläufen und damit einhergehend eine fundamentale Neubewertung des menschlichen Körpers. Funktionalität und Effizienz sind die neuen (für ihn gültigen) Leitparameter. Nach Gruhn (1993) feiert das Erziehungsideal das Bild „... des gehorsamen Untertans, des patriotisch gesinnten Staatsbürgers und schließlich des gesunden Soldaten.“ (S. 9-10) Zu dessen Realisierung galten Drill, Reglementierung und Strafe als Methoden der Wahl.

Die Ideologie im Dritten Reich setzte ebenso auf die Kontrolle des Körpers. Bis Mitte des 20. Jahrhunderts war die Prügelstrafe erlaubt. Die „g’sunde Watsch’n“

ist auch heute noch ein Begriff. Interessant ist unter diesem Blickwinkel auch die Frage, inwieweit Leistungssport in diese Kerbe schlägt.

Oberhaus (2006) kritisiert die Vorstellung von Lernen als rationale Aneignung von Wissen ohne körperliche Bezüge, die bis in die heutige Zeit erhalten geblieben ist, und schreibt: „Die Rolle des Körpers im Lernprozess hat sich somit im Laufe der Geschichte von einer Körper/Geist-Einheit im Ideal der Kalokagathie zu einem sinnesfreien und vernunftorientierten Objekt am Beginn des 21. Jahrhunderts gewandelt.“ (S. 79) Die Bevorzugung der Ratio gegenüber der Physis erfährt der und die Einzelne bereits im Kindesalter – konkret bei Schuleintritt. Oberhaus fasst die Kritik der gegenwärtigen Körperkultur folgendermaßen zusammen:

Die Freiheit des Individuums, sich Erfahrungen durch Bewegen, Fühlen, Schmecken und Hören anzueignen, ist im Schulunterricht weitgehend nicht gefragt. Durch die Verdrängungen und Einengungen seines natürlichen Bestrebens, spontan und aktiv auf die sich bietende Welt ausgerichtet zu sein, wird das Individuum seiner subjektiven Entscheidungen und Emotionen beraubt und ist sich seiner eigenen Wünsche und Bedürfnisse nicht mehr bewusst. (Oberhaus, 2006, S. 40-41)

Die Folgen beschreibt Oberhaus (2006, S. 40) in einer Orientierung an ein von außen übergestülptes und damit fremdbestimmtes Bewertungssystem. Die Einschätzung und Beurteilung erfolgt demnach über Noten und Punkte. Dem Individuum entgleitet dadurch zunehmend sein Gespür zur natürlichen Umgebung und den in ihr eingebetteten Situationen. Gefördert wird nicht die Schärfung der (Sinnes-)Wahrnehmung, sondern die Verinnerlichung rationalen Kalküls. In der (westlichen) Gesellschaft hat sich eine Monopolstellung der Rationalität herausgebildet. Der menschliche Körper wurde einer durchzivilisierten Welt angepasst. Dem jungen Menschen wird es dadurch unmöglich, eine natürliche Beziehung zur Natur aufzubauen. Kontrolle über das Unkontrollierbare wird versucht über rationale Wertmaßstäbe herzustellen. „Im Zuge des Heranwachsens ... kann der Mensch die Natur in ihrer Ursprünglichkeit nicht mehr wahrnehmen und muss

lernen, Situationen gedanklich zu zerlegen, angemessene Reaktionen abzuwägen, Folgewirkungen abzuschätzen und Gegenaktionen zu kalkulieren.“ (Oberhaus, 2006, S. 41) Die Grundpräsenz des Individuums ist nicht mehr die spontane Affektivität, sondern eine innere wirksame Zensur und Kontrolle. Ausnahmen finden sich etwa in der Montessori-Pädagogik.

Aldo Legnaro (1996) erkennt – ähnlich wie Elias (1997) – einen langen Prozess der Rationalisierung und daraus resultierende psychosoziale Veränderungen in der frühen Neuzeit, die zu verstärkter Selbstkontrolle und planender Berechnung der eigenen Lebensführung führten. Legnaro findet den Grund dafür jedoch in der Abwertung von Rauscherlebnissen. „Die dominante Alltagswirklichkeit der anglo-europäischen Industriegesellschaften ist unekstatisch und nüchtern konstruiert Rationale Bewältigung der Wirklichkeit gewinnt einen vorher ungeahnten Primat und löst rauschhafte Freude und ekstatisches Einheitsgefühl als Medien der Erkenntnis ab.“ (Legnaro, 1996, zitiert nach Schetsche & Schmidt, 2016, S. 10)

2.1.2 *Homo laborans und viel Lärm um Nichts*

Kritische Stimmen betonen die Entmachtung und Verdrängung des Körpers und seiner ursprünglich selbsttätigen Handlungen im Sinne eines „homo laborans“ (Oberhaus, 2006, S. 36) durch Technologisierung mit den Konsequenzen von Phantasie- und Realitätsverlust sowie einem Wandel im Verständnis der Lebensqualität, die sich mehr über Technik (Fernsehen, Auto, Kino, Computer, Handy) als über Naturverständnis und zwischenmenschliche Kommunikation definiert.

Die Folgen eines instrumentalisierten Körperbildes im aktuellen gesellschaftlichen Kontext zeigen sich u.a. am Beispiel der Umweltverschmutzung. Diese werde nicht als Gefahr wahrgenommen, sondern als Risiko eingestuft und kalkulierbar gemacht, denn: „Während der Mensch Naturgefahren, wie z. B. ein Erdbeben, am eigenen Leibe erfährt, ist der Begriff ‚Risiko‘ durch die unvorhersehbaren Folgen einer Katastrophe im Wissenschaftszeitalter geprägt worden“, bilanziert Oberhaus (2006, S. 38), denn: „Risiken geht man durch rationale Entscheidungen ein. Gefahren ist man sinnlich ausgesetzt.“ (S. 38)

Wolfgang Welsch (1990) erkennt in der heutigen Konsumgesellschaft sich verändernde Wahrnehmungsweisen und spricht von „Anästhetisierung“ (S. 13). Die überall um sich greifende Ästhetisierung der Lebenswelt, angetrieben durch das Konsumverhalten oder inszenatorische Dekorationsbauten, führt nach Welsch (1998, S. 13-15) zu innerer Leere und Langeweile. Statt sinnlich ergriffen werde der Mensch narkotisiert. Die Konsequenz liegt Welsch folgend in der Aufrechterhaltung der Betäubung.

Die anthropologische Position der Integrativen Gestalttherapie vertritt den Standpunkt, von dem aus gesellschaftspolitische und technische Entwicklungen, welche die soziale und sinnlich-ökologische Verbundenheit des Menschen mit der Welt gefährden, radikal, aber nicht fundamentalistisch zu diskutieren und gegebenenfalls zu kritisieren sind (Nausner, 2018a, S. 58).

2.2 Körpervergessenheit und Körperverachtung in der Philosophie

Durch die Philosophiegeschichte zieht sich ein Faden des Misstrauens gegenüber dem Körper. „Der menschliche Körper ... ist von der Geburt bis zum Tod der Ort von Unreinheit, Sünde, Leiden, Leidenschaft und Lächerlichkeit. Auch die neuzeitliche Philosophie steht in dieser Tradition.“ (Fingerhut et al., 2013, S. 21) Er wurde zum Lokus der Leidenschaften und damit zum Gefängnis der Seele. Diese Ansichten finden sich schon bei den antiken Pythagoräern und in der Folge auch bei Platon (Fingerhut et. al, 2013, S. 19). Die Implikationen reichen bis hin zur Konzeption der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Sinne und Leidenschaften führten den nach Wahrheit Suchenden in die Irre. Daher galt es, Erkenntnis unabhängig von körperlichen Einflüssen zu erlangen. Damit degradiert die damalige Philosophie sämtliche Emotionen und Sinneswahrnehmungen als nicht für den Erkenntnisprozess dienlich. Sokrates sah im Philosophieren nichts anderes als Sterbenlernen, da der Tod mit Sicherheit die Trennung der Seele vom Körper vollzieht und der Philosoph dies Zeit seines Lebens anstrebe (Platon, 1976).

2.2.1 Verbindung von Körper und Seele

René Descartes ist bis heute für seinen Ausspruch „Cogito ergo sum“ – zu deutsch: „Ich denke, daher bin ich“ – bekannt. Der französische Philosoph beschäftigte sich aber auch mit dem Körper und schreibt diesem eine Art

Schlüsselrolle zu, wenn er den Körper als unmittelbarste Möglichkeit auf die Seele einzuwirken, beschreibt. Sämtliche Gegebenheiten in der Welt erreichen Descartes folgend die Seele nur über den (Um-)Weg des Körpers – und damit über seine Kanäle wie Sinne und Emotionen. Gleichzeitig schafft es die Seele nur über den Körper auf die Welt einzuwirken (Fingerhut et al., 2013, S. 21-22). Für Arthur Schopenhauer (1977, S. 145-150) ermöglicht der Körper dem Menschen die unmittelbarste Erkenntnis, da sie nicht über Vorstellungen des (kognitiven) Subjekts vermittelt ist. Nach Fingerhut, Hufendiek und Wild (2013, S. 22) bleibt die Beziehung von Körper und Kognition sowohl bei Descartes, als auch bei Schopenhauer eine instrumentelle. Pointiert formuliert: Der Körper leidet und schafft. Denken tut etwas anderes.

2.2.2 Neukonzeption des Körpers

Dem französischen Philosophen Pierre Maine de Biran, einem Zeitgenossen Schopenhauers, gelingt eine Kehrtwende, indem er den Körper sowohl mit der Ausbildung des Bewusstseins als auch dem kognitiven Vermögen in Zusammenhang bringt. Für Maine de Biran kann das Selbst nicht ohne die unmittelbare Empfindung der Koexistenz mit seinem eigenen Leib existieren. Damit wird dem Körper eine völlig neue Rolle zugeschrieben: Er ist jetzt mehr als das unmittelbare Objekt der Erkenntnis, mehr als ein nützliches Werkzeug zur Handhabung der Welt. Der Körper selbst wird zum Lokus der Kognition (Fingerhut et al., 2013, S. 24).

2.2.3 Phänomenologie

Der Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, beschäftigt sich ganz grundlegend mit der menschlichen Wahrnehmung. Dabei fällt ihm auf, dass ein erkennendes Subjekt immer nur von einem ganz speziellen Standpunkt aus Dinge betrachten kann. Die vorhandene Entfernung oder ein bestimmter Betrachtungswinkel beeinflussen ganz wesentlich das Ergebnis. Die perspektivisch erscheinenden Objekte korrelieren also mit einem räumlichen Standpunkt, und wenn die Objekte räumlich erscheinen, muss auch das (beobachtende) Bewusstsein, dem sie erscheinen, einen räumlichen Standpunkt einnehmen. Das verkörperte Selbst – oder anders ausgedrückt: der Leib – wird essentielle Bedingung von Perspektivität. Mit diesem Gedanken verbindet Husserl Körper/Leib und Kognition/Psychisches, nicht mehr nur instrumental, sondern konstitutiv. (Fingerhut et. al, 2013, S. 25-29)

Das eigentliche Anliegen Husserls Phänomenologie gilt der Erforschung der Strukturen des Bewusstseins- oder Erlebnisstroms aus der Perspektive des wahrnehmenden Subjekts. Der Intentionalität als Grundeigenschaft des Bewusstseins widmet Husserl (1952, S. 357) sein besonderes Interesse und definiert sie folgendermaßen:

Wir verstehen unter Intentionalität die Eigenschaft von Erlebnissen, ‚Bewußtsein von etwas zu sein‘. Zunächst trat uns diese wunderbare Eigenheit ... entgegen im expliziten cogito: ein Wahrnehmen ist ein Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist ein Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt ... usw. In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender ‚Blick‘ auf den ‚Gegenstand‘ des jeweiligen Bewusstseinskorrelats auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewusstsein von ihm. (Husserl, 1952, S. 204)

Gegenstand, Ding und Sachverhalt befinden sich jedoch nie außerhalb eines Kontextes oder zeigen sich – gestalttherapeutisch gesprochen – frei von jeglichem Hintergrund. Es ist die Verortung und Einbettung in einen solchen, wodurch dieses „etwas“ eine Bedeutung für das Subjekt erhält. Selbst die einzelnen (intentionalen) Bewusstseinsakte stehen in einer Reihe von vorhergehenden und noch folgenden Bewusstseinsakten. Damit sind sie Teil eines kontinuierlichen Bewusstseinsstroms einer Person.

Die Phänomenologie nach Husserl wird den Fokus auf die Verkörperung eines Bewusstseins- oder Erlebnisstroms in einer „realen“ Welt werfen. Fortan rückt die leibliche Verortung in einer manifesten Umwelt in den Mittelpunkt. Dies impliziert auch eine Verabschiedung von Husserls „epoché“ (Fingerhut et. al, 2013, S. 29-31).

2.2.4 Leibphänomenologie

Der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty fügt Husserls Ansatz eine folgenreiche Überlegung hinzu. Merleau-Ponty stellt sich die Frage, wie es dem Subjekt bei der intentionalen Wahrnehmung eines Objekts möglich ist, dieses als vollständiges Objekt festzustellen, anstatt es nur für das zu halten, was sich unter den jeweiligen situativen Bedingungen bzw. Ausschnitten erkenntlich zeigt. Genau betrachtet ist es doch so, dass wir einen Gegenstand nur frontal erblicken oder von oben bzw. von der Seite usw. her sehen. Woher entsteht subjektiv der unmittelbare Eindruck eines ganzen Objekts? Eine naheliegende Antwort lässt es vom Verstand erschließen oder von der Vorstellung imaginieren. Aus phänomenologischer Perspektive greifen derlei Erklärungen jedoch zu kurz. Merleau-Ponty argumentiert mit der Perspektivität und – das ist neu – verbindet die Wahrnehmung mit einer potentiellen körperlichen Aktivität. Um mehrere und unterschiedliche Perspektiven von einem Objekt zu bekommen, bedarf es der Bewegung der Augen, der Drehung des Kopfes, einer gewissen Positionierung zum Objekt im Raum. Voraussetzung dafür sind körperliche Fähigkeiten. Darin besteht ein fundamentaler Unterschied zu jenen Argumentationen, die dies in mentalen Fähigkeiten begründen (Fingerhut et. al, 2013, S. 30).

Der Leib – nicht der Körper – wird für Merleau-Ponty zur Grundvoraussetzung menschlicher Existenz. Durch ihn entsteht überhaupt erst die Möglichkeit, Objekte in ein subjektives Wahrnehmungsfeld zu rücken, mehr noch, sie eingebettet in einer Wahrnehmungswelt auftauchen zu lassen. Der eigene Leib ist deshalb kein Körper unter Körpern, sondern die eigenste Perspektive auf die Welt. (Merleau-Ponty, 1966, S. 106) Nur durch den Leib eröffnet sich eine Welt – durch seine Aktivität konstituiert er einen persönlichen Zugang zur Welt.

2.2.5 Dualistische Auffassung menschlicher Existenz

Im Deutschen lässt sich – im Gegensatz zu anderen Sprachen – begrifflich zwischen „Körper“ und „Leib“ differenzieren. In alltäglicher Verwendung findet sich fast ausschließlich der Begriff „Körper“, vereinzelt finden Wörter wie „leibhaftig“ oder „Leibgericht“ und Redewendungen wie „so wie er/sie leibt und lebt“. Für die Phänomenologie ist diese Unterscheidung in Körper und Leib wesentlich.

Der französische Philosoph Gabriel Marcel (1985) differenzierte in „corps que j'ai/corps que je suis“ (S. 15), das mit „Körper, den ich habe/Leib der ich bin“ übersetzt werden kann. Ein Leib zu sein – versus einen Körper haben – wird zur existenziellen Verfassung des Subjekts. Die Unterscheidung zwischen Haben und Sein ermöglicht eine doppelte Anschauung: Zum einen jene des Körpers als einem analysierbaren Objekt, zum anderen jene des Leibes als einem existenziellen Subjekt mit der Betonung des ihm eingeschriebenen kreativ-schöpferischen Aspekts (Oberhaus, 2006, S. 64-68).

Der phänomenologische Leibbegriff unterläuft eine unklare Vermischung von objektiver und subjektiver Erfahrung, wie sie sich in verschiedenen Modellen der Körper/Geist-Interaktion findet. Die dortige Verwendung des Begriffs Leib ist zumeist auf eine ‚transzendente Wahrnehmung‘ ausgerichtet, welche die Zweiteilung des Menschen zu Gunsten einer mystisch ganzheitlichen Verschmelzung ‚aufzulösen‘ versucht. (Oberhaus, 2006, S. 90)

3 BEWUSSTSEIN UND LEIB

3.1 Die Phänomenologie als Erkenntnismethode

Die Phänomenologie ist eine Forschungsmethode, die aus vielschichtigen geistigen Bewegungen am Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden ist und sich bis in die Gegenwart in immer neuen Abwandlungen weiter entwickelt hat. Der Begriff selbst setzt sich aus den griechischen Wörtern „phainomenon“ und „logia“ zusammen. Ersteres bedeutet „Erscheinung“, zweites „Sammlung“. Es geht also wörtlich um die Sammlung von Erscheinungen.

Die grundlegende systematische phänomenologische Forschung wurde vor allem durch Edmund Husserl etabliert. Seine Methode gilt als Abkehr von einem rein rational-positivistischen oder subjektiv-psychologischen Denken und Rückzug auf die zugrunde liegenden Phänomene im Vorfeld der Wissenschaften – nunmehr geht es um die vorurteilslose Hinwendung „zu den Dingen“ selbst. Die Phänomenologie ist eine deskriptive Wissenschaft. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass sich über vielfältige Betrachtungen und Beschreibungen eines zu untersuchenden Gegenstandes sein ganzes Wesen offenbart. Erläuternd sei hinzugefügt, dass der Begriff „Gegenstand“ auf das zu Untersuchende verweist, was Dinge, Lebewesen oder auch Abstraktes beinhaltet.

Die Phänomenologie begründet ihren Anspruch auf Universalität über das menschliche Bewusstsein, das unterschiedliche Wahrnehmungen systematisiert und dann in eine übergreifende Struktur bringt. Der Betrachter gelangt schließlich durch ‚Addition‘ seiner subjektiven Reflexionen zu einer Synthese oder Synthesis als Ergebnis der gesammelten Betrachtungsweisen im Bewusstsein. (Oberhaus, 2006, S. 88-99)

Mit einer bestimmten Intention wird von den Phänomenolog*innen ein Gegenstand von verschiedenen Seiten betrachtet, wodurch sich stetig neue Wahrnehmungen einstellen.

3.2 Edmund Husserl

3.2.1 *Neubeginn der Wissenschaft und die Epoché*

In seinen „Cartesianischen Meditationen“ verlangt Husserl (1995) nichts weniger als einen fundamentalen Neuaufbau der Wissenschaft. Er schreibt: „Wir fangen also neu an ... mit dem Entschluß radikal anfangender Philosophen, alle uns bisher geltenden Überzeugungen und darunter auch alle unsere Wissenschaften zunächst außer Spiel zu setzen.“ (Husserl, 1995, S. 8)

Für Oberhaus (2006) entsteht Husserls Forderung aus absolut rationaler Begründung, da die einzige Sicherheit nur das Ego bietet, das sich durch den Zweifel an der objektiven Erscheinungsweise der Dinge auf das Bewusstsein stützt. Die Existenz der (Außen-)Welt als Geltungsphänomen sieht Husserl (1995) als gegeben, da es immer das eigene Bewusstsein ist, das dem Subjekt eine Welt für es selbst konstituiert. Diesen Vorgang bezeichnet Husserl als „epoché“ – zu deutsch „Enthaltung“, „außer Geltung setzen“.

Die epoché ist ... die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewusstseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist. Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ist für mich – das heißt gilt für mich, und zwar dadurch, dass ich es erfahre, wahrnehme, mich seiner erinnere, daran irgendwie denke, es beurteile, es bewerte, begehre usw. (Husserl, 1995, S. 22)

Die Epoché umfasst alle mögliche subjektive Wahrnehmung – Mentales wie auch Sinnliches. Dadurch wird der Weg für das „Ich“ geebnet, mit den Erscheinungen und Phänomenen intentional in Kontakt zu treten und zu erkennen. Die Erfahrungswelt selbst bleibt von Husserls Epoché unberührt. Ihre Bedeutung liegt in ihrem konstanten Vorhandensein (als Bezugspunkt) und damit dem Bereitstellen von Möglichkeiten des Kontakts zwischen einem „Ich“ und ihr selbst. Sie ist nahrhafte Quelle, aus der sich das intentionale Bewusstsein speist und im

Austausch ständig (neue Bewusstseinsinhalte und) Sinn produziert.

3.2.2 *Das isolierte Ich – primordiale Reduktion*

Husserl trägt aus der Erscheinungswelt Schicht für Schicht ab und stößt dabei auf das Bewusstsein, das in seiner innersten Beschaffenheit unteilbar den Kern des „Ichs“ und damit seine Existenz begründet. Die Reduktion auf die Unhintergebarkeit des Ichs lässt folglich nur noch die eigene Subjektivität als absolute und alleinige Gewissheit übrig (Oberhaus, 2006, S. 105). „Wo sind die anderen Subjekte?“ darf an dieser Stelle lapidar gefragt werden. Sämtlichen Lebewesen wird ihre Seinsgeltung entzogen. Die philosophische Brücke raus aus der Isolation hin zu einer (gemeinschaftlichen) Welt, wo Interaktion und Intersubjektivität möglich werden, gelingt Husserl (1995) mit seinem Kunstgriff der „primordialen Reduktion“.

3.2.3 *Der Leib als ambivalentes Geschöpf*

Die primordiale Welt dezimiert sich letztlich auf eine einsame „Ding-Welt“, denn Husserl lässt gewollt die Erfahrungsebene mit anderen Menschen außer Acht. Es gibt faktisch kein „Du“ (in Anlehnung an Buber) mehr. Der eigene Körper, nämlich jener des phänomenologisch betrachtenden Ichs, erhält dabei jedoch eine Sonderstellung unter all den möglichen Objekten. Er kann vom intentionalen Bewusstsein wie andere Naturkörper betrachtet werden, gleichzeitig schafft er eine direkte Verbindung zur Subjektivität des Egos. Husserl hält fest:

Unter den eigentlich gefassten Körpern dieser Natur finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib, als das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven [sic!] Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne ... das einzige ‚in‘ dem ich unmittelbar ‚schalte und walte‘, und insonderheit walte in jedem seiner ‚Organe‘. (Husserl, 1995, S. 99)

Der Leib wird nach Oberhaus (2006, S. 108) zum vermittelnden Korrelat zwischen verinnerlichtem Ego und äußerlicher Welt. Er ist nicht nur ein Ding unter vielen, sondern unabdingbares Element der subjektiven Wahrnehmungserlebnisse

des Bewusstseins. Folglich gehört er zu beiden Welten: jener der Dinge und der Objektivierbarkeit sowie jener der individuellen Wahrnehmungserfahrung und Sinn-Konstitution. Das Ego erlebt sich durch seinen Leib mit der Welt sinnlich – sehend, tastend, fühlend, riechend, schmeckend, hörend – interagierend. Nach Husserl (1995, S. 99) geht der subjektiven Weltaneignung, dem „Ich tue“, leibliches Vermögen, ein „Ich kann“, voraus.

3.2.4 Der Leib als Verbindung zum anderen

Wie kommt es nun zur Begegnung mit einem anderen Subjekt? Wie wird es möglich, fremde Subjektivität zu erfahren? In der Sphäre der Primordialität trifft nun das Leibsubjekt auf einen Körper, der seinem eigenen Leib ähnelt. Das Leibsubjekt erkennt darin den Leib des anderen und damit den Anderen – Intersubjektivität entsteht. Husserl (1995) prägt hierfür den Begriff der „Appräsentation“. Gemeint ist damit jener Akt des Vergleichens und die Schlussfolgerung bzw. Ableitung einer fremden Subjektivität. Die Fremderfahrung kennzeichnet eine bestimmte Art der Intentionalität – Husserl (1995) spricht auch von „Einfühlung“. Der Leib des anderen verweist auf eine ihm eingeschriebene Subjektivität. Bedingung dafür ist der Leib, der erst Intersubjektivität ermöglicht. Das Ego bleibt als Leibsubjekt durch den Vergleich des Anderen nicht mehr in seiner Isolation gefangen. Bezüge zu anderen Leibsubjekten können nun hergestellt werden. Durch diese Öffnung tauchen Elemente leiblicher Handlungen und Kommunikationsmöglichkeiten im sozialen Kontext überhaupt erst auf.

Husserl wird mitunter vorgeworfen, durch die Appräsentation keine wirkliche Andersartigkeit fundieren zu können. Fremde Subjektivität besitze nichts Eigenständiges oder Einzigartiges und wäre demnach nur ein Abbild des eigenen Leibes. Ein Grund dafür liegt in der Unhintergebarkeit des intentionalen Bewusstseins und der daraus folgenden Ausblendung der Faktizität der (sozialen) Lebenswelt (Oberhaus, 2006, S. 110).

Nach Oberhaus (2006, S. 110) entwirft Husserl seine Phänomenologie beginnend bei der Priorität eines verinnerlichten Egos und mündet in die intersubjektiven Vollzugsformen des Leibes.

3.2.5 *Der aktive Leib*

In seinem zweiten Band der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ beschäftigt Husserl (1952) den Leib und seine Implikationen für das Subjekt. Jede aktive Leibeshandlung verändert die Perspektive des Subjekts auf die Welt und generiert eine neue Erfahrung. Der Leib kann zudem seine Bewegungen frei wählen und seine Position und damit auch Situation verändern. Dadurch erhält das Subjekt laufend neue Betrachtungswinkel und Eindrücke zu einem bestimmten Sachverhalt und ergänzt sie zu den bereits erhaltenen. Die Anwesenheit, ja mehr noch die Aktivität des – weil handelnden – Leibes ergänzt ausnahmslos die Auseinandersetzung des Bewusstseins mit der Welt. Damit verdichtet sich der Akt der Wahrnehmung von der intellektuellen Betrachtung eines Bewusstseins um die sinnliche Erfahrung, die der Leib dabei macht (Oberhaus, 2006, S. 112).

Ob Bewegungen des Kopfes oder die bewusste Steuerung des Blicks, das Gestikulieren mit den Armen oder das Bewegen durch den Raum – sämtliche Sinneseindrücke ergänzen die Vorstellung von der jeweiligen Situiertheit des Subjekts. Der Leib bekommt fortan explorativen Charakter, da er sich mit den Dingen nicht nur kategorisierend, sondern allen voran entdeckungs- und empfindungswillig auseinandersetzt. Da schwingt etwas Spielerisches – im Sinne von Ausprobieren – in der Weltaneignung mit. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Wer kennt es nicht zu einer Feier geladen zu sein und beim Eintreten den Blick suchend nach bekannten Gesichtern umherschwirren oder die Ohren scannend nach vertrauten Stimmen horchen zu lassen und sich zur Orientierung einmal durch den Raum zu bewegen, um die Lage bzw. Gesamtsituation einzuschätzen und nebenbei die Ärmel hochkrempelend, weil einem dabei heiß wird.

3.2.6 *Der Leib als Createur von Sinn*

Oberhaus (2006, S. 113) schließt daraus, dass Sinn eben nicht nur verbal über die Sprache oder das verstandesmäßige Nachvollziehen von Daten gegeben ist, sondern zu einem großen Teil davon abhängt, in welcher Art und Weise sich Subjekte leiblich ausdrücken und welche Wahrnehmungserlebnisse sie dabei besitzen. Der Sinnbegriff erhält dadurch eine leibliche Nuance.

Die genannte Perspektive auf Sinn mag einen Erklärungsansatz bieten, weshalb Bewegungen – einfach wie komplex – sich selbst genügen können. Erinnerung sei an Jugendliche, die zur Begrüßung mehr oder weniger ausgefeilte Handrituale praktizieren bzw. das alltägliche Händeschütteln. Kann der Mensch alleine in seiner Leiblichkeit Sinn erfahren, demnach beim Spazieren, Laufen, Tanzen, Malen, Liegen, „Fenster-Gucken“ oder Augenschließen? Eine Abhandlung dessen würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Eine letzte Anmerkung dazu: Im Konzept des „Flow“ (Csikszentmihalyi, 2017), aber auch in zen-buddhistischen Praktiken, wird das Aufgehen in bzw. die bewusste Hinwendung zu einer Tätigkeit als beglückend bzw. zentrierend beschrieben.

3.2.7 Die Doppelempfindung

In den „Ideen II“ konzipiert Husserl (1952) den Leib als Wahrnehmungssubjekt, das die Erfahrungswelt sinnlich empfindet und subjektiv bewertet (Oberhaus, 2006, S. 110-111). Herauszuheben sind Husserls Beobachtungen zur zweifachen Möglichkeit der Leibesempfindung, wenn er feststellt:

Die Hand liegt auf dem Tisch. Ich erfahre den Tisch als ein Festes, Kaltes, Glattes. Sie über den Tisch bewegend erfahre ich von ihm und seinen dinglichen Bestimmungen. Zugleich aber kann ich jederzeit auf die Hand achten und finde auf ihr vor Tastempfindungen, Glätte- und Kälteempfindungen usw., im Innern der Hand, der erfahrenen Bewegung parallel laufend, Bewegungsempfindungen usw. Ein Ding hebend erfahre ich seine Schwere, aber ich habe zugleich Schwereempfindungen, die ihre Lokalisation im Leibe haben. (Husserl, 1952, S. 146)

Leibeswahrnehmungen geschehen demnach in doppelter Weise: Der Fokus kann sowohl auf den materiellen Eigenschaften eines Objekts als auch auf den begleitenden leiblichen Empfindungen liegen. Diese Doppelempfindung wird bei Schmerzerfahrungen recht deutlich: Sobald ein Körperteil schmerzt, nehmen wir ihn bewusster wahr. Selbst eine kleine Blase auf der Zehe kann den Wandernden stundenlang beschäftigen. Zahnschmerzen werden als Beeinträchtigung des gesamten Organismus empfunden. Auch bei sportlicher Aktivität oder in der

Sexualität können Menschen derlei Erfahrungen machen.

Ein besonderer Fall der Doppelwahrnehmung ergibt sich, wenn der Mensch seinen eigenen Leib ertastet. Wenn bspw. die linke Hand die rechte berührt, nimmt das Subjekt diese Empfindung in beiden Händen wahr. Mehr noch: Es ist möglich, die Empfindungswahrnehmung zu lenken bzw. mit ihr hin und her zu springen – ertastende und ertastete Hand wechseln einander ab. Das schafft eine paradox anmutende Erfahrung: So erlebt sich die linke Hand zunächst als erkundend, um im nächsten Moment die Bewegungen der rechten Hand wahrzunehmen und berührt zu sein. Gleiches gilt (vice versa) für die rechte Hand. Merleau-Ponty schreibt:

Wenn meine rechte Hand meine linke berührt, empfinde ich sie als ein ‚physisches Ding‘, aber im selben Augenblick tritt, wenn ich will, ein außerordentliches Ereignis ein: Auch meine linke Hand beginnt meine rechte Hand zu empfinden, das Ding verändert sich, *es wird Leib, es empfindet* [sic!]. Das physische Ding ... bleibt was es war, ... aber eine erkundende Kraft legt sich auf es oder bewohnt es. (Merleau-Ponty, 1959, S. 243)

Die Eigenberührung verdeutlicht die Fähigkeit des Leibes sich unterschiedlich, nämlich in Form von zwei eigenständigen Wahrnehmungsmodi, auf die Dinge zu richten. Das hat weitreichende Folgen für die Art und Weise des In-der-Welt-sein des Individuums. Durch das Ineinandergreifen von innerer und äußerer Wahrnehmung besitzt das Subjekt das leibliche Vermögen, Empfindungen auszudrücken, wodurch Stimmungen und Gefühle für andere über die Sinne wahrnehmbar und überhaupt erst zugänglich gemacht werden. Dadurch entsteht ein fortwährender intersubjektiver Vollzug dort, wo Menschen miteinander umgehen und sich darstellen (Oberhaus, 2006, S. 114-115). Im Phänomen der Doppelwahrnehmung zeigt sich nach Husserl im Tastsinn eine besondere Stellung gegenüber anderen Sinnen. Nur jener schafft diese Verflechtung zweier unterschiedlicher (äußerer und innerer) und sich doch bedingender Wahrnehmungsweisen. „Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich mich selbst taste Ebenso verhält es sich mit dem Hören.“ (Husserl, 1952, S. 148-149)

3.3 Maurice Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, einer der Hauptvertreter der französischen Phänomenologie, greift die späten Überlegungen Husserls zum Leib auf, entwickelt sie weiter und radikalisiert sie (Nausner, 2017a, S. 477). In der Tradition Husserls erklärt Merleau-Ponty (1966) es zur Hauptaufgabe der Phänomenologie „... zu beschreiben, nicht zu analysieren ...“. (S. 4) In seiner Schrift „Phänomenologie der Wahrnehmung“ charakterisiert er den „Leib“ als Medium der Welterfahrung und Grundphänomen des menschlichen Seins. Merleau-Ponty (1966) betont inhaltlich wie begrifflich die Differenz zwischen dem „Körper“ als quantifizierbares Objekt und dem „Leib“ als existenzielle Seite des Mensch-Sein, denn: „Nie ist es unser objektiver Körper, den wir bewegen, sondern stets unser phänomenaler Leib ...“. (S. 131)

3.3.1 Phänomenologie der Erfahrung

Merleau-Ponty sieht im Gegensatz zu Husserl nicht die Erkenntnisgewissheit des „Ego Cogito“ und verlässt damit den Pfad einer reinen Bewusstseinsphilosophie zu Gunsten einer Phänomenologie der Erfahrung. Husserls Epoché verliert damit ihre Gültigkeit. Merleau-Ponty betont stattdessen die Vorrangstellung der Wahrnehmung und der Sinneseindrücke (Oberhaus, 2006, S. 118). Um die Dominanz des Bewusstseins bei Husserl aufzuweichen, ändert er phänomenologische Grundfunktionen. Oberhaus listet diese – in Anlehnung an Waldenfels (1998) – wie folgt auf:

- *Phänomenologische Beschreibung bedeutet, direkt bei der Faktizität, also mitten im weltlichen Geschehen, im Lebensvollzug des Subjektes, anzusetzen. Eine reflexive Analyse kommt zu spät und verstellt eine Erfassung weltlicher Phänomene.*
- *Reduktion bedeutet eine Infragestellung der vertrauten Welt. ‚Die wichtigste Lehre dieser Reduktion ist so die Unmöglichkeit der vollständigen Reduktion‘ (Merleau-Ponty, 1966, S. 11). Hierbei bleibt die ‚Faktizität der Welt‘ (Ebd., S. 14), in der das Subjekt handelt, weiterhin erhalten.*
- *Die Intentionalität ist eine Intentionalität des Leibes, d.i. [sic!] ein aktives ‚Zur-*

Welt-Sein' des Leibes samt seinen Wahrnehmungserlebnissen. Intentionalität vollzieht sich direkt und unmittelbar in der Zuwendung auf Innerweltliches.

- ‚Sinn‘ liegt in der Erfahrung selbst begründet. Philosophie bedeutet, die Welt neu sehen zu lernen, in ihr einen Sinn zu entziffern und staunend die Welt ‚in statu nascendi‘, d.i. in ihren offenen Verweisungszusammenhängen und vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten zu verstehen.

- Intersubjektivität versteht sich als ‚Koexistenz‘, wodurch eine Gemeinschaft von Individuen durch ihr leibliches Erscheinen in der Welt gegeben ist ... Die Existenz Anderer ist durch die Faktizität der Lebenswelt immer schon gewiss.

(Oberhaus, 2006, S. 119)

3.3.2 Überwindung des Dualismus von außen und innen

Die Phänomenologie von Merleau-Ponty (1966) ist eine „... Absage an ‚die‘ Wissenschaft“ (S. 4) und Abkehr von der rationalen und objektivierenden Weltsicht, wie sie im Denken des Positivismus Blüte treibt. Ins Zentrum rückt stattdessen die unmittelbare, weil ursprüngliche Welterfahrung, vermittelt über leibliche Wahrnehmung und Handlungsvollzüge. „Die Welt ist da, vor aller Analyse“, attestiert Merleau-Ponty (1966, S. 6) und: „Die Wirklichkeit ist zu beschreiben, nicht zu konstruieren und zu konstituieren.“ (S. 6) Unmissverständlich macht Merleau-Ponty seine Positionierung und Priorisierung der direkten leiblichen Auseinandersetzung mit und in der Welt klar. Ebenso wendet er sich gegen den Dualismus von äußerem Wahrnehmen und innerem Erleben und seiner Reflexion. Merleau-Ponty folgend entstehen Sinn und Bedeutung gerade erst im Prozess ständig neuer und spontaner Wahrnehmungsakte, die wiederum im Kontext vorangegangener und zukünftiger Eindrücke stehen. (Oberhaus, 2006, S. 120-121) So wie eine Melodie mehr ist als die Aneinanderreihung einzelner Töne und erst auf einer Metaebene ihre vollständige Gestalt enthüllt, gilt Gleiches für eine Bewegung, die mehr ist als die Summe ihrer motorischen Einzelhandlungen.

3.3.3 Der Leib als zweideutige Welterfahrung

Merleau-Pontys Phänomenologie bewegt sich zwischen Individualismus und

Objektivismus und positioniert die Wahrnehmung im Spannungsfeld einer rein physisch-objektiven und einer psychologisch-subjektiven Auffassung. Der Mensch wendet sich kraft seines Leibes der Welt zu, die ihm dadurch in zweifacher Hinsicht erfahrbar wird: Er nimmt sinnlich wahr und empfindet subjektiv. Merleau-Ponty (1966) unterstreicht dies, wenn er schreibt: „Der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt“ (S. 7) oder der Mensch „bewohnt“ die Welt und ist ihr „zugeeignet“. Durch die Tatsache seines Vorkommens in der Welt werden der Mensch und seine Handlungen mess- und objektivierbar. Gleichzeitig bleiben seine Wahrnehmungserlebnisse nur ihm selbst zugänglich und somit subjektiv. Merleau-Ponty nennt diese Zweideutigkeit „Ambiguität“. Es kann folglich „... nicht mehr zwischen Innen und Außen ... geschieden werden ...“, folgert Bermes (1998, S. 79). Durch die Ambiguität entsteht ein Bund von leiblichem Empfinden und handelndem Vollzug und der Leib findet seine Stellung zwischen der Exaktheit wissenschaftlicher Erkenntnis und Offenheit individueller Erlebnisweisen (Oberhaus, 2006, S. 126).

Merleau-Ponty verlässt damit eine dualistische Interpretationsweise des Individuums und lenkt stattdessen die Aufmerksamkeit auf das mit allen Sinnen lebendig wahrnehmende und handelnde Subjekt. Weil „Handeln“ und „Verstehen“ in einem gleich ursprünglichen Umfeld entspringen, kommt jede rationale Analyse zu spät, um die Struktur der Lebenswelt zu erfassen, in der sich der Mensch aktiv gestaltend immer schon orientiert (Oberhaus, 2006, S. 123). Der Leib wird für Merleau-Ponty (1966) „... das Vehikel des Zur-Welt-Seins ...“ (S. 106)

3.3.4 *Intentionalität des Leibes*

Für Merleau-Pontys Leibphänomenologie macht es keinen Sinn, den Zustand einer Epoché ins Auge zu fassen, da in seinem Verständnis der Mensch „inkarniert“ und nur durch seine leibliche Existenz in dieser Welt überhaupt bestehen und sich ihr zuwenden kann. Die Ausschaltung der leiblichen Dimension zu Gunsten einer Betrachtung des reinen (intentionalen) Bewusstseins (wie bei Husserl) raubt dem gesamten Untersuchungsfeld seine Essenz und Grundlage. In anderen Worten: Ohne Stoffliches (Materie), ohne den Leib (und seinem Vermögen zur Doppelempfindung) kein Eindruck (Subjektives) und damit kein Bewusstsein (von etwas). Husserls „Intentionalität des Bewusstseins“ wird bei Merleau-Ponty zur „Intentionalität des Leibes“: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren,

Bewegen, Sprechen – das gesamte menschliche Sinnesspektrum ist involviert (Oberhaus, 2006, S. 123). Aus einem „Ich denke“ (S. 166) wird bei Merleau-Ponty (1966) ein „Ich kann“ (S. 166).

3.3.5 Leib und Bewegung

Oberhaus (2006, S. 124) verdeutlicht die Ambiguität am Beispiel der menschlichen Motorik, um zu zeigen, dass sich das Subjekt auf den Raum hin entwirft. Merleau-Ponty (1966) verwendet in diesem Zusammenhang explizit das Wort „wohnen“, wenn er formuliert: „Der Leib ist nicht im Raume, er wohnt ihm ein.“ (S. 169) Oberhaus (2006) merkt an, dass dem Begriff „wohnen“ etwas Vertrautes anhaftet und ein Wissen um die Struktur des Raumes und der Umgebung impliziert. Dies hat Auswirkungen auf die lebensweltliche Leiberfahrung: „Welt haben“ und „Welt sein“ fallen ineinander.

Ein Anschauungsbeispiel findet sich in der alltäglichen Situation des Greifens nach einem Gegenstand. Wollen wir bspw. ein Glas nehmen, weil wir durstig sind, so gelingt uns dies nicht zufällig, quasi als Glücksgriff. Um das Glas zu erreichen bedarf es eines differenzierten Wissens u.a. über die eigene Position, den Abstand zum Objekt, die Hinzunahme der möglichen sichtbaren und nicht sichtbaren Perspektiven unseres Leibes sowie seinen körperlichen Möglichkeiten und anderen Umgebungsfaktoren. Merleau-Ponty (1966) interessiert an dieser Stelle die Konfrontation mit dem Gegenstand, welcher nichts Abstraktes, sondern konkret und materiell wahrnehmbar ist und „... bei dem wir vorgreifend schon sind ...“ (S. 167) Jedoch erst durch das notwendige (sichtbare) Verhalten, einer (subjektiven) Intention („Durstlöschen“) folgend, kann dieser Gegenstand ergriffen und verstanden werden. Dieses Ding „Glas“ wird nur durch die Kombination seiner objektiven Merkmale mit eigenen subjektiven Empfindungen – in doppelter Hinsicht – begriffen. Überhaupt wird der gesamte Akt, also auch die Handlung selbst erst dadurch mit Sinn versehen und verstanden. Bei diesem Prozess geht es nach Merleau-Ponty um „Einverleibung“, denn:

Elernt ist eine Bewegung, wenn der Leib sie verstanden hat, d. h. wenn er sie seiner ‚Welt‘ einverleibt hat, und seinen Leib bewegen heißt immer, durch ihn hindurch auf Dinge abzielen Die Motorik steht also nicht solcherart im

Dienste des Bewußtseins, als transportiere sie den Leib an einen Raumpunkt, den wir uns zuvor vorgestellt hätten. (Merleau-Ponty, 1966, S. 168)

In der Motorik sieht Merleau-Ponty vielmehr als die erlernte Koordination von Körperpartien oder das Abrufen von physischen Fähigkeiten. Sie offenbart auch immer etwas Persönliches. „Eine Geste ist mehr als eine abstrakte Muskelbewegung. Sie verweist auf die Befindlichkeit des Subjekts selbst“, erläutert Oberhaus (2006, S. 125).

3.3.6 Zwischenleiblichkeit und Ko-existenz

Auch Merleau-Ponty beschäftigt sich mit der Frage des Anderen. Warum und wie sind andere Menschen aus der Sicht des Leibsubjekts in der Welt? Anders als Husserl existiert für Merleau-Ponty eine natürliche Welt, in der auch der Andere durch seine Leibhaftigkeit „verankert“ ist. Eine Nähe zu Husserls Appräsentation besteht insofern, als die eigene leibliche Existenz auf den Anderen übertragen wird. Der markante Unterschied liegt darin, dass dessen Anerkennung nicht reflexiv von einem isolierten Ego, sondern durch den individuell handelnden Leib erfolgt (Oberhaus, 2006, S. 126). Es kommt unweigerlich zu Begebenheiten mit anderen Leibsubjekten, die einen ähnlichen, vertrauten Umgang mit der Welt praktizieren. Innerhalb des Zur-Welt-Seins sind zwischenmenschliche Verflechtungen, Interaktionen und damit auch Intersubjektivität immer schon gegeben.

Das konstitutive Moment des Leibes in dieser Begegnung mit dem bzw. den anderen bezeichnet Merleau-Ponty (1966) als „Zwischenleiblichkeit“. Das Aufeinander-bezogen-sein und gemeinsame Gestalten kreiert eine intersubjektiv geteilte Welt(-sicht). Merleau-Ponty (1966) verwendet dafür den Begriff „Ko-existenz“. Auf diese Weise etablieren sich (Formen von) Kultur und (Formen von) Sozialität.

3.4 Gabriel Marcel

Gabriel Marcel, ein Vertreter moderner Leibphilosophie, legt in seinem Aufsatz „Leibliche Begegnung“ seine Theorien zu Leiblichkeit und Zwischenleiblichkeit dar. Als nicht anzweifelbar erkennt Marcel das Dasein des Menschen. Das Individuum weiß um seine Schöpfung, da es zur Selbst-Reflexion fähig ist, in ihm ein Selbst-Bewusstsein angelegt ist. Marcel (1985) drückt es so aus: „Das Existierende als das Unbezweifelbare ist mit einem Bewußtsein seiner selbst verbunden. Dieses Bewußtsein ist durch nichts vermittelt und bedarf auch keiner Vermittlungen. Es ist ein Gewahrwerden. In ihm wird das Selbst wachgerufen, verwirklicht sich das ‚Ich bin‘.“ (S. 16)

3.4.1 Ewiges Rätsel Mensch

Was dieses „Ich“ letztendlich ist, bleibt unerkennbar. Marcel (1985) spricht von einem „Geheimnis“ (S. 16) und erkennt dieses Mysterium im Leib selbst. Nach Merleau-Ponty (1966) ist das Subjekt in Form eines „inkarnierten Ich“ „in die Welt geworfen“ und auf die ständigen Wahrnehmungserlebnisse des Leibes angewiesen; zu keinem Zeitpunkt erschließt sich dem Subjekt gänzlich der eigene Leib – er ist letztlich nie „völlig konstituiert“ (S. 117), schafft damit aber jene Öffnung für neue Perspektiven und Horizonte. Die beiden Philosophen thematisieren damit einen Sachverhalt, der für die therapeutische Arbeit Bedeutung erlangt und in der Integrativen Gestalttherapie in unterschiedlichen Formulierungen wiederkehrt. Petzold (2007, S. 57) nennt den Menschen einen „homo absconditus“, einen Unergründlichen.

3.4.2 Leib sein und Körper haben

Wie schon erwähnt unterscheidet Marcel (1985) grundlegend zwischen dem „Leib, der ich bin“ (S. 15) und dem „Körper, den ich habe“ (S. 15). Daraus resultieren weitreichende phänomenologische und ontologische Überlegungen. Denn über meinen Körper kann ich verfügen: ich kann ihn trainieren, waschen, messen, wiegen, operieren usw. Dieser Körper lässt eine, ja sogar viele unterschiedliche objektivierende Sichtweisen zu. Mein Leib aber meint meine Art des „In-der-Welt-Seins“, mir überhaupt Existenz zu ermöglichen. „Es ist mein Leib, der meine besondere und von keinem einzunehmende Form begründet, mich der Welt einzufügen. Insofern ist Inkarnation ... Grund und Stütze aller denkbaren

Metaphysik. Denn existieren heißt eben inkarniert sein“, schreibt Marcel (1985, S. 16) Aus dem Leib (der ich bin) wird der Körper (den ich habe) abstrahiert. Das schafft zwar neue Sichtweisen (z.B. Chirurgie), bleibt aber im Grunde genommen eine Reduktion und Vereinfachung, die – wie dargelegt – philosophiegeschichtlich zur Annahme eines Dualismus von Körper und Geist geführt bzw. verführt hat. „Das dialektische Instrumentarium ... droht ganz für sich, nach seinen eigenen Gesetzen im Leeren zu spielen“, kritisiert Marcel (1985, S. 16) und merkt an: „Wird dieser Leib, als der ich inkarniert lebe, objektiviert, so erscheint mein Körper, das Mißverständnis des Leibes.“ (S. 17)

An dieser Stelle wird klar, weshalb Marcel und die (Leib-)Phänomenologie insgesamt so bedeutsam für die Integrative Gestalttherapie geworden sind. Es ist die Absage an ein mechanisches, objektivierendes Menschenbild und die Betonung der existenziellen Dimension menschlichen Daseins, die nur wahrgenommen und erlebt werden kann, sich aber jeglicher Quantifizierung entzieht.

4 PHÄNOMENOLOGIE ODER NEUROWISSENSCHAFTEN

Im 20. Jahrhundert beschäftigten sich vor allem drei philosophische Strömungen mit der Relativität von Erkenntnis: die Phänomenologie, die Hermeneutik und der Konstruktivismus. Die gemeinsame grundlegende Botschaft lautet: Bestimmte Sachverhalte sind immer nur Sachverhalte für den und die Beobachter*in.

4.1 Philosophische versus wissenschaftliche Erkenntnis

Schon in den ersten Zeilen zu „Leibliche Begegnung“ macht Marcel den Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie klar. Der oder die Wissenschaftler*in kann sich laut Marcel (1985) zwar in ein „... unpersönliches oder gar entpersönlichtes Subjekt des Wissens flüchten, in eine imaginäre Position ...“ (S. 15), jedoch „die besondere kritische Aufgabe der Philosophie besteht gerade darin, nachzuweisen, daß es einen solchen archimedischen Punkt, ein imaginäres Observatorium, von dem aus sich die Wirklichkeit wie ein beliebiger Gegenstand beobachten und analysieren ließe, nicht geben kann.“ (S. 16) Mit dieser Aussage trennt Marcel die wissenschaftliche von der philosophischen Erkenntnis und gesteht beiden jeweils auf ihrem Terrain ihre Berechtigung zu. Ebenso wehrt er sich gegen dialektisches Denken und die Subjekt-Objekt-Spaltung in der Philosophie. „Da die Objektivität per definitionem gleichsam der Ort ist, in dem das dialektische Denken sich entfaltet und von dem aus es von Frage zu Antwort fortschreitet, bedeutet das Existenzurteil ... den Bruch mit der dialektischen Möglichkeit“ , diagnostiziert Marcel (1985, S. 17). „Echtes philosophisches Denken beginnt mit dem existentiell Unbezweifelbaren.“ (Marcel, 1985, S. 16)

4.1.1 Phänomenologische Relativität

Husserl (1954) zeichnet in seinem Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ den Aufstieg des Ideals der Rationalität und daran geknüpft jenes der Objektivität – vom antiken Griechenland bis in die moderne (Natur-)Wissenschaft – nach. Husserl selbst setzt mit seiner Lehre einen Kontrapunkt: Die Phänomenologie anerkennt die Relativität menschlicher Erkenntnis. Unterschiedliche Perspektiven besitzen zweifelsfrei ihre Berechtigung, haben aber ebenso ihre vorgegebenen Leserichtungen. Sie damit als

einzig (wahre) Decodierungsmöglichkeiten der Welt und ihrer Phänomene zu betrachten, ist aus phänomenologischer Überlegung heraus nicht haltbar. Husserl (1954, S. 11) spricht von einer naiven Selbstverständlichkeit zu glauben, dass ein jeder die Dinge und die Welt ursprünglich sieht. Eine Sache erscheint aber stets für einen Erkennenden und ist damit „subjektiv-relativ“ gegeben – die Korrelation bleibt das Apriori jeder Erfahrung (Husserl, 1954, S. 128).

Phänomenologisch betrachtet gebiert sich Wirklichkeit in einem interaktiven Wahrnehmungsprozess zwischen einem (leiblich) Erkennenden (Subjekt) und einem Zu-Erkennenden (Objekt). Diese Betrachtungsweise widerspricht und relativiert die folgende Aussage des Konstruktivisten und Systemtheoretikers Heinz von Foerster, der meint:

‘Da draußen’ gibt es nämlich in der Tat weder Licht noch Farben, sondern lediglich elektromagnetische Wellen; ‚da draußen‘ gibt es weder Klänge noch Musik, sondern lediglich Druckwellen der Luft; ‚da draußen‘ gibt es keine Wärme und keine Kälte, sondern nur bewegte Moleküle mit größerer oder geringerer durchschnittlicher kinetischer Energie usw. (Foerster, 1994, S. 31)

Die Phänomenologie lässt die Suche nach der einen einzigen Wahrheit und der Objektivität hinter sich, wissend, dass alle wissenschaftliche Erkenntnis einer, wenn auch klar definierten speziellen Weise der Betrachtung von Wirklichkeit entspringt. So kann sich die Welt dem Physiker als Teilchen oder Welle darbieten, dem Künstler als ästhetische Schöpfung, dem Neurowissenschaftler als faszinierendes Schauspiel komplexer Gehirnaktivität, dem Verliebten als romantische Kulisse, dem Depressiven als trostloser Ort.

Verschiedene Forschungsdisziplinen kommen bei ihrem Versuch der Entschlüsselung von dem, was da eigentlich betrachtet und erkennt, zu gänzlich unterschiedlichen Antworten.

4.2 Erkenntnisinteresse Bewusstsein

„Die Beschäftigung mit dem, was wir heute Bewusstsein nennen, ist jüngerer Datums – vielleicht dreieinhalb Jahrhunderte alt – und ist erst im 20. Jahrhundert wirklich in den Blickpunkt des Interesses gerückt“, schreibt der Gehirnforscher Antonio Damasio (2009, S. 279).

Das Interesse unterschiedlicher Wissenschaften, an dem, was „Bewusstsein“ ist, von der Philosophie bis zu den Neurowissenschaften, und die daraus entstandene Interdisziplinarität lassen Tobias Schlicht (2008) von den „Wissenschaften des Bewusstseins“ (S. 337) sprechen.

„Der Multidimensionalität des Phänomens Bewusstsein entspricht die Breite des Spektrums der Ansätze zu seiner Erforschung.“ (Passie 2007, S. 9) Torsten Passie (2007, S. 9) verweist einerseits auf Bewusstseinscharakteristika, die sich auf stark präreflexive Elemente der subjektiven Erfahrung beziehen, erkennt andererseits eine gesicherte neuronale Grundlage, wodurch sowohl auf subjektiver Erfahrung fußende als auch naturwissenschaftliche Methoden zur Erforschung von Bewusstsein legitim erscheinen.

4.2.1 Neurowissenschaftliche Sicht

Der Anspruch mancher Gehirnforscher*innen ist eine Antwort auf die Frage, wie Bewusstsein aus komplexen Gehirnaktivitäten entsteht. Das Schlagwort „Neurophilosophie“ pointiert dieses Vorhaben (Schlicht, 2008, S. 337).

„Aber Korrelationen sind eine Sache, reduktive Erklärungen – wie sie die Neurowissenschaftler liefern müssten – eine andere. Da durch die Angabe von zugrunde liegenden Gehirnvorgängen die Subjektivität des bewussten Erlebens (zumindest noch) nicht verständlich gemacht werden kann“, fasst Schlicht (2008, S. 337) zusammen. Ein Beispiel dazu: Bei der visuellen Wahrnehmung antworten spezifische neuronale Merkmalsdetektoren nur auf ganz bestimmte Stimuli wie Kanten, Farben, Gesichter oder Gebäude. Sie gelten damit als neuronale Repräsentationen. Dies alles lässt sich über einzelne Zellen auch messen und damit nachweisen. Was jedoch offen bleibt, ist das subjektiv bewusste Erleben dieser

Stimuli von einem wahrnehmenden Subjekt, das sich überdies auch noch seiner selbst bewusst werden kann.

4.2.2 Phänomenologische Sicht

Kenntnis von etwas bleibt phänomenologisch betrachtet immer menschliche Erkenntnis und wird nach den Regeln des menschlichen (Leib-)Bewusstseins bearbeitet. Bis dato sind all diese Regeln weder bekannt, noch ist – wie dargelegt – geklärt, was denn das Bewusstsein überhaupt ist.

Merleau-Pontys leibphänomenologische Annäherung an den Begriff versteht Bewusstsein immer als ein über die Sinne vermitteltes Bewusstsein. Er spricht vom „... Bewusstsein eingetaucht in Sinnlichkeit.“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 249) Leibphänomenologisch wird menschliches Bewusstsein auf ein leibliches Welterleben festgelegt. Die Idee einer „res cogitans“, eines geistigen, ortlosen Bewusstseins sowie einer „res extensa“, eines materiellen, sich ausdehnenden Seins, hält der leibphänomenologischer Position nicht stand. Alles ist das Vermögen des Leibes, als dem Medium menschlicher Welterfahrung. Als „unser Gesichtspunkt zur Welt“ (Merleau-Ponty, 1966, S. V) ist er „... unser Ort und unsere Zeit in der Welt“ (Nausner, 2017a, S. 478) Das Bewusstsein ist aus der Welt geboren und nicht transzendental, es entspringt der Welt, es ist aus demselben „Stoff“ (Nausner, 2017a, S. 479) wie die Welt. Petzold (2004) schreibt: „Ein Mensch ... als Leibsubjekt ist der Prozeß einer produktiven Subjekt-Welt-Bewußtsein-Verschränkung in actu ...“ (S. 18)

4.2.3 Wissenschaftliches Paradigma

Die Neurowissenschaften haben sich durch ihre bahnbrechenden Erkenntnisse zu einer Art Leitwissenschaft emporgeschwungen. Sie vereinnahmt auch zusehends die Psychotherapie – zum Leidwesen vieler Kritiker wie dem Neurowissenschaftler Thomas Fuchs, einem Referenztheoretiker der Integrativen Gestalttherapie. Nausner (2018a, S. 58-59) sieht nicht die Erfolge der Neurowissenschaften als das Problem, sondern stellt in Frage, ob ihre wissenschaftlichen Vertreter*innen bei allem Hype noch wissen, dass ihre Annahmen auf einem naturwissenschaftlichen Paradigma beruhen und damit klarerweise einen bestimmten Ausschnitt von Wirklichkeit, ergo eine Reduktion von Welt, beinhalten.

Damit spricht Nausner einen wesentlichen Punkt an, nämlich jenen der Bedingungen von Wissensproduktion.

Ein wissenschaftliches Paradigma legt Grundannahmen innerhalb einer Disziplin fest – das gilt für die Psychotherapie genauso wie für die Psychologie oder die Gehirnforschung. Entscheidend sind die fortlaufende Reflexion der Weltbilder und ihre transparente Offenlegung. Unterschiedliche Paradigmen führen zu unterschiedlichen Ausschnitten von Wirklichkeit. Ein populäres Beispiel stammt aus dem Fachbereich der Physik, wo das Phänomen Licht – je nach Sichtweise – einmal als Teilchen, das andere Mal als Welle beschrieben und definiert wird. Es geht explizit nicht darum, ein Weltbild gegen ein anderes auszuspielen, sondern sich seiner impliziten Annahmen und Konsequenzen klar zu werden.

4.2.4 Relativistische Wissenschaftstheorie

Die Entwicklung der Naturwissenschaften wird immer noch als eine Anhäufung verschiedener Erfindungen und Entdeckungen dargestellt. So entsteht der Eindruck eines linearen Verlaufs der Wissenschaftsgeschichte, der vielleicht eines Tages in der Entdeckung der Weltformel gründet. Der Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn (1999) hat dieses Bild kritisch unter die Lupe genommen und in seinem Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ die Entwicklung der Wissenschaft aus seiner Sicht beschrieben. Was Kuhn (1999, S. 147) eine wissenschaftliche Revolution nennt, wird allgemein als Erweiterung wissenschaftlicher Erkenntnis gedeutet. Die Wissenschaftsgeschichte wird nach Kuhn auf diese Art rückwärts geschrieben, was den Anschein erweckt, als hätte die Wissenschaft seit ihren Anfängen nur ein Ziel gehabt: das aktuell gültige Paradigma zu erreichen.

Noch eine Spur pessimistischer sieht das Paul Feyerabend (1999), der die Wissenschaft gar einer Ideologie und damit der Religion und Kultur gleichstellt. Im Vorwort seines Werkes „Wider den Methodenzwang“ schreibt Feyerabend (1999): „... anything goes ist nicht mein Grundsatz ... sondern der erschreckte Ausruf eines Rationalisten, der sich die von mir zusammengetragene Evidenz etwas genauer ansieht.“ (S. 11) Nach Feyerabend beruhen die Theoriegebäude der Wissenschaft auf Annahmen und Grundsätzen, welche nur äußerst schwer oder gar nicht zu

prüfen sind. Demnach ist denkbar, dass auch jene Theorien Gültigkeit besitzen, welche den gewohnten Daten zuwiderlaufen, da genau diese möglicherweise verzerrt sind.

4.2.5 Neurowissenschaftliche und phänomenologische Verdienste

Die Verdienste der Neurowissenschaften liegen in ihren Erkenntnissen über neuronale Grundlagen und die Struktur geistiger Phänomene. Ihre empirischen Untersuchungen öffnen den Blick auf Anatomie, Stoffwechsel und Neurochemie des Gehirns. Darüber hinaus geben sie Einblicke in Bewusstseinsphänomene und schaffen es, diese differenziert zu kategorisieren, wie die Forschungsergebnisse zu Patient*innen mit Gehirnschäden verdeutlichen (Schlicht, 2008, S. 238).

Fingerhut, Hufendiek und Wild (2013) schreiben der Phänomenologie das größte Verdienst beim paradigmatischen Wechsel hin zu dem weiten Feld der Verkörperungstheorien zu. Sie halten fest: „Von der Phänomenologie gingen also die entscheidenden Anstöße für das verkörperte und eingebettete Bild des Geistes aus.“ (Fingerhut et al., 2013, S. 32) Daneben nennen die Autor*innen noch den klassischen amerikanischen Pragmatismus, und dessen prominente Vertreter wie William James als wichtige Einflussgröße. Passie (2007, S. 9) würdigt als das Verdienst der Phänomenologie und des Pragmatismus die Subjektseite des Bewusstseins zum Gegenstand der Forschung gemacht zu haben.

4.3 Thomas Fuchs

4.3.1 Keine Frage des Kopfes

Sind meine Augen wirklich grün und meine Haare gelockt? Stimmt es, dass meine Leibspeise aromatisch duftet und im Geschmack süß ist? Ist die Harmoniefolge in meinem Lieblingslied überhaupt eine Melodie? Oder geht es bei sämtlichem Erleben bloß um pulsierende Teilchen in variantenreichen Energiefeldern, die in meinem Gehirn mittels neuronaler Aktivität Bilder und damit meine Welt konstruieren? Thomas Fuchs (2011) echauffiert sich in seinem Aufsatz „Zur Kritik des Neurokonstruktivismus“ an den neurowissenschaftlichen und neurophilosophischen Überzeugungen, wonach das gesamte menschliche Leben lediglich ein Bilderhaufen im Gehirn sei und somit einer exklusiven Gehirn-Produktion gleichkäme. Ob Schmerz, Ärger, Farben, Musik oder Liebe – „der Kosmos entsteht im Kopf, und die Wahrnehmung wird ... zu einer physiologischen Illusion“, fasst Fuchs (2011, S. 347) die neurobiologische Konzeption zusammen. Fuchs (2011) erkennt darin eine „Naturalisierung des Geistes“ (S. 348), die seiner Meinung nach auf einen Prozess der „Entanthropomorphisierung, der Spaltung von Lebenswelt und Wissenschaft“ (S. 348) zurückgeht und nur noch dem wissenschaftlichen konzipierten Universum ontologische Realität zugesteht.

Die Kritik von Rudolf zur Lippe (1979) an den Wissenschaften zielt ebenfalls auf ihren fehlenden Bezug zur menschlichen Erfahrungswelt ab: „Unsere rationalistischen Wissenschaften leiden an einem Realitätsverlust, den wir nur in der Konkretheit unserer Geschichte und unserer körperlichen Existenz überwinden können.“ (S. 21)

4.3.2 Der widerspenstige Leib

Nach Fuchs (2011) widersetzt sich der Leib einer Verbannung in die mentale Innenwelt, wie es das Programm des Neurokonstruktivismus vorsieht. Fuchs erkennt darin eine Fortsetzung des naturalistischen Versuchs, den subjektiven Leib als Illusion bzw. Projektion abzuwerten und ihn durch den physikalisch definierten Körper zu ersetzen. Ein Beispiel dafür geben der Hirnforscher Ramachandran und die Wissenschaftsautorin Sandra Blakeslee, die mit Blick auf Phantomschmerzen meinen: „Ihr eigener Körper ist ein Phantom, das Ihr Gehirn aus rein praktischen

Gründen vorübergehend konstruiert hat.“ (Ramachandran & Blakeslee, 2001, S. 114)
Um diese Annahme zu widerlegen und das Leiberleben aus der postulierten Virtualität herauszulösen, baut Fuchs (2011, S. 350) seine Argumentationslinie auf Grundlage der „impliziten Intersubjektivität der Wahrnehmung“ auf.

4.3.3 Syntopie von Leib und Körper

Fuchs (2011) verweist auf die Koextension von Leib und Körper sowie ihre räumliche Übereinstimmung oder Syntopie und deklariert seine Überlegungen als in der Tradition Husserls stehend.

Erhellend ist in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Ort von Schmerz bei Verletzungen. Also: Wo tut es weh, wenn ich barfuß auf einen Bienenstachel steige? Das neurowissenschaftliche Paradigma findet den Platz und damit die Antwort im Gehirn. Der Philosoph John Searle (1993, S. 81) schreibt: „Der Schmerz-im-Fuß ist buchstäblich im physikalischen Raum des Hirns.“ Ramachandran und Blakeslee (2001) notieren: „... wir müssen bedenken, dass auch der Schmerz eine Illusion ist – ganz und gar eine Konstruktion unseres Gehirn wie jede andere Sinneserfahrung“ (S. 114), denn „... schließlich gibt es ‚da draußen‘ sicherlich keinen Schmerz“, postuliert auch Heinz von Foerster (1994, S. 31). Fuchs' (2011) phänomenologische Sichtweise hingegen lokalisiert das Leid im „Fuß-als-Teil-des-lebendigen-Körpers“ (S. 354), denn „... das Gehirn empfindet weder Schmerzen, noch enthält es sie. Es produziert auch kein ‚Körperbild‘, denn der erlebte Leib ist kein ‚Bild‘ von einem Körper, sondern es ist der Körper selbst *als* empfundener.“ (S. 354) Es handelt sich nach Fuchs (2011) eben nicht um einen Phantomkörper in einer Scheinwelt und alles menschliche Erleben lässt sich eben nicht „in Wirklichkeit“ auf materiell-kinematische Prozesse und das milliardenfache Flimmern neuronaler Erregungen zurückführen. Fuchs (2011, S. 354) räumt ein, dass Schmerz im Gehirn zwar neuronale Aktivierung auslöst und diese sehr wohl eine notwendige Bedingung für dessen Erleben darstellt, jedoch deswegen selbst noch kein Schmerz ist.

4.3.4 Intersubjektiv und objektiv

Fuchs (2011) fügt seiner Argumentation einen weiteren Strang hinzu: die Intersubjektivität. Die entscheidende Fragestellung dazu lautet: Wie ist es möglich, dass die auf den Bienenstachel getretene Person zum Arzt gehen und diesem ihren

verletzten Fuß zeigen kann? Damit diese Szene überhaupt eintreten kann, braucht es auf einer grundlegenden Ebene einen Raum – im Sinne des englischen „space“ (im Gegensatz zu „room“) – wo diese Person und der Arzt sich treffen. Mehr noch: Damit sich beide auf den schmerzenden Fuß beziehen, auf diesen zeigen, diesen berühren, sehen und wahrnehmen können, ist eine Überschneidung des subjektiven Erlebens (der Person – und auch des Arztes) mit einer vom Gehirn nicht konstruierten objektiven Außenwelt Voraussetzung. Allgemeiner formuliert: Zwei Personen nehmen gemeinsam den einen Körper wahr. Fuchs (2011) nennt dies „die ‚Syntopie‘ oder das Zusammenfallen des Orts ...“ (S. 350-351) und schreibt: „... wenn die Rede von einer Realität des Körpers überhaupt irgendeinen Sinn haben soll, dann in der intersubjektiven Situation. Denn hier kommen die subjektiven Räumlichkeiten beider Personen in einer Weise zur Deckung, *die ihre bloße Subjektivität aufhebt* [sic!].“ (S. 351)

Die Tatsache, dass der Arzt – um das Beispiel fortzuführen – fähig ist, dieser Person noch ein Rezept mitzugeben, zeugt von einem „... intersubjektiv konstituierten und insofern objektiven Raum gemeinsamer Gegenständlichkeit.“ (Fuchs, 2011, S. 351) Der subjektive und der objektive Raum überlappen einander. Die (beiden) Anwesenden überschneiden sozusagen ihr subjektives Erleben und verbinden es zu einem geteilten Raum, an dem sie mit ihrer individuellen Sicht andocken und sich so einloggen können. Die Intentionalität der Wahrnehmung hebt die Limitierung an eine ausschließlich subjektive Perspektive aus; sie beinhaltet eine implizite Intersubjektivität (Fuchs, 2011, S. 351).

Fuchs (2011, S. 355) weist auf eine „doppelte Entleiblichung“ im neurobiologischen Konstruktivismus hin, die er davor schon im Dualismus bei Descartes feststellt: Der lebendige Leib wird objektiviert und damit verdinglicht, wohingegen das leibliche Subjekt zu einem Bewusstseins-Ich hypostasiert und in eine mentale Innenwelt eingesperrt wird.

4.4 Antonio Damasio

Der klinische Neurologe Antonio Damasio konzentriert sich in seinen Arbeiten auf den Zusammenhang von psychopathologischen und neurobiologischen Befunden bei Patient*innen. Der signifikante Unterschied in Damasios (2009, S. 20) Untersuchungen zu Arbeiten seiner Zunft ist die Fokusverschiebung von den biologischen Grundlagen des „Film-im-Gehirn“, also der neuronalen Korrelate der wechselnden inhaltlichen Vorstellungen, hin zu der Frage „... wie das Gehirn im Akt des Erkennens parallel zu den mentalen Mustern für ein Objekt auch den Selbst-Sinn erzeugt.“ (S. 21)

4.4.1 Subjektivität entsteht

Von weitreichenden Folgen ist Damasios Argumentation, dass zur bewussten Erfahrung eines Erlebnissubjekts, dem in dieser Erfahrung eine Selbstbeziehung zukommt, die neuronale Repräsentation von Objekten oder Ereignissen nicht ausreicht. Um zu verstehen, wie Subjektivität entsteht, muss nach Damasio auf Grundlage der neuronalen Repräsentationen, welche die Basis des Selbst bilden, zusätzlich die Beziehung zwischen Selbst und Objekt miteinbezogen werden (Schlicht, 2008, S. 340).

Die zweite wesentliche Besonderheit in seinem Ansatz ist die Ausweitung des Forschungsfeldes: Damasio begnügt sich nicht mit einer rein neurokognitiven Betrachtung, sondern bezieht den Organismus als Ganzes, dessen Körper und Verkörperung – Stichwort: phänomenales Bewusstsein – in seine Betrachtungen mit ein. Dieser Punkt markiert die Schnittstelle zur Phänomenologie. Die Arbeiten von Fuchs (2008; 2011) argumentieren in dieselbe Richtung. Aus diesem Grund sind Damasios Forschungen für phänomenologische Grundannahmen und das Menschenbild der Integrativen Gestalttherapie die neurologische Antwort und Untermauerung.

Ein wesentlicher Pfeiler von Damasios Theorie ist die Fundierung von Subjektivität und Selbst-Sinn in Emotionen als körperlichen Veränderungen eines Organismus. Klar ist inzwischen, dass die phänomenale Erfahrung eines sich seiner selbst bewussten Erlebnissubjekts auf neurobiologischer Ebene nicht mit einem

biologischen Zentrum im Gehirn einhergeht. Es gibt keinen Sitz des Bewusstseins, der im Gehirn zu verorten sei – einen Ort, an dem sämtliche Signale verarbeitet und die Erfahrung von Bewusstsein generiert wird (Schlicht, 2008, S. 340). Nach Damasio enthalten sämtliche Formen menschlichen bewussten Erlebens einen Selbst-Sinn. Die einfachste Form einer solchen Präsenz des Selbst im bewussten Erleben besteht in einem Gefühl; das bedeutet, ein lebender Organismus ist auf grundlegende Weise mit sich selbst in Form eines „Selbstgefühls“ vertraut (Schlicht, 2008, S. 341).

4.4.2 Stufen des Selbst und Formen des Bewusstseins

Damasio unterscheidet in seiner Theorie verschiedene Stufen des Selbst und dazu analoge Formen des Bewusstseins im Sinne möglicher Bewusstseitsgrade.

Die nicht bewussten neuronalen Signale eines individuellen Organismus erzeugen das *Proto-Selbst*, das die Voraussetzung für *Kernselbst* [sic!] und *Kernbewusstsein* bildet, die wiederum ein *autobiografisches Selbst* ermöglichen, auf dem das *erweiterte Bewusstsein* aufbaut. Am Ende dieser Kette erwächst aus dem *erweiterten Bewusstsein* das *Gewissen*. (Damasio, 2009, S. 278)

Die biologische Basis bildet demnach das Proto-Selbst, welches Damasio aus der komplexen Organisation bestimmter Hirnstrukturen erklärt. Darauf aufbauend entsteht das Kernbewusstsein als fundamentalste Ausprägung menschlichen Bewusstseins. Es ist die Grundlage für alle weiteren komplexeren Bewusstseins-Formen. Mit dem Kernbewusstsein verknüpft ist das mit sich selbst vertraute und sich fühlende Kernselbst – ein ständig auf den Moment eingeschränktes flüchtiges Phänomen mit Selbstbezug, das sich stetig aktualisiert. Das erweiterte Bewusstsein schafft einen höheren Selbst-Sinn – womit Identität und Personalität, ein Ich und die anderen, entstehen – und verortet das Subjekt an einem bestimmten Punkt in der individuellen historischen Zeit. Im Gegensatz zum Kernbewusstsein entwickelt es sich erst im fortschreitenden Lebensprozess (Damasio, 2009, S. 28-30). Auf derselben Bewusstseinsstufe findet sich das autobiografische Selbst und letztlich das

moralische Gewissen – neben Ethik, Recht, Wissenschaft, Technik und Kultur – für Damasio das Glanzstück menschlicher Bewusstseinserschöpfungen (Schlicht 2008, S. 343).

Damasio entwickelte seine Theorie von den Stufen des Bewusstseins durch die Erforschung pathologischer Fälle von Patient*innen mit Gehirnschädigungen. Damasio's Interpretation sieht bei Krankheitsbildern wie dem akinetischen Mutismus (Antriebsstörung), Absence-Anfällen, Koma und dem appallischen Syndrom (Wachkoma) das Kernbewusstsein unterbrochen, was auch das erweiterte Bewusstsein beeinträchtigt (Schlicht, 2008, S. 343). Beispielsweise sind Patient*innen mit akinetischem Mutismus – einer folgenschweren Antriebsstörung, häufig auf Grund einer Schädigung des Frontalhirns – zwar wach, scheinen aber ohne bewusste intentionale Wahrnehmungen. Willentliche Handlungen und Absicht zur Kommunikation fehlen und ihr Gesicht zeigt keinen Ausdruck von Emotionen. Andere Gehirnschädigungen (wie der epileptische Automatismus) zeigen ähnliche Auswirkungen (Damasio, 2009, S. 126-129).

4.4.3 Kernbewusstsein und Emotionen im Duett

Für Damasio besteht eine fundamentale Wechselwirkung zwischen Kernbewusstsein und Emotionen. In seinen Untersuchungen konnte er darlegen, dass Emotionen mit dem Kernbewusstsein einhergehen. Anders formuliert: Die Präsenz von Kernbewusstsein und Emotionen gibt es nur im Doppelpack oder gar nicht. Sie sind in ihrer Existenz auf dieselben Voraussetzungen angewiesen. Das sind nach Damasio sogenannte neuronale Substrate, insbesondere jene, die das Proto-Selbst unterstützen. Die Einsicht, dass sowohl Kernbewusstsein und Emotionen sich salopp formuliert aus derselben Quelle speisen und immer nur gemeinsam auftreten oder sich ganz entziehen, ist zentral für Damasio's Hypothese, dass Bewusstsein – speziell das Kernbewusstsein – auf Emotionen beruht und letztlich mit dem Fühlen von Emotionen hervorgebracht wird (Schlicht, 2008, S. 345).

Damasio's Argumentation leitet einen Wendepunkt in der Betrachtung von Emotionen ein – mit gravierenden Konsequenzen für den neurowissenschaftlichen Blick auf Bewusstsein. Fortan ist da nicht mehr ein Bewusstsein als das Ergebnis permanenter neuronaler Gehirnstimulation, das den Boden für sämtliche

menschliche Erfahrungen schafft, sondern körperliche Empfindung. Das wiederum setzt einen belebten Körper voraus. Die Welt existiert also nicht nur im Kopf. Damasio erhebt körperliches Erleben – aus neurologischer Perspektive – zur existenziellen Basis (im phänomenologischen Sinn). Das hat schon leibphänomenologischen Charakter und ähnelt – obwohl einem gänzlich anderen Erkenntnisweg folgend – Merleau-Pontys Überlegungen zum Leib. Damasio öffnet damit die Tür einer Verknüpfung von Neurowissenschaft und (Leib-) Phänomenologie.

4.4.4 Bedeutsame Interaktionen

Damasio beklagt den Umstand der tendenziellen Ausgrenzung des Körpers im (neuro-)wissenschaftlichen Diskurs und plädiert dafür gerade in Fragen zu Bewusstsein und Selbstbewusstsein, den gesamten Organismus und nicht nur sein Gehirn miteinzubeziehen. Bewusstsein und damit auch die Selbstbeziehung des Organismus entsteht nach Damasio in erster Linie dadurch, dass der Organismus Veränderungen seines körperlichen Zustandes wahrnimmt, die durch kognitive und affektive Konfrontation mit Objekten und Ereignissen der Außenwelt hervorgerufen werden (Schlicht, 2008, S. 345).

Damasio sieht sensomotorische Interaktionen eines Organismus mit der Umgebung als Bedingung seiner physiologischen Reaktion. Demnach können die emotionalen Antworten je nach Besonderheit bzw. Eigenschaft des affizierenden Objekts variieren. Die Emotion ist daher – vermittelt über die physiologische Reaktion – auf das intentionale Objekt gerichtet, aber durch die Wahrnehmung der körperlichen Veränderung konstituiert. (Schlicht, 2008, S. 351) Die (vorangehende) Interaktion des Individuums mit seiner Umwelt wird bedeutsam für das persönliche Empfinden.

Für Damasio fällt die Verschränkung von Bewusstsein und Körperlichkeit eng zusammen. Das „gefühlte Selbst“ generiert sich aus den permanenten biologischen Aktivitäten des Organismus. Kontinuierliche (unbewusste) körperliche Aktionen und Reaktionen halten ihn im Gleichgewicht. Hierzu zählen vor allem lebenserhaltende Parameter wie Atmung oder Herzaktivität. Des Weiteren entsteht anhand von Signalen der Gehirnrezeptoren und Hirnstammkerne kontinuierlich ein inneres

Zustandsbild des Organismus für den Organismus. Dies geschieht über dynamische Körperkarten über die der gesamte Körper modellhaft im Gehirn repräsentiert wird (Schlicht, 2008, S. 346). „Durch die beständige sensomotorische Interaktion des Organismus mit Objekten (selbst im Traum) befindet er sich trotz seiner relativen Invarianz in einem ständigen Wandel (*biophysical flux*) und das Gehirn muss entsprechend kontinuierlich Kompensationen für solche ‚Veränderungen‘ (*perturbations*) initiieren.“ (Rudrauf & Damasio, 2006, zitiert nach Schlicht, 2008, S. 346) Dieser Prozess führt nach Damasio zum (Kern-)Bewusstsein. Bei Störungen oder Inaktivität dieser physiologischen Dynamik entweicht das „gefühlte Selbst“. Beispiele dafür sind etwa Koma oder der akinetische Mutismus (Schlicht, 2008, S. 346).

Die Entwicklung des Kernbewusstseins und damit der Subjektivität aus der basalen Stufe des Proto-Selbst kann nur gelingen, wenn der Organismus dazu fähig ist, auf etwas von außen emotional zu reagieren und dies abzubilden. Es bedarf der emotionalen Antwort. Erst durch eine solche entsteht jene Reiz-Reaktions-Kette, welche die Regulierung des inneren Zustandes im Sinne der Homöostase unterstützt. Damit unterstreicht Damasio die herausragende Bedeutung von Emotionen. Auf fundamentaler Ebene stehen sie im Dienst der Lebenserhaltung (Schlicht, 2008, S. 346-347).

4.4.5 Somatische Marker

Mit seinem Konzept der „somatischen Marker“ in seinem ersten Buch „Descartes' Irrtum“ postuliert Damasio (1994, S. 227-273), dass sämtliche Ereignisse und Objekte, auf die ein Organismus trifft, vom Gehirn unbewusst bereits als angenehm oder unangenehm, zu- oder abträglich hinsichtlich des Organismus eingestuft werden. Damasios somatische Marker sind also neuronale Repräsentationen von entweder angeborenen (die Angst vor dem Säbelzähntiger) oder kulturell erworbenen (die Angst vor dem Zahnarzt) Bewertungen. Sie entspringen dem erlebten körperlichen Empfinden des Organismus und sind letztlich Vorstellungsbilder des Körpers (Schlicht, 2008, S. 347).

Damasio unterscheidet zwischen Emotionen und Gefühlen. Das ausschlaggebende Differenzkriterium sieht Damasio in der Bewusstheit des

Organismus hinsichtlich seiner Emotionen. Denn diese können, müssen aber nicht bewusst erlebt werden. Eine Emotion ist demnach eine unbewusste, nach außen gerichtete und beobachtbare physiologische Reaktion, ein Gefühl hingegen die bewusste private, mentale Erfahrung einer Emotion (Damasio, 2009, S. 57-58). In anderen Worten sind Gefühle damit bewusst gemachte Emotionen. Das bedeutet aber auch, dass Emotionen immer früher auftauchen als Gefühle und diese wiederum den Emotionen stets hinterherhinken. Anders formuliert: Erst das Verweilen in einer bestimmten Emotionalität kann beim Organismus als mögliche Konsequenz entsprechende Gefühle auslösen. Die Differenzierung in Emotionen und Gefühle weckt Vergleiche zur phänomenologischen Unterscheidung zwischen dem quantifizier- und objektivierbaren Körper auf der einen Seite und dem subjektiv empfindenden Leib auf der anderen Seite.

4.4.6 Kritische Einwände

Damasios Kritiker verweisen auf die Vernachlässigung der Gerichtetheit von Emotionen. Denn üblicherweise „... bin ich über irgendetwas oder jemanden wütend oder erfreut; primäre und sekundäre Emotionen sind auf etwas gerichtet. Ich habe aber nicht den Eindruck, dass ich in meine Herzfrequenz oder meinen Adrenalinspiegel, sondern in meine Freundin verliebt bin“, fasst Schlicht (2008, S. 351) den Kern der Kritik zusammen.

4.5 Wiederbelebung des Körpers in Philosophie und Wissenschaft

Die Interaktion mit seiner Umwelt drängt den Organismus zum beständigen Austarieren und Anpassen. Fortwährend gilt es, den Körper in eine passende Lage und Ausrichtung zu bringen, indem der Kopf gedreht, Arme und Beine bewegt, Auge im Sinne der Wahrnehmung stets adjustiert oder spezielle Muskelgruppen angespannt und andere wiederum gelockert werden. Dies alles wird simultan in den entsprechenden Gehirnregionen registriert. Die Bedeutung solcher Kinästhesen und damit der Körperlichkeit für die Wahrnehmung erhalten in den (leib-)phänomenologischen Überlegungen fundamentale Gewichtung. Begriffe wie „Verkörperung“ und „Embodiment“ oder „Einbettung“ sind sowohl in der Philosophie, den Kognitions- als auch den Geisteswissenschaften in den letzten Jahren mitunter zu Schlagwörtern geworden (Fingerhut et al., 2013, S. 9).

4.5.1 Philosophie der Verkörperung

Die Herausgeber*innen Fingerhut, Hufendiek und Wild (2013, S. 7) thematisieren in ihrem Sammelband „Philosophie der Verkörperung“ die Rolle, die der menschliche Körper für das Denken, die Wahrnehmung, das Bewusstsein und das gesamte In-der-Welt-Sein spielt und plädieren für eine interdisziplinäre Auseinandersetzung von (zumindest) Kognitionswissenschaft, Kunst- und Kulturwissenschaft, Neurowissenschaft, Psychologie und Soziologie. Das Anliegen der „Philosophie der Verkörperung“ ist es, den Körper und seine Einbindung in seine Umgebungswelt in philosophische, aber auch (kognitions-)wissenschaftliche Konzeptionen miteinzubeziehen.

Beim Stichwort ‚Kognition‘ denken die meisten an das Gehirn, Computermodelle oder Informationsverarbeitung. In der realen Welt treffen wir aber immer nur auf Wesen mit Körpern, die in eine Umwelt eingebunden und in ihr aktiv sind. Kognition findet nicht im Kopf statt, sondern in der Welt.
(Fingerhut et al., 2013, S. 2)

Kennzeichnend für diese Theorien ist die Neugewichtung des Körpers und die ihm eingeräumte zentrale Stellung. Fingerhut et al. (2013, S. 9) sehen als gemeinsamen Standpunkt die Annahme, dass sowohl die kognitiven als auch die geistigen Zustände und Prozesse von Lebewesen intrinsisch verkörpert und als solche wesentlich in eine Umwelt integriert sind. Es ist die Beschaffenheit seines Körpers, die den Menschen intelligent macht. Das widerspricht einer Verortung von Intelligenz in einer Art Innenraum des Bewusstseins oder des Denkens. Es geht nunmehr um „... die gelebte Intelligenz unserer geschickten Bewegungen und eingeübten Tätigkeiten und sie liegt in unserer Welt bereit. Der Geist selbst muss als etwas in den Körper und in die Umwelt Ausgedehntes verstanden werden.“ (Fingerhut et al., 2013, S. 9) Die Verflechtung von Intelligenz mit der Wesensart und Vitalität des Körpers schafft einen neuen Blickwinkel. Plötzlich sind es die eingeübte Motorik und Bewegung, quasi der erfolgreiche körperliche Umgang des Menschen mit seiner Umgebung, die ihn als intelligentes Wesen konstituieren.

4.5.2 *Intelligenz des Körpers: Babyschritte zu Muhammad Ali*

Zum besseren Verständnis nennen Fingerhut et al. (2013, S. 11-12) als erstes Beispiel das Laufenlernen eines Kleinkindes. Eine mögliche Erklärung betont die Reifung entsprechender kognitiver Fähigkeiten, sodass der Säugling die Kontrolle über seine Motorik erhält. Eine gänzlich andere Betrachtungsweise entsteht, wenn stattdessen der Fokus auf die Körperlichkeit gerichtet wird. Jetzt geht es auf einmal darum, dass das Kind es schafft, sich auf eigenen Beinen zu halten und – damit nicht genug – lernt, in dieser Position die Beine zu beugen und schwingen zu lassen. Als nicht verhandelbare Voraussetzung dafür müssen die Beine das entsprechende Gewicht im Verhältnis zur Muskelkraft haben und das propriozeptive Feedback von den Beinen an das Gehirn soll permanent sein. Ebenso braucht es eine genügend große Motivation des Kindes, Schritte setzen zu wollen. Gleichzeitig bedarf es auch einer angepassten Umwelt. Die Beschaffenheit des Bodens, das Gesetz der Schwerkraft, Gegenstände zum Raufziehen und Anhalten sowie Menschen, die dem Kleinkind seine Lernerfahrung erleichtern bzw. als Modell dienen. All diese Elemente rücken in der „Philosophie der Verkörperung“ in den Vordergrund und werden so gleichbedeutend neben neuronalen Netzwerken als mögliche konstitutive Elemente im Erlernen und Ausführen einer Fähigkeit in Betracht gezogen (Fingerhut et al., 2013, S. 12).

Der Blick auf die Forschung zur künstlichen Intelligenz zeigt Herausforderungen in der Simulation von komplexen menschlichen Bewegungen. Beispiele wie der von Honda um die Jahrtausendwende entwickelte humanoide Roboter Asimo verdeutlichen klar: Der aufrechte Gang auf zwei Beinen erfordert hohe Rechenleistungen und verschlingt damit enorme Energieressourcen. Würde ein Mensch denselben Verbrauch kreieren müsste er auf einer Wanderung alle zehn Minuten eine Rast einlegen und ein nahrhaftes Picknick verzehren (Fingerhut et al., 2013, S. 12). Der Mensch aber schafft es scheinbar mühelos während des Fortschreitens noch zu plaudern, dabei einen Vogel mit seinem Blick zu verfolgen und gleichzeitig über etwas nachzudenken und (wenn es denn sein soll) noch an seiner Wasserflasche zu nippen.

Menschen entwickeln über das Gehen hinaus die eindrucksvollsten sensomotorischen Fähigkeiten wie Balancieren, Tanzen, einen Fußball schießen, ein Musikinstrument spielen, ein Bild malen.

Muhammad Ali erlernte das Boxen und ist für seine tänzelnden Bewegungen sowie schnelle Reaktionsfähigkeit bekannt geworden. Was genau tut Ali eigentlich, wenn er seine Art zu boxen im Ring vorführt? Ein Nachdenken über die Koordination seiner Beine verschlänge zu viel sowohl an Zeit als auch an Aufmerksamkeit. Auf der anderen Seite demonstriert Ali keinen starren Automatismus, weil er auf einen Gegner flexibel reagieren kann. Seine Beinarbeit unterliegt damit stets seiner Kontrolle. Nach Fingerhut et al. (2013) lässt sich „... Alis Tänzeln als ein diffuser Komplex kunstvoller Haltungen, Bewegungen und Gesten verstehen, der durch basale körperliche Fähigkeiten bedingt und durch die soziale Praxis des Boxtrainings permanent reproduziert wird.“ (S. 15) Nach Fingerhut et al. (2013, S. 15) fehlt es an adäquaten Beschreibungsformen, in denen die Beschaffenheit des Körpers, automatisierte Prozesse und bewusste Steuerung untrennbar verknüpft sind. Die intelligente Leistung besteht gerade aus der Raffinesse des Zusammenspiels.

Über diese spezifisch humanoiden Begabungen hinaus postuliert die „Philosophie der Verkörperung“, dass ebenso höhere kognitive Fähigkeiten wie das begriffliche Denken oder das logische Schließen durch verkörperte Fertigkeiten sowie die Interaktion mit der Umwelt unterstützt und sogar begründet werden. Ein Phänomen ist die Durchdringung der menschlichen Sprache mit verkörperten Metaphern, die nach dem Linguisten George Lakoff und dem Philosophen Mark Johnson das Denken und die Begriffsbildung bis in die abstraktesten Formen hinein strukturieren und auf grundlegende Schemata (z.B. „Weg-Ziel-Schema“, „Verlauf“ von Beziehungen/Projekten) zurückgeführt werden können (Fingerhut et al., 2013, S. 16-17).

Die „Philosophie der Verkörperung“ zielt auf mehr ab, als dem Körper lediglich größere Beachtung zu schenken. Seine höhere Gewichtung provoziert neue Fragen und ebenso neue Antworten, die nur über die gegenseitige Bezugnahme der unterschiedlichen Fachrichtungen im philosophisch-wissenschaftlichen Diskurs gelingen kann. „Während der Geist heutzutage also nicht mehr ohne den Körper

auskommt, ist die Philosophie des Geistes ohne Interdisziplinarität undenkbar geworden.“ (Fingerhut et al., 2013, S. 7)

4.6 Brücke zwischen Phänomenologie und Neurowissenschaft

„Die Hinwendung zu Körper und Umwelt stellt eine der vielleicht weitreichendsten Neuorientierungen der modernen Kognitionswissenschaft und Philosophie dar, die auch unser Verständnis von Wissenschaft und Kultur prägen wird“, formulieren die Autor*innen Fingerhut, Hufendiek und Wild (2013, S. 2) selbstbewusst. Der Neurowissenschaftler Damasio und andere seiner Zunft beleben seit mehreren Jahren den anhaltenden Diskurs zwischen Phänomenologie und Neurowissenschaften.

4.6.1 Leibsubjekt und informierter Leib

In einer phänomenologisch angelegten Psychotherapie – wie der Integrativen Gestalttherapie und der Integrativen Therapie – kommt dem Leib-Begriff und der Sicht auf den Menschen als Leibsubjekt essentielle Tragweite zu. Demnach geht es in der psychotherapeutischen Behandlung um den Menschen als Ganzes und nicht nur um eine Psyche. Die dualistische Trennung des Menschen in Körper und Psyche, außen und innen, findet in der Konstitution des Individuums als inkarnierter Leib ihre Grenze. Denken, Spüren oder Wollen sind keine dem biologischen Körper entgegengesetzten, geistigen Phänomene, sondern in jeder Hinsicht an den „informierten Leib“ gebunden. Der von Petzold (2018, S. 135) eingeführte Terminus „informierter Leib“ meint den durch seine Sinne zu Informationen über die Welt gelangenden Menschen.

Folglich bedarf es im Menschenbild der Integrativen (Gestalt-)Therapie einer biologischen Basis, um überhaupt wahrnehmen zu können. Damit alleine lässt sich aber nicht Subjektivität erklären. Aus diesem Grund bemühen sich die Integrative Gestalttherapie sowie die Integrative Therapie um den Brückenschlag von Leibtheorien und Neurowissenschaft und haben neurokognitive Entwicklungen von Embodiment in ihre Theoriegebäude aufgenommen (Stefan, et. al., 2020a, S. 12; Stefan et al., 2020b, S. 31) Gerade Damasio's Bewusstseinstheorie, seine empirischen Erkenntnisse zu den Grundlagen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, erweisen sich für die philosophische Theoriebildung und den interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs als fruchtbar (Schlicht, 2008, S. 365).

5 LEIBPHÄNOMENOLOGISCHE KONSEQUENZ FÜR DIE IGT

5.1 Die Bedeutung des Ganzen

Nausner (2018a, S. 45) beschreibt die grundlegende Denkfigur und damit den Boden der Integrativen Gestalttherapie mit dem auf Christian von Ehrenfels (1980) zurückgehenden Satz: Die Gestalt ist etwas anderes als die Summe ihrer Teile. Dieses Prinzip offenbart sich in den integrativ-gestalttherapeutischen Theorien und Sichtweisen auf unterschiedlichen Ebenen: von der Erkenntnis als ganzheitlicher Vorgang über die Sicht des Menschen als Ganzem, das ganzheitliche Erleben, usw. F. Perls schreibt dazu:

Die Grundannahme der Gestaltpsychologie ist, daß die menschliche Natur in Strukturen oder Ganzheiten organisiert ist, daß sie vom Individuum auf diese Art erfahren wird und daß sie nur als eine Funktion dieser Strukturen oder Ganzheiten, aus denen sie besteht, verstanden werden kann. (F. Perls, 1976, S. 22)

5.1.1 Goldstein – Biologie trifft Phänomenologie

Die Perls sympathisierten mit dem phänomenologisch orientierten Biologen und Neurologen Kurt Goldstein. Dieser schreibt hinsichtlich der Spaltung des menschlichen Organismus in die zu beobachtenden Erscheinungen „Geist“, „Seele“ und „Körper“:

„Es ist dagegen nichts einzuwenden, wenn man sich darüber klar ist, dass damit nicht drei isolierte Seinssphären gemeint sind, die irgendwie sekundär miteinander in Beziehung stehen, sondern dass es sich bei dieser Charakterisierung um Abstraktionen handelt, jede von ihnen ein künstlich isoliertes Moment organismischen Gesamtgeschehens darstellt.“ (Goldstein, 1934, S. 206)

Goldstein positionierte sich damit klar gegen den vorherrschenden Zeitgeist und seiner wissenschaftlichen Metapher, den Menschen und die Welt als Maschine

zu begreifen. Er war „... um eine theoretische Sicht des Organismus bemüht, die den Phänomenen des Lebendigen auch in der wissenschaftlichen Analyse jenen Subjektcharakter zurückgeben sollte, der ihnen in der alltäglichen Praxis ... zugeschrieben worden war“, schreibt die Philosophin Elisabeth List (1997). Wesentlich an Goldsteins Konzeption des (biologischen) Organismus ist eine systemische Sichtweise, welche dessen innere Zusammenhänge anerkennt und seine ganzheitliche Betrachtung einfordert.

5.1.2 Lewins Feldtheorie

Der Gestaltpsychologe Kurt Lewin betrachtet das Verhalten von Menschen als ein Zusammenspiel des eigenen, individuellen Feldes mit dem größeren, dieses umfassende „Um-Feld“. Ein Feld besteht also aus sämtlichen Situationsvariablen, ist die Summe aller in einem bestimmten Moment wirkenden Feldkräfte. Und diese beeinflussen das Verhalten des Einzelnen in seiner Stärke und Richtung. „Dieses Feld gliedert sich in den Organismus und die Umgebung ...“, nähert sich F. Perls (1981, S. 121) seinen Eigenschaften an. Jeder Mensch und jede Situation generieren je nach Eigenbefinden, anwesenden Personen, Gegenständen oder Raumeigenschaften etc. ein bestimmtes Feld mit spezifischen Qualitäten.

„Der ‚Feld‘-Begriff steht im direkten Gegensatz zur Auffassung der herkömmlichen Wissenschaft, die die Realität immer als ein Konglomerat isolierter Teile – eine Welt, die aus unzähligen Teilchen und Stücken zusammengesetzt ist – angesehen hat“, analysiert F. Perls (2007, S. 33). Lewin ist es gelungen, die innere Einheit des Organismus und seine unauflöslche Verschränktheit mit seiner Umwelt begrifflich zu fassen. Das beinhaltet eine Abkehr von einfachen Stimulus-Response-Theorien.

Die Feldtheorie rückt in den letzten Jahren wieder stärker in den psychotherapiewissenschaftlichen Fokus u.a. in der Ritualforschung, der Familienaufstellung oder auch in der aktuellen Debatte der Verkörperungstheorien. Petzolds (2018, S. 135-136) Konzept vom Leib, den er als „embodied“, „embedded“ und „informiert“ beschreibt, knüpft daran an.

5.2 Begründung der Integrativen Gestalttherapie

5.2.1 Petzold und der Einzug der Leibphänomenologie

Hilarion Petzold, heute als Begründer der Integrativen Therapie bekannt, implementiert in den 1970er und 1980er Jahren Merleau-Ponty und dessen Leibphänomenologie in die gestalttherapeutische Theorieentwicklung. 1991 wird die Integrative Gestalttherapie in Österreich anerkannt (Hochgerner & Wildberger, 2018, S. 171). Petzolds Einfluss manifestiert sich in folgenden zwei anthropologischen Grundformeln, die den Menschen charakterisieren als:

- ein Körper-Seele-Geist-Wesen in einem sozialen und ökologischen Kontext und Kontinuum
- ein Leibsubjekt in der Lebenswelt (Waibel et al., 2009, S. 2).

Als Konsequenz für die psychotherapeutische Praxis leitet sich der Auftrag ab, den Menschen als Ganzen auf seinen unterschiedlichen Leib-Dimensionen anzusprechen. Zwischen der Integrativen Gestalttherapie und der Integrativen Therapie besteht nach Nausner (2017b) durch das Wirken Petzolds eine Nah-Verwandtschaft, welches sich bis in die Gegenwart fortsetzt.

Die Persönlichkeitstheorie der Integrativen Gestalttherapie, die Petzold (mit-)geprägt hat, verdeutlicht ihren leibphänomenologischen Imprint, wenn der Zusammenhang von Selbst, Ich und Identität wie folgt dargelegt wird: „Das organismisch-leibliche Selbst als Ursprung und Grundlage des exzentrischen Ich, das in einer Abstraktionsleistung die Identität ausbildet, die biologisch und symbolisch ist.“ (Nausner, unveröffentlicht, S. 15) Der Ort, an dem sich dieses Selbst entwickelt ist Petzold folgend der pränatale Raum. Aus diesem Grund wird für die Integrative Gestalttherapie die pränatale Zeit ein zunehmendes Forschungsfeld zum Verständnis des Menschen in seiner leiblichen Existenz. In den Kapiteln „Menschliche Entwicklung als Leib-Subjekt“ sowie „Pränatale Erfahrungswelt“ wird auf diesen Forschungsbereich näher eingegangen.

5.2.2 Merleau-Pontys Einfluss

Zentraler Begriff von Merleau-Pontys Phänomenologie ist der Leib – und das sowohl in erkenntnistheoretischer als auch anthropologischer Hinsicht (Nausner,

2018a, S. 55). Nausner (2018a, S. 55-57) fasst wesentliche Gedanken Merleau-Pontys bezüglich seines Leib-Konzepts wie folgt zusammen:

- Der Leib als ein sehender und sichtbarer
- Der Leib als sinnliches Bewusstsein
- Der Leib als Mittel, überhaupt eine Welt zu haben
- Der Leib als unser Gesichtspunkt zur Welt.

Petzold (1993, S. 1067) nennt den Leib auch das „totale Sinnesorgan“. Der Leib-Begriff ist derart konzipiert, dass er sowohl die materielle Realität des Körpers (Größe, Gewicht, Pulsschlag, etc.) als auch die transmateriellen Realitäten des Leibes (wie Empfindungen, Gefühle, Gedanken, soziale Beziehungen) erfasst und für die immateriellen Realitäten (wie Seele oder Geist) offen bleibt. Der Leib wird damit stets von der Natur, indem er unter einem gewissen Blickwinkel Körper sein kann, und der Kultur, da er perspektivisch auch transmaterieller Leib werden kann, mitgestaltet.

Thomas Fuchs (2011) betont in phänomenologischer Manier: „Eine Neubegründung des Lebensbegriffs auf der Basis der leiblichen Selbsterfahrung ebenso wie einer systemischen Biologie ist insofern die zentrale Voraussetzung dafür, die naturalistische Aufspaltung der Person in Physisches und Mentales zu überwinden.“ (S. 356)

5.2.3 Interaktion als Lokus von Bewusstsein

Die koextensive Erfahrung von subjektivem Leib und organischem Körper in einer Umwelt hat eine wichtige Funktion. Nur weil das (leibliche) Bewusstsein in der schmerzenden Hand ist, wird diese unwillkürlich vor der Nadel zurückgezogen (Fuchs, 2011, S. 352). Nach Fuchs (2011) ist das Bewusstsein „... dort, wo die entscheidenden Interaktionen mit der Umwelt stattfinden – in der Peripherie, nicht im Gehirn.“ (S. 352) „Mein Leib ist *da*, wo er etwas zu tun hat“, argumentiert auch Merleau-Ponty (1966, S. 291).

Der Begriff des Bewusstseins taucht bei beiden Autoren in diesem Zusammenhang auf, wobei weder Merleau-Ponty noch Fuchs eine eindeutige Definition davon abgeben. Fuchs (2011) unternimmt eine Annäherung am Beispiel

des Töpfers, wo er die „... unmittelbare Präsenz des Subjekts in seiner Hand ...“ (S. 352) hervorhebt als ein Zusammenspiel von „... Leib, Wahrnehmung, Bewegung und Objekt in einem sensomotorischen Aktionsraum ...“ (S. 352). Der Körper wird zum eigentlichen Spieler im Feld: seine Grenzen, Stellungen, Bewegungen und Empfindungen im Austausch mit der Umgebung werden leibräumlich erlebt und nicht nur kognitiv im Kopf registriert (Fuchs, 2011, S. 352).

Dabei entspricht der subjektiv empfundene Leib nicht immer den körperlichen Grenzen. „Das Subjekt ist ausgedehnt über den leiblichen Raum“, heißt es bei Fuchs (2011, S. 356). Seine Ausdehnung unterliegt Schwankungen, die mit funktionellen Erfordernissen einhergehen. Merleau-Ponty (1966) merkt an: „Der Stock des Blinden ist für ihn kein Gegenstand mehr, er ist für sich selbst nicht mehr wahrgenommen, sein Ende ist zu einer Sinneszone geworden.“ (S. 173) Ähnliches Erleben ist bekannt von Autofahrern oder Betroffenen von Amputationen. Dem Rennfahrer Niki Lauda wird nachgesagt, dass er die mechanischen Feinabstimmungen beim Fahren seines Sportwagens sehr genau über sein Gesäß evaluieren konnte. Die Beispiele verdeutlichen eine Varianz oder Flexibilität des subjektiv wahrgenommenen Leibraumes entsprechend der – in Anlehnung an Merleau-Ponty – tuenden Auseinandersetzung mit der umgebenden Welt. Das subjektive Erleben einer solchen Erweiterung ist ebenso wenig eine Täuschung, sondern „... in Wahrheit höchst sinnvolle Verschiebungen unseres Leibbewusstseins im Kontakt mit der Umwelt.“ (Fuchs, 2011, S. 353) Phänomene wie Phantomglieder und anderer Leib-Körper-Dissoziationen belegen nach Fuchs (2011, S. 353) rare dysfunktionale Ausnahmen in der Koextension von Leib und Körper.

5.2.4 Leibphänomenologisches Erkennen

Erkenntnis ist phänomenologisch betrachtet ein Interaktionsgeschehen. Die Welt zeigt sich dem und der Beobachter*in in einer für ihn und sie erfahrbaren Weise: einmal als Schwingungsfrequenz, ein anderes Mal als Klang, usw. Die grundlegendste Form ein „Etwas“ zu erfahren ist die Wahrnehmung. Merleau-Ponty (1966) merkt an: „... was gegeben ist, ist weder das Bewusstsein noch ein reines Sein, sondern ... die Erfahrung.“ (S. 257) Leib-Subjekt und Wahrgenommenes müssen dafür einander begegnen. An der Existenz der Begegnung führt nach Merleau-Ponty kein Weg vorbei, denn: „Die Begegnung selbst ist unbezweifelbar, da

wir ohne sie keinerlei Fragen stellen würden.“ (Merleau-Ponty, 1994, S. 207-208) Damit ist dem Vorgang des Erkennens (und der Erkenntnis) eine interaktive Komponente eingeschrieben. Das verunmöglicht eine „Position von außen“. Reines objektives Wahrnehmen von jemanden oder etwas hieße gänzlich erfahrungsfrei, einer „tabula rasa“ gleich, sich dem zu Untersuchenden anzunähern. Der Anspruch kann – bei Leibe (!) – nicht eingelöst werden. Der Grund liegt im Menschen selbst. Durch die Betonung der (immer) leiblich gemeinten Erfahrung, gelingt es Merleau-Ponty das Verhältnis von Subjekt und Welt als (leibliche) Begegnung zwischen Subjekt und Welt darzulegen.

Kenntnis von etwas bleibt immer menschliche Erkenntnis – verortet in einem bestimmten Umfeld in einer bestimmten Zeit. Der Weg zum Ideal der Objektivität ist demnach in zweifacher Hinsicht versperrt (Nausner, unveröffentlicht, S. 30). Das erste Hindernis betrifft die menschliche Wahrnehmung. Wir erkennen als und wie Menschen – Punkt – und nicht wie Tiere oder Pflanzen. Die zweite Hürde liegt in unserer Interpretations-, unserer Deutungsfähigkeit. Sobald wir wahrnehmen, versehen wir mit Bedeutung. Sie ist der Erkenntnis treue Begleiterin. Dies macht unser Erkennen höchst subjektiv, weil unsere Bedeutung für Sachverhalte sich aus unserer Biographie ableitet und damit unumgänglich kontextuell verortet ist. In gestalttherapeutischer Terminologie geht es um die Figur-Hintergrund-Relation und die bedeutungsvolle Gestalt. Für die Gestaltpsychologie ist Wahrgenommenes stets „etwas im Kontext“ und eben Teil eines „Feldes“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 22). Wahrnehmen meint nach Merleau-Ponty (1966, S. 42) demnach die Erfahrung eines Sinnes aus einer Konstellation von Gegebenheiten.

Die Integrative Gestalttherapie versteht sich als phänomenologisch-hermeneutisches Verfahren. Kennzeichnend für das phänomenologische Vorgehen ist die Fokussierung subjektiver Bewusstseinserebnisse mit dem Ziel, über die genaue sinnliche Betrachtung eine immer weiterführende Analyse des zu untersuchenden Gegenstandes zu erhalten. In der Psychotherapie führt dies zu einem stetig tieferen Erkennen des eigenen Selbst, des Ichs, aber auch der Welt. Hermeneutik bedeutet die Kunst der Interpretation bzw. des Übersetzens. Es geht um Möglichkeiten des Verstehens und damit um die Stiftung von Sinn. Nach Petzold (2018, S. 140-149) geht die hermeneutische Auslegung aller Eindrücke und

Äußerungen weit über das sprachlich Geäußerte hinaus, indem in dichten Beschreibungen Verbales, Nonverbales und Kontextuelles als sinnbestimmende Größen verbunden werden. Ausgehend von der Phänomenologie gilt für die Integrative Gestalttherapie „... vom Leibe her, Sinn aus den Sinnen zu schöpfen.“ (Stefan et al., 2020b, S. 33)

5.2.5 Hermeneutik als Überwinderin objektiver Erkenntnis

Der Begriff und die Geschichte der Hermeneutik lassen sich bis in die Antike zurückverfolgen. Die ethymologische Wurzel liegt in dem griechischen Verb „hermeneuein“, was – und damit sind wir schon bei seiner Auslegung – soviel wie aussagen, darstellen, auslegen oder übersetzen heißen kann. Das Substantiv „hermeneia“ steht für die Fähigkeit sich auszudrücken, die Auslegung oder Interpretation. Die wissenschaftliche Methode der Hermeneutik ist demnach die „Lehre vom Verstehen“ bzw. die „Lehre der Interpretation“. Ziel ist das Auffinden von Sinngebilden und Sinnzusammenhängen aus anspruchsvollen, komplexen Problemen, die sich einer eindeutigen Lösung entziehen (Seiffert, 1992, S. 13). Wo im Alltag das Verstehen für Eindeutigkeit sorgt, wird es in der Wissenschaft zur Produktion von Mehrdeutigkeit verwendet mit dem Zweck, Erkenntnischancen offen zu legen (Kurt, 2004, S. 44).

Der hermeneutische Zirkel beschreibt jenen zyklischen Entwicklungsgang, der dem Prozess des Verstehens eingeschrieben ist. Folgendes Beispiel soll dies verdeutlichen: Es geht – wie beim Verfassen einer Masterthesis – darum, ein Thema wissenschaftlich zu bearbeiten. Beginnend mit einer eher weniger differenzierten Vorstellung des zu erarbeitenden Themas folgt über die intensive Beschäftigung mit dem zu analysierenden Material ein erweitertes Verständnis. Die Bewegung des Verstehens entspricht dabei einer Spirale: In einem besser informierten Zustand eröffnet das Ausgangsmaterial dem wissenschaftlich Tätigen detailliertere und neue Einblicke. So mag dieselbe Fragestellung zwar wiederkehren, jedoch stets auf einem jeweils höheren Verstehens-Niveau aufgefasst und bearbeitet werden (Wagner, 1999, S. 203).

Aus wissenschaftlicher Perspektive ist Verstehen ein reflektierter und methodisch kontrollierter Prozess (Kurt, 2004, S. 45). Selbiges gilt für die

hermeneutische Methode. Sie darf nicht als Freibrief für die Konstruktion von Beliebigkeiten missverstanden werden.

Mit Merleau-Ponty wird das Subjekt zum sinnlichen und situierten Leib. Die daraus resultierende Perspektivität wurde ebenso erörtert wie das menschliche Unvermögen, sinn-frei – in zweifacher Hinsicht – wahrzunehmen. „Zur Welt seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn* [sic!].“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 16) Damit verpufft das Diktat der Objektivität. Die Frage nach objektiver Erkenntnis kann nicht einmal mehr gestellt werden, wenn sich das Sein nur als Sinn über die leiblichen Sinne vermittelt und damit immer nur deutend wahrnehmen lässt.

Der Mensch, als Bedeutung gebendes und schaffendes Wesen, sucht demnach vergebens nach sinnfreier, reiner Wirklichkeit. Es muss sich damit begnügen, Sinn zu entziffern und Bedeutung zu geben in einer offenen und damit niemals abgeschlossenen Welt (Nausner, 2017a, S. 480). Gleiches gilt für seine eigene Betrachtung: Vollständiges unmittelbares Erfassen und damit ein finales „Erkenne dich selbst“ ist nicht möglich. Petzold (2007, S. 57) spricht daher vom „homo absconditus“, dem „unergründlichen Menschen“. Marcel (1985) schreibt dazu: „Ich bin mir selber ... ein undurchdringliches, aller Anzweiflung in seine Wirklichkeit entrücktes Geheimnis.“ (S. 16) Dem Menschen haftet letztlich immer etwas Rätselhaftes an – er ist nie ganz fass- und verstehbar. Das hat Einfluss auf den Erkenntnisweg und die therapeutische Haltung.

5.2.6 Teilnehmende Perspektive und Intersubjektivität

Menschen nehmen einander als Leibwesen wahr, die miteinander interagieren. Erst eine teilnehmende Perspektive, die für Fuchs (2011, S. 356) im Gegensatz zur beobachtenden Perspektive sozialen Charakter hat, lässt eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zu. „Ohne Intersubjektivität des Verstehens keine Objektivität des Wissens.“ (Habermas 2004, zitiert nach Fuchs, 2011, S. 357) Wissenschaftlichkeit bedingt demnach der Intersubjektivität. Es braucht einen von mehreren Personen geteilten Raum, um eine Verständigung über etwas zu ermöglichen.

Für die Integrative Gestalttherapie von Bedeutung ist Fuchs' (2011, S. 356-357) Aussage, dass das Erleben, Wahrnehmen, Fühlen und Handeln von Personen überhaupt nur aus dieser Perspektive zu erfassen und dann unter gewissen Einschränkungen auch mit neurowissenschaftlichen Befunden korrelierbar ist. Fuchs (2011) resümiert: „Denn der Kosmos ist nicht der *ídios* [sic!], sondern der *koinós kósmos*, die Welt, die wir mit den anderen teilen. Indem sie in ihrer Leiblichkeit für uns wirklich werden, werden wir auch uns selbst wirklich, als leibhaftige und in ihrem Leib erscheinende Wesen. Leiblichkeit und Lebenswelt begründen einander wechselseitig.“ (S. 357)

5.2.7 Zwischenleiblichkeit und Ko-respondenz

„Zwischenleiblichkeit“ (Merleau-Ponty) und „Ko-respondenz“ (Petzold) kennzeichnen basale menschliche Beziehungserfahrungen. Durch die leibliche Verfasstheit des Menschen in einer Welt, in der auch andere Menschen leben, entsteht ein (phänomenales) Feld, in dem Menschen (leiblich) miteinander interagieren. Merleau-Ponty prägt dafür den Begriff „Zwischenleiblichkeit“. Darin liegt ein Aufeinander-bezogen-sein als Gattung Mensch. Wir Menschen reagieren nun mal auf menschliche Gegenwart. „Ko-respondenz“ lautet ein weiterer zentraler Begriff von Petzold mit nahezu ontologischer Bedeutung. Ko-respondenz meint eine Art primordiale Bezogenheit vor jeglicher Subjektivität (Petzold, 2018, S. 65). Zum einen impliziert dies den responsiven Charakter der Leiblichkeit, die immer eine Antwort auf andere und sich selbst gibt, zum anderen verweist es auf ein gegenseitiges Antworten auf den subjektiv wahrgenommenen Raum zwischen den Menschen und schließt ein Sich-gemeinsames-Verantworten und die gemeinsame Ver-Antwortung mit ein (Frohne-Hagemann, 1999, S. 104; Stefan et al., 2020a, S. 12; Stefan et al., 2020b, S. 28). Auf diese Weise entsteht als Folge Sozietät und Kultur – in allen Facetten.

5.3 Leibphänomenologische Konsequenz für die IGT-Praxis

5.3.1 Leibliche Resonanz und Eigenleibliches Spüren

Es ist eine feldtheoretische Erkenntnis: Die atmosphärische Umgebung wirkt auf den Menschen ein und beeinflusst seine Stimmung. Der Leib vermag beim Akt der Wahrnehmung mit den Dingen in Resonanz zu treten und „... Bewegungsanmutungen in sich spüren, die Weite des Meeres sehen heißt innerlich weit werden, eine Stimme hören heißt das Gehörte innerlich mitsprechen.“ (Fuchs, 2008, S. 48-49)

Die von Schmitz (1990) mit „eigenleibliches Spüren“ benannte subjektive Öffnung für die Regungen des eigenen Leibes ist für die Integrative Therapie von zentraler Bedeutung und gilt nach Waibel et. al (2009, S. 6-7) sogar als Königsweg zu eigenleiblicher Bewusstheit. Eigenleibliches Spüren ermöglicht dem Menschen den Zugang zu sich selbst und zur Welt, zu Leben und Sinn. Für Petzold (2018) ist menschliches Leben und Zusammenleben sinn-geleitet, weswegen eigenleibliches Spüren, leibliche Phänomenwahrnehmung und die Konsens-Dissens-Prozesse in der Ko-respondenz zwischen Menschen so bedeutsam sind.

In der Integrativen Gestalttherapie wird ein atmosphärisches Mitschwingen und Mitgehen auch als leibliche Resonanz beschrieben. Eine wesentliche Funktion hat dabei das implizite Gedächtnis, „... in das früher erlebte Situationen und Vollzüge gleichsam eingeschmolzen sind, ohne daß sie sich als einzelne herausheben.“ (Fuchs, 2000, S. 316) Ähneln gewisse Parameter der aktuellen Wahrnehmungssituation einer bereits erfahrenen, so werden die gespeicherten Erinnerungen reaktiviert und färben das gegenwärtige Erleben. Darauf reagiert der gesamte Leib durch Körperhaltung, An- oder Entspannung, innerliches Gestimmtsein etc.

5.3.2 Zwischenleibliche Resonanz

Das Leibsubjekt pendelt zwischen eigenleiblicher Resonanz, dem „sich-selbst-spüren“, und zwischenleiblicher Resonanz als menschlicher Beziehungserfahrung. Die basale Erfahrung von Zwischenleiblichkeit geschieht schon im Mutterleib und bleibt auch danach Grundmuster früher Bezogenheit. Wird in der Psychotherapie

dieser biografische Imprint aktualisiert – liegt darin eine heilende Wirkung therapeutischen Geschehens (Stefan et al., 2020b, S. 32).

„Der Mensch wird am Du zum Ich“, schreibt Martin Buber (1995, S. 28) und formuliert damit einen Grundsatz der Gestalttherapie. Bubers Einsicht fand Jahre später in der Entwicklungspsychologie und der Bindungsforschung u.a. von Bowlby oder Stern seine Bestätigung – mit weitreichenden Folgen für die aktuelle Perspektive auf die Entwicklung von Babys und (Klein-)Kindern. Dass Menschen von Geburt an – und neue Erkenntnisse aus der pränatalen Psychologie gehen noch einen Schritt weiter und betonen die Bedeutung vorgeburtlicher Erfahrungen – auf andere Menschen angewiesen, ja von diesen abhängig sind, gilt mittlerweile als wissenschaftlich abgesichert. Alleine kann der Mensch nicht gedeihen. Individuen entwickeln sich in Beziehung. Sind diese nährend, schaffen sie einen stabilen Boden für (gesundes) Wachstum. Destruktive und maligne Beziehungsangebote setzen dem Menschen zu. „Die Krankheiten der Seele sind die Krankheiten der Beziehung“, diagnostiziert Buber (1965, S. 155).

Besonders die frühkindliche und präverbale Zeit beeinflusst die Entwicklung der Leiblichkeit. „Der Säugling ist nichts anderes, als was er spürt, empfindet, fühlt; sein Leib ist gleichsam allumfassend“, analysiert Fuchs (2000, S. 294). Der Psychiater und Psychoanalytiker Daniel Stern (2007) betont – ganz im Zeichen der Verkörperungstheorien – die besondere Stellung des Körpers beim Säugling. Stern (2007) merkt an, dass sämtliche mentalen Akte (Wahrnehmung, Empfinden, Kognition, Erinnern) mit einem körperlichen Input einhergehen, denn: „Der Körper tut niemals nichts.“ (S. IX) Untermauert wird dies mit Rodins „Denker“, welcher zwar unbeweglich dasitzt und dennoch in seiner Haltung eine hohe Spannung ausdrückt. Gerade diese bestimmte Körperhaltung enthält die Bedingungen zur Entstehung eines (Hintergrund-)Gefühls, vor dem sich nach Stern (2007, S. IX) die spezifischen Gedanken herausbilden. Es sind die frühen leiblichen Erfahrungen und Interaktionen mit Bezugspersonen, die als „Formen des Zusammenseins-Mit“ (Stern, 2007, S. VI) (im englischen: „schemes of being with“), die späteren leiblichen Begegnungen kennzeichnen. Vor allem die emotionale Qualität des sensomotorischen interpersonellen Austauschs verankert sich tief im Menschen. Das heranwachsende Individuum entwickelt daraus eine Art Schablone, nach welcher es leibliche

Begegnungen und Kommunikation codiert und decodiert. Fuchs (2006) nutzt zur Beschreibung musikalische Termini und nennt diese Muster „... ‚musikalisches‘ Gedächtnis für die Rhythmik, die Dynamik und die Untertöne, die in der Interaktion mit anderen mitschwingen.“ (S. 297)

Treffen zwei Personen aufeinander, geschieht mehr als ein visuelles, akustisches und olfaktorisches Wahrnehmen. Feldtheoretisch betrachtet bedeutet ein zwischenmenschlicher Kontakt eine Kollision zweier durch unzählige Variablen und Kräfte charakterisierter Felder in einem Umgebungsfeld. Atmosphären – ob die von Gebäuden, Musikstücken oder Menschaufläufen – wirken als Feldkräfte. (Fuchs, 2000, S. 215) Die Ausstrahlung eines einzelnen Menschen beschreibt Fuchs (2000, S. 215) als seine persönliche Atmosphäre, welche Personen im Umkreis des Individuums umschließt und berührt. Er ist mitunter sogar ohne seine leibliche Präsenz bspw. über die Atmosphäre seiner Wohnung von anderen wahrnehmbar. „Freilich ist alles leibliche Spüren von Atmosphären keine materiale Sinneswahrnehmung, sondern Ausdruckserfassung durch synästhetische leibliche Resonanz“, notiert Fuchs (2000, S. 214) und erkennt für die zwischenleibliche Kommunikation als bedeutsam, „... sich dieser atmosphärischen Wirkung im Umkreis des Anderen auszusetzen, sich von ihr sympathisch durchdringen zu lassen ...“ (S. 215) Klar wird dieser Zusammenhang am Beispiel der aufsteigenden Angst eines Menschen, welche eine andere Person blitzschnell, präreflexiv, als Gesamteindruck, ohne die (bewusste) Analyse einzelner Parameter, wahrnehmen kann und die wiederum eine leibliche Antwort in ihr hervorruft. „Bevor ich darauf reflektiere, was ich sage oder gestisch mitteile, stiftet mein Leib immer schon einen Sinn des spontanen Miteinander-Seins ...“ (Fuchs, 2013, S. 3)

Der einzige Weg, sich dem Leib und damit dem (Da-)Sein eines Gegenübers anzunähern liegt für Marcel in der persönlichen leiblichen Begegnung. „Zur Existenz eines Wesens habe ich nur durch eine Art unmittelbare Gewißheit Zugang, die wesentlich nicht von derjenigen unterschieden ist, durch die ich selber existiere.“ (Marcel, 1985, S. 17) Er hält den Faktor Beziehung und das „Auf-einander-Bezogen-Sein“ als wesentlich im Kontext gegenseitigen Austausches sowie als Schlüssel zum Verständnis des Menschen im Rahmen heilender Profession. „In diesem Sinne

müßte eine ... Anthropologie der Heilkunde im Unvermittelten einsetzen. Im Unbezweifelbaren – im Gewährwerden des Leibes.“ (Marcel, 1985, S. 23)

Marcel anerkennt atmosphärische Phänomene und verweist auf die Schattenseiten menschlicher Kommunikationsformen, besonders jener der Sprache, die das (therapeutische) Beziehungsgeschehen stören können. Umso stärker sich

... die Mittel der Kommunikation in den Vordergrund drängen, desto weniger kommt jenes unvermittelte Einvernehmen, das allen Mitteilungsmöglichkeiten zugrunde liegt, zum Vorschein Was sich nicht vermitteln läßt und auch gar keiner Vermittlung bedarf: das spontane Gewährwerden erstickt in den Vermittlungen. (Marcel, 1985, S. 22)

„Lose your mind and come to your senses“ war ein späterer Ausspruch von F. Perls – darüber zu reden reicht nicht aus. Über die Unzulänglichkeit von Sprache sagt Marcel (1985): „... sie teilt nichts mehr mit, wenn sie nur noch und nichts anderes mehr als Vermittlung ist; ohne Schweigen würde sie verstummen bzw. sich ins bedeutungslose Wortgeräusch verlieren“ (S. 22-23) Damit beschreibt Marcel ein in der Psychotherapie durchaus bekanntes Phänomen: das „Darüber-reden“ oder „Zerreden“ – von F. Perls als „mind fucking“ bezeichnet – welche das Individuum von seinem eigentlichen Anliegen paradoxerweise entfernt.

In der Sphäre der Zwischenleiblichkeit kann in der therapeutischen Situation das eigenleibliche Spüren des Patienten unterstützt werden durch:

- den Fokus auf den eigenen Körper z.B. durch den Einsatz kreativer Medien
- das Experimentieren mit Haltung, Mimik, Gestik, Atmung und Bewegung
- die systematische Erkundung des Körpers, etwa mithilfe angeleiteter Bodyscans (Waibel et al., 2009, S. 7).

5.3.3 Leibmusikalische Resonanzfähigkeit

Im psychotherapeutischen Setting vollzieht sich demnach permanent und kontinuierlich ein leiblicher Austausch – eine gemeinsame Atmosphäre und Szene entsteht, welche wieder auf die einzelnen Beteiligten einwirkt. Therapeutische Arbeit entfaltet sich demnach stets im zwischenleiblichen Raum. Lackner-Naberznik (2014,

S. 74) differenziert zwischen taktiler und anderen Formen nonverbaler Berührung als zwischenleiblicher Kontakterfahrung. Die Verwendung von Klängen oder Musik färbt, verstärkt oder verändert zusätzlich die Stimmung. Nach Sonntag (2013, S. 170-171) bekommt jedes auditive Ereignis atmosphärische Relevanz. Alleine das Bereitstellen eines Instruments (wie des Gongs) tut etwas. Sonntag (2013, S. 170) verweist außerdem auf den unmittelbaren Einfluss auf das leibliche Erleben und Resonanzgeschehen durch den musikalisch gestimmten Raum.

Urs Rüegg und Kerstin Eckert (2018) betonen für den und die Therapeut*in die Notwendigkeit einer sogenannten „leibmusikalischen Resonanzfähigkeit“ „um für die subtile leibmusikalische und atmosphärische Dimension empfänglich zu werden ...“ (S. 2). Darunter verstehen sie einen speziellen Wahrnehmungsmodus im Sinne einer Haltung der Präsenz, die bei gleichzeitiger Offenheit für den Moment Raum für Unvorhersehbares in der therapeutischen Interaktion bereit stellt. Für die Musiktherapeutin Barbara Gindl (2002, S. 155) bedarf es dafür Resonanzbereitschaft im Sinne einer spielerisch-ernsten Versunkenheit. Sonntag (2013, S. 127) beschreibt den Leib als Instrument gesamtsinnlichen Spürens von Ausstrahlungen und Atmosphären und im zwischenleiblichen „Aufeinander-Einwirken“ werden Handlungen und Gefühlsäußerungen gewissermaßen Teil eines gemeinschaftlichen Wesens im atmosphärisch getönten Raum. Das ursprünglich von Fuchs (2003) skizzierte und von Eckert (2014) weiterentwickelte Modell verdeutlicht das zirkuläre Resonanzgeschehen in der (Musik-)Therapie (Rüegg & Eckert, 2018, S. 9).

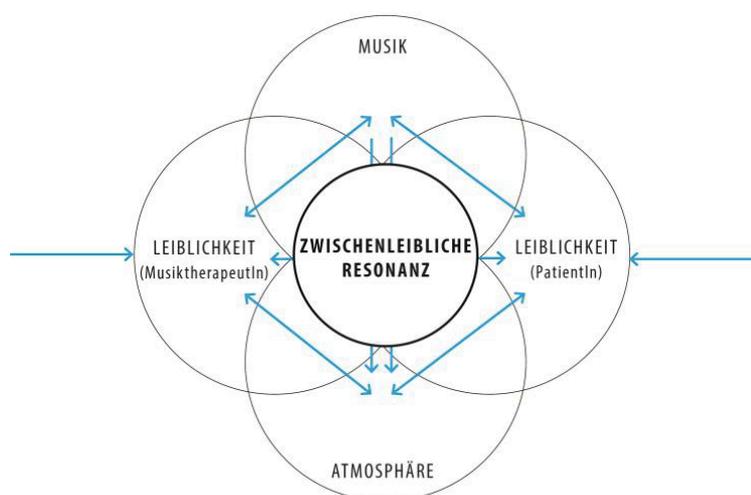


Abbildung 1: Zirkuläres Resonanzgeschehen (Eckert, 2014, zitiert nach Rüegg & Eckert, 2018, S. 9)

Die dargestellten Wechselwirkungen kennen weder eine bestimmte Abfolge, noch sind sie je gleich bzw. plan- oder wiederholbar. Das Modell verdeutlicht die Verflechtung parallel laufender Phänomene.

5.3.4 Psychotherapie am Leibsubjekt

Der Mensch, verstanden als Leibsubjekt, ist mit seiner Welt verschränkt und kann keinen externen Beobachterstandpunkt einnehmen im Sinne von „zuerst beobachten und dann handeln“. Vielmehr ereignen sich Wahrnehmen, Kognition und Handeln gleichzeitig und bedingen einander. „Wahrnehmen führt zum Verarbeiten und wirkt ins Handeln, Verarbeiten führt ins Handeln und wirkt zurück ins Wahrnehmen, Handeln führt zum Wahrnehmen und wirkt zugleich zurück ins Verarbeiten usw.“ (Petzold et al., 1995, S. 526)

Eine Psychotherapie, welche die leibphänomenologische Position ernst nimmt, behandelt weder isolierte Psychen noch versteht sie sich als Körpertherapiemethode (Stefan et al., 2020b, S. 30). Der schöpferische Mensch ist ein perzeptives, memoratives, reflexives und expressives Leib-Subjekt. Sämtliche Erfahrungen laufen im totalen Sinnesorgan des Leibes zusammen (Petzold & Orth, 1993b, S. 567). Sieper, Orth und Schuch (2007) fassen das komplexe Zusammenspiel leiblicher Wahr-, Empfindungs-, Ausdrucks- und Verarbeitungsmöglichkeiten, welche letztlich den „informierten Leib“ hervorbringen, wie folgt zusammen:

Der Mensch mit seinem ‚Wahrnehmungsleib‘ (perceptive body), seinem kommunikativen ‚Ausdrucksleib‘ (expressive body) nimmt mit seinem ‚Leibgedächtnis‘ (memorative body) von Säuglingstagen an über die Lebensspanne hin in Prozessen ‚komplexen Lernens‘ aus dem sozialen Netzwerk/Konvoi und dem mikroökologischen Feld pathogene und salutogene Informationen auf und wird so ‚informierter Leib‘. (Sieper et al., 2007, S. 15)

Der perzeptive Leib nimmt Informationen über die Sinne auf. Petzold spricht vom „Konzert aller Sinne“ (Petzold & Orth, 1993b, S. 567). Neben dem eigenleiblichen Spüren braucht es dafür eine Umgebung, die genügend Reize bietet.

Therapeutisch lässt sich diese Ebene durch verschiedene Wahrnehmungsübungen bspw. durch Bewegung oder akustisch durch Klangerfahrung stimulieren.

Der expressive Leib (Ausdrucksleib) kleidet die wahrgenommenen Eindrücke in sichtbare Handlungen. Der Mensch hat das Bedürfnis, wahrgenommen zu werden. In der Therapie bieten sich dafür vielfältige Möglichkeiten des Ausdrucks wie z.B. über den Körper, Tanz oder die Stimme. Die Förderung des leiblichen Ausdrucks unterstützt die emotionale Ausdrucksfähigkeit des ganzen Menschen.

Der memorative Leib – das Leibgedächtnis – speichert die gemachten Eindrücke des perzeptiven Leibes sowie die Ausdrücke des expressiven Leibes. Auf diese Weise entstehen „Informationsspeicher“ (Petzold, 2018, S. 169), die „Archive des Leibes“, in denen alle Atmosphären und Szenen des Lebens gespeichert werden.

In den Archiven des Leibes sind kognitive, emotionale und volitive Inhalte, im Kontext mit Atmosphären, Bildern, Sätzen, Szenen und Worten, samt den dazugehörigen leiblichen Phänomenen (sensumotorische, propriozeptive und autonome Körperreaktionen) sowie begleitenden emotionalen Bewertungen (valuations), kognitiven Einschätzungen (appraisals), subjektiven Sinnstrukturen und Bedeutungen (interpretations) inkarniert. (Grund et al., 2017, S. 17)

Über therapeutische Methoden wie szenisches Arbeiten, Traumarbeit oder die Arbeit mit kreativen Medien, insbesondere mit dem Gong(-klang) können diese geöffnet und zugänglich gemacht werden. Dies impliziert besonders frühe Erfahrungen – mitunter aus der Pränatalperiode (Grund et al., 2017, S. 18).

Der reflexive Leib ist sich seiner selbst gewahr und beobachtet sich selbst. „Verarmte Perzeptionen, unterdrückte Expressionen und/oder entkoppelte Memorationen führen zur Einschränkung der Reflexivität des Leibes und sind somit konstitutiv für zivilisatorische (leibliche) Entfremdungsphänomene.“ (Grund et al., 2017, S. 18) Im Therapiesetting kann der reflexive Leib durch Positionswechsel im Raum oder die Veränderung der Haltung aktiviert werden.

Zusammengefasst bedeutet das: Der Leib nimmt wahr, reflektiert sich selbst, drückt sich aus, erinnert sich. Der Mensch ist ein multisensorisches Wesen und auch zu multiexpressivem Verhalten (Sprache, Gesang, Bewegung, Malen etc.) fähig. Die Integrative (Leib-)Therapie nennt als eine Hauptaufgabe ein auf das Störungsbild und den biografischen Kontext abgestimmtes multisensorisches Therapieangebot zu bieten (Stefan et al., 2020b, S. 32). Die individuelle Ganzheit des Menschen anzusprechen gilt ebenso für die Integrative Gestalttherapie. Dabei werden sämtliche (Leib-) Dimensionen berücksichtigt und in den therapeutischen Prozess einbezogen. Korrigierende leibliche Erfahrungen wollen gemeinsam, d.h. zwischen Therapeut*in und Patient*in erarbeitet werden, um eine emotionale Umstimmung und eine Wiederaneignung des Leibes sowie seine kreative Selbstgestaltung zu ermöglichen (Grund et al., 2017, S. 40).

5.4 Menschliche Entwicklung als Leibsubjekt

Die Autor*innen Grund, Richter, Schwedland-Schulte und Petzold (2017) beschreiben in „Das komplexe Leibkonzept der Integrativen Therapie“ die anthropologische Sichtweise des Leibes mit seinen Funktionen, Dimensionen und Aspekten. Demnach beginnt die Entwicklung des Menschen, verstanden als Leibsubjekt, bereits pränatal – zum Zeitpunkt der Zeugung – und erstreckt sich über die gesamte Lebensspanne hinweg, wobei (bisher) tendenziell der Säuglingszeit, Kindheit und Jugend eine besondere Stellung zukommt (Grund et al., 2017, S. 19). Die Entstehung des Leibsubjekts durchläuft nach Grund et al. (2017, S. 19-27) folgende ineinander übergehende Stadien.

5.4.1 Organismisches Selbst

In den ersten Schwangerschaftswochen (bis zum sechsten Monat) wird das Ungeborene als Organismus bzw. Körper und nicht als Leib begriffen. Es ist dies die Welt sensumotorischer Erfahrung und organismischer Wahrnehmung, welche die Basis der Archive des Leibes schaffen. Ebenso gilt die organismische Wahrnehmung als Ausgangspunkt für die Reifung eines differenzierten und komplexen Bewusstseins.

5.4.2 Archaisches Leib-Selbst

Das archaische Leib-Selbst bildet sich ab dem sechsten Schwangerschaftsmonat bis zum dritten Säuglingsmonat aus. Im Mittelpunkt stehen affektive Erfahrungen sowie die eigenleibliche Selbstempfindung. Als totales Sinnesorgan ist es auf die Welt gerichtet. Aus dem Körper wird „... im Kontext in Interaktion von Eigeninitiative, Außenanforderung und Mitbewegung das archaische Leibselbst mit ersten Affektregungen konstituiert.“ (Grund et al., 2017, S. 21) Das archaische Leib-Selbst hat ein atmosphärisches Gedächtnis. Das bedeutet, dass sämtliche Sinneseindrücke, die entweder akustisch, visuell oder kinesthetisch wahrgenommen werden, relativ undifferenziert als Stimmung bzw. synästhetische Erfahrung verarbeitet werden. Durch die therapeutische Nutzung von kreativen Medien lassen sich diese Leib-Atmosphären – ohne konkrete Bilder – reaktivieren.

5.4.3 Subjektives Leib-Selbst

Das subjektive Leib-Selbst entwickelt sich in der Interaktion des Säuglings (zwischen dem achten und zwölften Monat) mit den nahen Bezugspersonen. Durch einführende Zuwendung bekommt er ein Gefühl seiner Selbst und lernt „... Affekte zu unterscheiden, zu dosieren, umzustimmen und gegenüber denen anderer abzugrenzen, ... hier liegen die Anfänge emotionaler Differenzierungsarbeit“, schreibt Petzold (1993, S. 687). Das subjektive Leib-Selbst kennzeichnet die Welt der intrapersonalen Erfahrung, das Entstehen von Selbstgefühl und von Selbstgewissheit.

5.4.4 Verbales symbolisches Leib-Selbst

Ab dem zwölften Monat (bis vier Jahre) bildet sich die Fähigkeit des Symbolisierens heraus. Ein Kind lernt über die Menschen um sich herum die für seine Kultur gültigen Symbole und Bezeichnungen. Das symbolische Leib-Selbst ist in der Zeit zwischen dem zwölften und 18. Monat angesiedelt und impliziert den Erwerb von Sprache als Mittel der Kommunikation sowie die Entstehung des Selbstwertgefühls. Denn: Sprache durchdringt den Leib, verbal und nonverbal mit allen Gefühlen und Attributen.

5.4.5 Reifes Selbst

Aus den interpersonellen Erfahrungen und den Dialogen mit der sozialen Lebenswelt entwickelt sich zwischen dem 18. Monat und vier Jahren die Fähigkeit zum Monolog und damit dem Zwiegespräch mit, über und von sich selbst. Das reife Selbst bildet sich aus und umfasst die Welt der Identitätserfahrung, das Entstehen von reflexiver Selbsterkenntnis sowie das Rollenhandeln. Das Kind beginnt innere Skripte von sich selbst anzulegen.

5.4.6 Involutives Selbst

Durch Alter oder schwere Erkrankungen wie bspw. Hirntumor, -verletzungen oder Alzheimer können wesentliche Anteile des Leib-Subjekts gestört oder rückgebildet werden. Das reife Selbst baut ab und damit die Kraft des Ich, eine prägnante Identität zu stabilisieren (Petzold, 1993, S. 699).

5.5 Pränatale Erfahrungswelt

Differenzierung, Spezifizierung und Wachstum des menschlichen Organismus sind nie größer als in der pränatalen Zeit (Springer Medizin, eMedpedia). „Im Anfang war Bewegung“, postuliert Oberhoff (2008, S. 213), da der Embryo bzw. Fötus im Mutterleib von Beginn an durch Körperbewegungen der Mutter mit dem Phänomen Bewegung und Bewegt-werden konfrontiert ist.

5.5.1 Pränatale Wahrnehmung

Die erste Wahrnehmung gelingt über die Ausbildung von neuronalem Gewebe und den Perzeptoren zwischen dem 18. und 20. Schwangerschaftstag (Grund et al., 2017, S. 20). Die Erkenntnisse der Pränatalforschung zur Reifung von Sinnesfunktionen verweisen auf die primäre Ausbildung der Hautempfindung (beginnend im Gesicht ab der 6. Woche) im Embryonalstadium. (Oberhoff, 2008, S. 213) Um den 22. Tag nach der Empfängnis setzt nach Hesse (2003) bereits die embryonale Ohrentwicklung ein (Lauber, 2012, S. 7).

Weil das embryonale Gehirn noch keine sensorischen Daten aufnehmen kann, werden Eindrücke aus dieser Zeit in den Körperzellen abgespeichert (Oberhoff, 2008, S. 213). Auch Hüther (2005, S. 49-50) geht davon aus, dass sämtliche pränatale Erfahrungen in der Struktur des menschlichen Organismus

implizit erhalten bleiben. Das bedeutet, dass sie im Körper abgespeichert werden, obwohl sie nicht erinnert werden können. Letzteres erfordert einen höheren Entwicklungsstand diverser Hirnzentren, die aber erst postnatal – nach zwei bis drei Lebensjahren und damit nach dem Spracherwerb – diese Stufe erreichen. Erst dann ist eine Verarbeitung und Memorierung in Form innerer Bilder möglich.

Die pränatale Welt ist für den sich entwickelnden Menschen eng an seine Sinneserfahrung geknüpft. Maiello (1995, S. 25) beschreibt es als ein Gemisch von taktil und auditiv wahrgenommenen Reizen ohne klare Grenzen. Für Reiter (2008, S. 267) gleicht die primäre Wahrnehmung einem atmosphärischen Erleben, auf die in weiterer Folge Bewegungs- und Gleichgewichtsempfindungen anknüpfen.

5.5.2 Pränatales Hören

Die Hörerfahrung des Embryo bzw. Fötus ist in der präauditiven Phase, d.h. vor dem 4.-5. Monat, nach Oberhoff (2008, S. 213) maßgeblich von Bewegungs- und Körperempfindungen geprägt. Hesse (2005) geht davon aus, dass der Herzschlag der Mutter über Druckimpulse ihres Kreislaufsystems auf ihn einwirkt (Lauber, 2012, S. 15-16). Gleiches gilt für die Wahrnehmung äußerlicher Erschütterungen. Auf den Zusammenhang von Klang und Bewegung verweist De Jong (1998, S. 99), da eine Mutter durch ihre eigene Körpermotorik bspw. bei Lageveränderungen auditive Ereignisse für den Embryo bzw. Fötus generiert. Diese Befunde legen nahe, die auditive Wahrnehmung als multimodal angeordnet zu betrachten. De Jong vermutet daher, dass ein aktives Singen, Tanzen, Musizieren, rhythmisches Sprechen und Gehen der Mutter die stärkste Auswirkung auf das Ungeborene hat. Nach Gerhardt und Abrams (1996, S. 17) ist ebenso vorstellbar, dass über die Knochenleitung Schallreize bis zum fötalen Innenohr gelangen. Experimente mit Tauchern legen eine solche Betrachtungsweise nahe. Die intrauterine „Hörerfahrung“ gleicht der Pränatalforschung folgend jedenfalls einem Konglomerat aus auditiven, taktilen und motorischen Wahrnehmungen.

5.5.3 Bedeutung von Rhythmus und Klang

Die leibliche Erfahrung von Rhythmus erhält der sich entwickelnde Mensch bereits in utero. Es ist der Herzschlag der Mutter, der dem Ungeborenen etwa 26 Millionen Mal sensuelle und akustische Signale beschert (Ziering, 2012, S. 12).

Wiegenlieder imitieren erstaunlich oft den Puls des Herzschlags eines erwachsenen Menschen. Das sind zwischen 60 und 80 Schläge pro Minute (bpm). John Lennons „Imagine“ ist seiner Rhythmik nach und einem Tempo von 76 bpm eigentlich ein Wiegenlied. Sich einem Rhythmus hinzugeben heißt auch, sich zu öffnen, und das setzt ein gewisses Maß an Vertrauen voraus. Loos (1994) betont: „Es gibt keine andere pränatal oder präverbal organisierte Struktur außer dem Rhythmus, der lebenslang nicht-sprachlich und nicht-gegenständlich imstande ist, Räume der Wohlordnung zu schaffen, sozusagen ein Nachhausekommen [sic!] zu ermöglichen.“ (S. 107) So gibt es eine Verbindung von Rhythmus und Zeit: der Rhythmus von Tag und Nacht, der Rhythmus der Jahreszeiten und Bräuche, des Geburtstages etc. Und es gibt einen Zusammenhang von Rhythmus und psychischen Erkrankungen. Herbst- und Winterdepression sind mittlerweile geflügelte Worte.

Klang ist etwas Augenblickliches. Diese Eigenschaft teilt er mit dem Moment. Er lässt sich nicht festhalten, sondern nur erfahren – im Hier und Jetzt. Klang ist auch Träger von Gefühlen. Der Ton macht nämlich die Musik – auch und gerade im zwischenmenschlichen Bereich. Die Klangerfahrung geschieht – wie jene von Rhythmus – bereits intrauterin. Insofern können individuell wahrgenommene Klänge potentiell Teil eines großen bzw. weit zurückreichenden Erfahrungshorizonts sein.

5.5.4 Pränatale Einflüsse auf Musik und Kunst

Richard Parncutt (2005, S. 225) stellt in seinem Aufsatz „Pränatale Erfahrung und die Ursprünge der Musik“ die These auf, dass bestimmte rhythmische, melodische und harmonische Merkmale in der Musik aller Kulturen zu finden sind und deswegen auf die akustischen Reize des Kreislaufsystems, der Stimme und der Bewegungen der Mutter zurückzuführen sind, welche der Fötus wahrnimmt, während die emotionalen Aspekte von Musik ihren Ursprung in der pränatalen Beziehungserfahrung des Fötus mit der Mutter haben. Parncutt stützt seine These insbesondere auf die Forschungsergebnisse über die vorgeburtliche Entwicklung des Gehörs. Akustische Eindrücke erfährt der Fötus über folgende vier Bereiche:

- Geräusche des Herz-Kreislauf-Systems
- Geräusche, die durch die Bewegung der Mutter verursacht werden
- Stimme und Atmung

- Geräusche beim Trinken, Essen und der Verdauung (Parncutt, 2005, S. 226)

Parncutt erkennt weltweit Ähnlichkeiten im Einsatz und dem Aufbau von Musik. Er sieht ihre Wirkkraft in der Nachahmung von rhythmischen, melodischen und harmonischen Strukturen, die der Fötus pränatal wahrnimmt.

Rhythmus evoziert einen isochronen (gleichmäßigen) Takt oder Impuls

... Umfang und Verteilung der Frequenzen korrespondieren

annähernd mit Umfang und Verteilung beim menschlichen Herzschlag und

bei der Schrittgeschwindigkeit.

Melodie bezeichnet die an- und abschwellige Tonhöhe einer einzelnen Stimme. Umfang und Verteilung der Tonhöhen, ob instrumental oder vokal, entsprechen fast überall Umfang und Verteilung der Tonhöhen in nichtmusikalischen menschlichen Äußerungen, vor allem in der Sprache.

Harmonie bezeichnet den Zusammenklang mehrerer Stimmen. Dabei entstehen neue Klangfarben; die scheinbare Zahl der Stimmen ist geringer als die tatsächliche (Verschmelzung). (Parncutt, 2005, S. 228)

Parncutt (2005, S. 229-230) nennt als mögliche musikalische Korrelation zum Herzschlag der Mutter in der westlichen Musik das Rubato – eine wahrnehmbare Temposchwankung, die bei Kompositionen Emotionen wecken sollte. Als weitere pränatale Korrelation zum Rhythmus in der Musik beschreibt Parncutt die Kombination von akustischen und Bewegungsreizen, die der Fötus beim Laufen der Mutter registriert.

Der Psychoanalytiker und Pränatalforscher Ludwig Janus erkennt vorgeburtliche Spuren in der Kunst und sieht den künstlerischen Prozess als heilsame Antwort auf den Verlust der gebärmütterlichen Umgebung.

Aus der Sicht der Pränatalen Psychologie scheint künstlerische Gestaltung dadurch bestimmt zu sein, in einer immer neuen zeitbezogenen Weise den Bezug zum vorgeburtlichen Ursprung herzustellen und damit den verhängnisvollen Hiatus aus dem Frühgeburtlichkeitskomplex mit den Folgen der Heimatlosigkeit und Verlorenheit zu überbrücken. (Janus, 2008, S. 23)

6 KLANG UND LEIB

6.1 Leib und Ästhetik

Merleau-Ponty (1966, S. 174-176) hat sich mit Fragestellungen zur Kunst auseinandergesetzt. Für ihn hat der Leib auch hinsichtlich ästhetischer Erfahrungen hohe Bedeutung. Den wahrnehmenden und empfindenden Leib charakterisiert das Vermögen, sein Erleben symbolisch durch sich selbst bzw. den expressiven Leib heraus mittels Bewegungen, Gesten, Mimik oder Klänge auszudrücken. Das Ergebnis bringt ein Verstehen. „Verstehen heißt, die Übereinstimmung erfahren zwischen Intention und Vollzug, zwischen dem, worauf wir abzielen, und dem, was gegeben ist.“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 174) Leibliches Verhalten bedingt das Erleben von Sinn. Wie zuvor Husserl bringt auch Merleau-Ponty die Sinn-Frage in einen gänzlich anderen Zusammenhang. Nunmehr bestimmt die immer schon sinnliche Wahrnehmung den Sinngehalt. „Wahrnehmung vollzieht sich über die Sinne, gibt Sinn und ist sinnvoll“, resümiert Oberhaus (2006, S. 128).

6.2 Die Extension des Leibes

Handelnd adaptiert der Leib in seinem Zur-Welt-Sein fortwährend neue und stützt sich gleichzeitig auf bereits erworbene Erfahrungen. Merleau-Ponty spricht von „Gewohnheit“, um zu veranschaulichen, dass der Leib Sinnbezüge entwirft und hierdurch sein Körperschema ständig verwandelt und erneuert. (Oberhaus, 2006, S. 129). Diese prozesshaft sich entwickelnden Gewohnheiten weisen eine zweifache Struktur (motorisch oder perzeptiv) auf, die Merleau-Ponty (1966) am Beispiel des Umgangs eines Sehbehinderten mit seinem Gehstock demonstriert. Der Stock ist „... kein Gegenstand mehr, den der Blinde wahrnehme, sondern ein Instrument, mit dem er wahrnimmt.“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 182) Durch die gewohnte Führung des Stocks wird dieser zum Tastgehilfen seines Trägers, der sich an und mit ihm orientiert. Das mündet in einer Erweiterung des Leibes. Damit wird die Gewohnheit zum „... Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern.“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 173) Im kontinuierlichen Erwerb neuer Handlungsspielräume in der vertrauten Lebenswelt liegt eine Erweiterung des Verhaltens und eine Veränderung der Existenz begründet (Oberhaus, 2006, S. 130).

6.3 Musizieren als leiblicher Ausdruck

Selbiges Phänomen – nämlich die Extension des Leibes auf Basis seiner Fähigkeit zur Erwerbung von Gewohnheit – tritt auf, wenn der Musiker zum Instrument greift und sich dieses „einverleibt“. Das Spiel des Organisten auf einer geborgten Orgel wird nach kurzer Eingewöhnung ähnlich erklingen wie auf seinem eigenen Instrument. Er muss dazu nicht die fremde Orgel vermessen oder analysieren, sondern nimmt „... mit seinem Leibe Maß, verleibt sich Richtungen und Dimensionen ein, richtet in der Orgel sich ein wie man in einem Hause sich einrichtet.“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 175) Die Kombination aus motorischer und perceptiver Gewohnheit schafft einen musikalischen Ausdrucksraum, der Tasten, Sehen und Hören mit Spontanität, Kreativität und Phantasie aneinander koppelt (Oberhaus, 2006, S. 131).

6.4 Leibliches Klangempfinden

Der Komponist Edgard Varèse (1883-1965) erforschte und experimentierte mit der Spürbarkeit und Wirkung von Klängen. Sein Fokus lag auf der Klangbewegung. Varèse interessierten besonders die mannigfaltigen Klangspektren perkussiver Klangerzeuger wie des Schlagzeugs, Gongs, der Bongos oder Röhrenglocken. „Gerade die in der traditionellen Kunstmusik vorherrschenden Parameter, ‚Melodik‘ und ‚Harmonik‘, werden durch die geräuschhaft-rhythmische Intensität der Perkussionsinstrumente aufgehoben Sie etablieren einen Klangkörper, der sich aus ‚Frequenzgemischen‘ zusammensetzt, die sich einer eindeutigen tonalen Zuordnung entziehen.“ (Oberhaus, 2006, S. 227)

Erhellend für das Rezeptionserlebnis sind Varèses (1978, S. 18) Gedanken bezüglich der musikalischen Form, die er als Ergebnis eines Prozesses anerkennt, welcher erst – und das ist entscheidend – rückblickend seine Struktur freigibt. Konsequenterweise bezeichnet Varèse (1978) seine Eigenkompositionen als „Bewegung von Klangmassen“ (S. 12), die durch unterschiedliche Timbres, Klangfarben und Schwingungen beim Zuhörenden „Intensitätszonen“ (S. 12) verursachen. Rhythmus fungiert in Varèses Musik als Stabilisierungselement. Für Zeller (1978, S. 38) ist Klang ohne psychologische, soziale, ja biologische Aspekte und quasi menschliche Züge nicht vorstellbar. Schnebel (1978) unterstreicht das auf die Physis hin gerichtete Element von Varèses Werk.

Beim ersten Hören der Musik von Edgard Varèse ist man ebenso bestürzt wie fasziniert von der Körperlichkeit ihres Klangs. Das was Klang ist, nämlich vibrierende Luft, wird in Varèses Musik geradezu leiblich erfahrbar: man [sic!] hört die Schwingungen nicht nur, sondern man spürt sie auf der Haut, so daß man solche Musik eigentlich ohne Kleider vernehmen sollte, um die Beschallung möglichst allseitig aufzunehmen; in die Klangfülle nicht nur mit den Ohren, sondern ganz einzutauchen. (Schnebel, 1978, S. 6)

Die Klänge werden „... nicht nur übers Ohr, sondern ... körperlich wahrgenommen, so daß die Aufnahme von Musik unmittelbar zum sinnlichen Erlebnis wird und durch ihre Schwingungen den Hörer wirklich berührt – und nicht erst durch das, was sie in ihren Schwingungen vermittelt, gewissermaßen aussagt.“ (Schnebel, 1978, S. 10) Darin werde eine „... archaische Schicht von Musik wieder lebendig: als Klänge noch Wesen bedeuteten, welche den Menschen direkt angingen“. (Schnebel, 1978, S.10) Schnebel (1978) verweist ebenso auf die „physische Krafterleistung“ (S. 7) der Musiker*innen beim Produzieren dieser „heißen Klänge“ (S. 7). Im Hinblick auf die Rezeptionserfahrung bezeichnet Schnebel (1978) diesen elementaren Ausdruck als „... Sprache des Klangs, der schwingenden Luft. Sie läßt sich nicht mehr in Bedeutungen entschlüsseln, sondern schlicht aufnehmen – ein quasi mystischer Akt, vielleicht aber auch einfach der des Verstehens.“ (S. 10)

Bei Varèse steht nicht die ästhetische Hörerfahrung im Vordergrund. Musik wird hier verstanden als Hör- und Spür-Erlebnis, das neben dem akustischen auch taktile Sinnesreize miteinbezieht. Die Ästhetik resultiert aus der leiblichen Wahrnehmung, die ebenso den physischen Intensitätseindruck wie den auditiven miteinbezieht. Der Leib, der die Klänge hört und spürt, erhält damit im Musikverständnis Varèses eine Aufwertung.

6.4.1 Klang als Doppelerfahrung

Oberhaus sieht in Varèses Auffassung eine Nähe zur Phänomenologie,

... denn die Klänge lassen sich, ähnlich der Doppelerfahrung Husserls, auf

eine zweifache Weise erfahren. Sie werden gehört und gespürt, so dass sich Innen- und Außenerfahrung in Form einer guten Ambiguität verbinden. Das Hören der entstehenden Form ... verdeutlicht die ‚Innenerfahrung‘ und das physische Spüren der Klänge die ‚Außenerfahrung‘. (Oberhaus, 2006, S. 233-234)

6.4.2 Klänge leiblich verstehen

Ein Klang ist kein Abstraktum und lässt sich nur durch die unmittelbare Erfahrung wahrnehmen. Keine Skizze oder Partitur wird das Eigentliche eines spezifischen Klanges jemals hervorbringen können. Oberhaus (2006) nennt Klang „... eine gleichzeitig objektive wie subjektive Erscheinung in Raum und Zeit ...“ und den Leib ein „... Medium, die Klänge aufzunehmen, zu erleben und zu verstehen.“ (S. 235) Die Argumentation steht ganz im Zeichen Merleau-Pontys Leibphänomenologie mit ihrer Verschränkung von Wahrnehmen und Empfinden sowie ihrem sinnlichen Konzept des Verstehens-Vorgangs.

Varèses Kompositionsprinzipien ergründen das Offene und nicht Kalkulierbare innerhalb der musikalischen Wahrnehmung. Das Individuum wird eingeladen, die Klänge sowie ihre sinnlichen Interpretationsmöglichkeiten auf sich wirken zu lassen. Das Leibsubjekt wird aufgefordert zur Etablierung mehrdeutiger Verstehenshorizonte zwischen Hören und Spüren. (Oberhaus, 2006, S. 235-236) Parallelen zu Ehrenfels' Auseinandersetzungen mit der Empfindung sind aufgelegt, wenn diese verstanden wird als „... Unmittelbarkeit des Eindruckes ... und dessen Unabhängigkeit von jeglicher intellektuellen Verarbeitung durch das Subjekt ...“ (Ehrenfels, 1890, zitiert nach Nausner 2018b, S. 110)

6.4.3 Aktion Klang

„Die meisten Klänge, zumal die der Musik, entstehen durch Aktion“, notiert Schnebel (1993, S. 46) Saiten werden mit dem Bogen gestrichen oder mit Fingernägeln angerissen, Hände schlagen auf Felle oder sie benutzen irgendwelche Schlegel, Finger betätigen Tastaturen, Füße treten Pedale, Mundstücke werden angeblasen oder es wird tief Luft geholt, der Kehlkopf in Gang gesetzt und Zunge und Lippen verschiedenartig bewegt. „Der menschliche Körper, der mit oder auf dem

Instrument den Klang erzeugt, ist mit ihm mannigfach verbunden Viele Instrumente werden überhaupt nur mit Schlägen traktiert.“ (Schnebel 1993, S. 40)

6.5 Musikpädagogische und psychotherapeutische Möglichkeiten

Günther Wiedemann (2001) interessiert die subjektive Wahrnehmung von (Varèses) Musik. Es geht ihm darum, sich hörend und gestaltend auf das Entdecken von Klängen und Klangstrukturen situativ einzulassen und über die gemachten Erfahrungen zu diskutieren (Oberhaus, 2006, S. 238).

Für den gestalttherapeutischen Einsatz von Klang erweist sich die erlebnisorientierte und offene Annäherungsweise durchaus als befruchtend, geht es doch in der Psychotherapie darum, Empfindungen differenziert zu erkennen und ihnen (u.a. mittels Sprache und kreativer Medien) Ausdruck zu verleihen.

Eine pädagogische Möglichkeit dazu bietet nach Wiedemann (2001) die Arbeit mit Klangbewegungen, die immer auch als Körperbewegung zu verstehen ist und sich in vier Ausgangspunkte unterteilt:

- Klangwahrnehmung lenkt die Aufmerksamkeit auf die Spürbarkeit und Bewegbarkeit von Klängen durch die Erkundung diverser Instrumente und Alltagsgegenstände.
- Klangbilder/Klangcollagen nutzen malerisch-gestalterische Verarbeitungsformen zum Ausdruck des Wahrgenommenen.
- Klanginstallation meint eine Erweiterung der Collagen und bezieht nun auch die räumliche Positionierung von Schallquellen mit ein. Der gesamte Raum wird zum ästhetischen Erlebnis, wie z.B. im Erlebnis eines Klangparcours oder einer Klangliege.
- Klangtänze (expressive Konfrontation) kennzeichnen die elementarste und intensivste Möglichkeit, um Klangbewegungen über Körperbewegungen darzustellen (Oberhaus, 2006, S. 240-244).

Die Ähnlichkeit zur therapeutischen Auseinandersetzung mit Klängen liegt nahe und unterscheidet sich lediglich in der Tiefungsebene der persönlichen Auseinandersetzung. Therapie involviert neben der Animation ebenso das aufdeckende und durcharbeitende Vorgehen. Ziel ist nach Reichel (2007, S. 144) die

sorgfältige Integration eines Erlebnisses, während in der Animation die Wahrnehmung, dass ein bestimmter Impuls belebend wirkt, genügt.

Den vier von Wiedemann dargelegten Ausgangspositionen liegt eine leibphänomenologische Betrachtungsweise zu Grunde, da es zu einer Verflechtung von akustischen und physischen Wahrnehmungseindrücken und leiblichem Ausdruck kommt – damit zum Ineinanderfließen von Wahrnehmen, Hören und Handeln. Das „Primat des Gehörs“ weicht nach Oberhaus (2006, S. 244-245) dem „Primat des Spürens und Wahrnehmens“ und die ästhetische Erfahrung gelingt dem sinnlich-wahrnehmenden Leibsubjekt ohne musiktheoretisches Wissen zur formalen Komposition. Das musikalische Geschehen wird demnach interkorporal erfahren, da der Körper im Rahmen der Qualitäten der Leiblichkeit eigene Verstehenspotenziale besitzt, die hörend und spürend ihre jeweilige Gültigkeit beanspruchen.

Unger-Rudroff (2020, S. 139-135) versteht Musik als gelebte Leiblichkeit und spricht vom Leib als das Medium, das eine größtmögliche Nähe zum Gegenstand Musik aufweist.

7 KREATIVITÄT UND KREATIVE MEDIEN

Lore Perls (1989, S. 93) definiert Gestalttherapie als einen existenziellen, erfahrungszentrierten und experimentellen Ansatz. Das Ausprobieren und die Experimente zählen zu den gestalttherapeutischen Mitteln erster Stunde, um Patient*innen Erfahrungen zu ermöglichen, sich wahrzunehmen und zu erleben. Kreativität gilt als wesentliches Merkmal des Selbst, daher wird der kreative Ausdruck als solcher als heilsam betrachtet und gefördert. (Nausner, 2018b, S. 130) Joseph Zinker (2005, S. 14-15) plädiert für eine „Gestalttherapie als kreativer Prozeß“ und versteht den und die Therapeut*in als Künstler*in.

7.1 Urkraft Kreativität

Die Bedeutung von Kreativität für den therapeutischen Prozess belegen folgende Zitate: „Jede Fähigkeit stammt aus der Kunstfähigkeit des Menschen ...“, insistiert Beuys (1990, S. 33). Nach Eisler-Stehrenberger (1990) ist Kreativität „... das Agens der Sinnstiftung auf dem Weg zur Integration.“ (S. 133) Petzold (1990) spitzt zu: „Integrative Therapie ist Kreative Therapie.“ (S. 587)

Petzold sieht im kreativen Prozess sowohl eine durch korrespondierende Interaktion gewonnene Neuschöpfung und -gestaltung als auch das kokreative synergetische Verbinden von bereits Vorhandenem. (Petzold & Orth, 1993a, S. 98) Auf existenzieller Ebene erkennt er Kreativität als „... kosmologische und anthropologische Konstante ...“ (Petzold & Orth, 1993a, S. 98). Der Mensch ist demnach grundlegend schöpferisch sich entfaltend. Die Integrative Gestalttherapie orientiert sich in ihrer Arbeit mit kreativen Medien an den Überlegungen Petzolds und der Anthropologie eines schöpferischen Menschen.

7.1.1 *Anthropologie des schöpferischen Menschen*

In ihrer „Anthropologie des schöpferischen Menschen“ charakterisieren Hilarion Petzold und Ilse Orth (1993a) den Menschen als grundlegend koexistent, zudem als einen fundamental Gestaltenden, der zu seiner (Um-)Welt in kreativer Bezogenheit steht. Er ist prinzipiell ein multisensorisch und multiexpressiv handelndes Wesen und diese Fähigkeiten zählen nach Orth und Petzold (2018) zu seiner Gesundheit und sollten deshalb gefördert werden. Die Leibphänomenologie bildet den Boden für den

„schöpferischen Menschen“. Zum einen verweisen Körper und Leib des Menschen für Petzold (1988) auf das Resultat evolutionärer Kreativität, zum anderen bedeutet Menschsein die kreative Auseinandersetzung mit der Welt (Apfalter et. al, 2020, S. 40).

Schöpferische Impulse benötigen Handlungsspielräume. Therapeutisch relevant werden damit Einschränkungen in der kreativen Lebensentfaltung eines Individuums, die sich auch als Begrenzungen seiner Persönlichkeitsentwicklung äußern. (Apfalter et. al., 2020, S. 40) Gerade bei Kindern lässt sich diese sinnlich-kreative Herangehensweise an (das Leben und) die Welt noch beobachten. „Der Mensch ist ein wahrnehmendes, sich erinnerndes, ein denkendes und sich ausdrückendes Wesen, das von Anfang an mit seiner Umwelt in Austausch steht und dessen persönliche Entwicklung zugleich Ausdruck seiner persönlichen Kreativität ist.“ (Heimes, 2008, S. 64) Das Potential von Psychotherapie liegt in der Bereitstellung der Möglichkeit und Unterstützung zur Realisierung einer kokreativen Erfahrung, die sodann heilsam wirkt.

7.2 Potential kreativer Medien und intermedialer Quergänge

„Die Medien verlangen und bewirken Metamorphose.“ (Petzold, 2007, S. 52)

Eines vorweg: Im therapeutischen Tun geht es nie darum, Kunstwerke herzustellen oder Künstler*innen herauszubilden. Ziel ist die Bereitstellung eines Raumes und Rahmens für den individuellen Selbst-Ausdruck. „Therapie braucht Intensität, braucht schöpferischen Raum, schöpferische Zeit braucht kreative Zwischenmenschlichkeit, braucht den ‚ästhetischen Raum‘ der Gestaltung, wo man Kreativität miteinander ‚ausspielen kann‘“, schreibt Iljine (1990, S. 210) Therapie ist damit immer auch ein gemeinsames Spielen. Es geht um das Herstellen einer Lebenssituation als ein Schaffen miteinander, füreinander, in Bezug aufeinander. (Iljine, 1990, S. 210) Nach Nausner werden Vorgangsweisen präferiert, welche die kreativen Möglichkeiten der Menschen in Betracht ziehen wie bspw. Bewegung oder die Arbeit mit kreativen Medien. (Nausner, 2018b, S. 130) Kreative Medien sprechen durch ihren auffordernden und erlebnisaktivierenden Charakter besonders die Gefühlsebene des Menschen an.

Im Gebrauch von kreativen Medien liegt ein Schlüssel zum Zugang der non-verbalen Ebene von Patient*innen. „In den Medien vermag sich die Sprache des

Unbewussten besonders klar zu artikulieren, kann der Patient sich selbst, sein Selbst ausdrücken, kann er GESTALT [sic!] finden.“ (Petzold, 2007, S. 24) Zur verbal-semanticen Vorgehensweise in der Psychotherapie gesellt sich eine non-verbale leibliche Ausdrucksweise. „Probieren geht über Studieren“, bringt F.-M. Staemmler (2009, S. 70) den experimentellen Charakter gestalttherapeutischen Handelns auf den Punkt.

Kreative Medien befrieden das menschliche Bedürfnis nach Kontakt, da sie zu sinnlicher Berührung auffordern. Der Gongschlägel, Stift oder Klang muss bspw. mit der Hand, dem Ohr oder der Haut erfasst werden. Damit gelingt es den Menschen in seinen unterschiedlichen Sinnesmodalitäten anzusprechen. Der kreativen Medien innewohnende Aufforderungscharakter in Kombination mit ihrem häufig hochstimulierenden, evokativen Potential soll das Individuum berühren und zum Ausdruck aktivieren – die Archive des Leibes können aufgespürt und erschlossen werden (Apfalter et al., 2020, S. 46-48).

Die verschiedenen Leib-Dimensionen des Menschen lassen sich über unterschiedliche Objekte ansprechen. Intermedialität meint die Kombination und Verknüpfung unterschiedlicher Medien und bedeutet ein „Eingebettet-sein“ – wie z.B. des Gongs – in ein übergeordnetes Zusammenspiel verschiedener Medien und auch Methoden (wie bspw. der Bewegungs- und Tanztherapie, der Poesietherapie oder der Kunsttherapie). Sogenannte „intermediale Quergänge“ eröffnen damit zahlreiche Kombinationen und Möglichkeiten. Auf Grund der Fähigkeit des Individuums zu mannigfaltiger Wahrnehmung erfolgt die Stimulation über mehrere Sinneskanäle mit dem Ziel, die phänomenologisch-hermeneutische Spirale in Gang zu setzen. Bezüglich des Einsatzes kreativer Medien erwähnt F.-M. Staemmler (2009, S. 74-75) explizit die Verwendung von Musikinstrumenten.

Der Leib als zentrales Organ des Selbst gestaltet im kreativ-therapeutischen Tun mit, sodass der unbewusste und bewusste Wahrnehmungsprozess peu à peu zu einem Aneignen und Formgeben wird, nicht nur des Selbst, sondern auch des Ich-Bewusstseins. Kraft seiner ihm eingeschriebenen Kreativität wird das Leib-Subjekt zum schöpferischen Wesen im anthropologischen Sinn, das sich schöpferisch gestaltet und frei selbst bestimmt, nach Möglichkeit als Person entwirft. In der

Anwendung kreativer Medien werden Wahrnehmen und Handeln ausgedehnt und es kommt zur kreativen Metamorphose: Die Gestalt wird zur Form, und die Form wird zur Gestalt (Apfalter et al., 2020, S. 47-49).

Therapeutisches Arbeiten mit kreativen Medien impliziert immer auch Selbsterfahrung mit einem Intermediärobjekt (Apfalter et al., 2020, S. 45). Der Begriff des Intermediärobjekts verweist auf ein Objekt zwischen Therapeut*in und Patient*in, welches als eine Art Brücke oder Bindeglied fungiert und so eine Begegnung und damit kommunikatives Handeln begünstigt.

7.2.1 Modalitäten in der Arbeit mit kreativen Medien

Die Integrative Therapie unterscheidet drei Modalitäten in der Ausrichtung der Arbeit mit kreativen Medien: übungszentriert-funktional, erlebnisaktivierend-stimulierend und konfliktzentriert-aufdeckend (Waibel et al., 2009, S. 11-13). Je nach Diagnose und der aktuellen Verfassung der Klient*innen, der Tragfähigkeit der therapeutischen Beziehung, dem Verlauf des bisherigen Therapieprozesses sowie dem Therapieziel gilt es, die passende therapeutische Tiefung sowie die notwendige Haltung gegenüber den Patient*innen einzunehmen. Wesentlich für den Einsatz kreativer Medien und die Abwägung der Modalität wird die therapeutische Diagnostik.

7.3 Diagnostik und Struktur als Einsatzleiterinnen

Da die Wirkung von den Betroffenen derart intensiv wahrgenommen werden kann – Hochgerner (2007) verweist auf ein „... hohes Potential an psychischer Aktivierung ... [die] förderlich verarbeitet werden muss“ (S. 6) – bedarf der Einsatz von Objekten im psychotherapeutischen Kontext genauer Überlegung und Handhabung. Wann und wie, d.h. in welcher Phase der Therapie und in welcher Dosierung Medien eingesetzt werden, hängt vor allem von der Einschätzung des Patienten/der Patientin durch den Therapeuten/die Therapeutin ab. Das beeinflusst das gebotene therapeutische Vorgehen.

In „Gegenstände in der Psychotherapie Erwachsener“ betont Hochgerner (2007) die Chance zur Selbst- und Beziehungserfahrung über Gegenstände, wobei Voraussetzung für deren Einsatz „... die situative und prozessorientierte

diagnostische Einschätzung der psychischen Stabilität und individuellen psychischen Struktur des Patienten ...“ (S. 6) ist.

„Gestalttherapie und Diagnostik waren lange Zeit zwei Begriffe, die schwer zusammen gedacht werden konnten.“ (Hochgerner et. al., 2018, S. 179) Eine phänomenologische Haltung, die davon ausgeht, dass Subjekt und Objekt erst im Prozess der Wahrnehmung entstehen und eine absolute Trennung der beiden Erkenntnispole verunmöglicht, tut sich schwer mit dem Zuordnungsprozess der Diagnostik. (Hochgerner et. al., 2018, S. 179-180) In der Geschichte der Gestalttherapie zeigt die Abwehr und Ausklammerung diagnostischer Fragestellungen in Theorie und Praxis durchaus negative Konsequenzen. (F.-M. Staemmler, 1993, S. 192) Diagnostische Einschätzung hat ihren Nutzen: Ist sie mehrperspektivisch und prozesshaft angelegt, unterstützt sie die Orientierung sowie therapeutische Haltung und Vorgehensweise. (Hochgerner et. al., 2018, S. 192-193) Hochgerner (2007, S. 6) verweist auf die Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik (OPD) als Basis diagnostischer Überlegungen sowie als Richtlinie patientengerechter Vorgehensweisen.

7.3.1 Strukturelle Fähigkeiten und Störungen

Der Begriff „Struktur“ meint die „... Verfügbarkeit über psychische Funktionen in der Regulierung des Selbst und seiner Beziehung zu den inneren und äußeren Objekten.“ (Arbeitskreis OPD, 2006, S. 255)

Nach Rudolf, Grande und Henningsen (2002) ist die Funktion der Struktur „... die intrapsychische und psychosomatische Organisation und Regulation so zu leisten, dass ein gewisses Wohlbefinden und Selbstwertgefühl sichergestellt ist [sic!] und interpersonell die Beziehungen zu den wichtigen Anderen auf eine individuell befriedigende Weise erhalten werden.“ (S. 6)

Votsmeier (1999, S. 715) beschreibt Struktur als das Gefüge von psychischen Funktionen und deren inneren Zusammenhalt, welches Selbstregulierung und kreative Anpassung in der Lebensgestaltung sowie das Empfinden von Identität und Selbstwert ermöglicht. Votsmeier akzentuiert stärker das Erleben der eigenen Identität.

Mit dem Terminus „strukturelle Funktionen“ wird die Fähigkeit des Individuums zu differenzieren, zu integrieren und zu regulieren beschrieben (Rudolf et al., 2002, S. 11). Aus der Gesamtheit der verfügbaren oder nicht verfügbaren strukturellen Funktionen und Fähigkeiten ergibt sich das Funktionsniveau der Struktur mit den Stufen „gut integriert“, „mäßig integriert“, „gering integriert“ und „desintegriert“ (Klampfl, 2018, S. 40). Strukturelle Störungen charakterisiert eine unzureichende Verfügbarkeit dieser Funktionen oder ihre Vulnerabilität, wodurch Selbst- und Beziehungsregulation sowie Reflexion nur eingeschränkt möglich sind. (Klampfl, 2018, S. 42)

Hochgerner, Klampfl und Nausner (2018, S. 199) weisen darauf hin, dass im Sinne des ganzheitlichen Verständnisses der Integrativen Gestalttherapie in der therapeutischen Auseinandersetzung mit strukturell defizitären Menschen eine biopsycho-soziale Sicht der Person im Kontext der Umwelt und im Kontinuum des Lebens angestrebt wird.

7.4 Kreatives Medium Klang

Roswitha Thomas (1999) geht in ihrem Beitrag der „Wahrnehmung musikalischen Geschehens unter besonderer Berücksichtigung einer gestaltpsychologischen Sichtweise“ nach und betont die Bedeutung, die musikalischen Gestaltbildungsprozessen innerhalb der klinisch-therapeutischen Arbeit zukommt. Die Feldtheorie Kurt Lewins bietet Thomas für den Einsatz von Klang im therapeutischen Setting einen Erklärungsansatz.

7.4.1 Musikalische Gestalten im Klang-Feld

Aus dem komplexen Feld der Gestaltbildung sind nach Thomas (1999, S. 20) besonders folgende Prinzipien beim Einsatz von Musik im therapeutischen Setting bedeutend:

- „Eine Gestalt ist umso stabiler, je stabiler die Beziehung zwischen den Teilen ist“. Und umgekehrt sind „die Beziehungen zwischen den Teilen umso stabiler, je eindeutiger (prägnanter) die Gestalt im Ganzen ist“. (Walter, 1985, zitiert nach Thomas, 1999, S. 20) Daraus ergibt sich: Je prägnanter eine Gestalt ausgebildet ist, desto stärker hebt sie sich vom Hintergrund ab.

- Das Prinzip der Figur-Grund-Abhebung und jenes der Prägnanztendenz charakterisieren den Prozess der Gestaltbildung.

Gestaltbildungsprozesse existieren nicht nur im Bereich der visuellen Wahrnehmung, sondern auch auf anderen Sinneskanälen wie dem Tast- und Geschmackssinn, beim Riechen oder eben auch im akustischen Bereich – und damit in der Welt des Klangs. Was passiert beim Hören eines Liedes? Thomas (1999, S. 24-31) zählt folgende Wahrnehmungsinhalte auf, die bei der Rezeption von Musik auftauchen:

1. Wahrnehmung von Verlauf und Vorwärtsschreiten
2. Eindruck, Verklungenes sei noch vorhanden und wirke nach
3. Zeitweise kann der Eindruck entstehen, dass man wisse, wie der musikalische Verlauf (das Stück) weitergeht
4. In einer kurzen musikalischen Realität wird Verklungenes und Nächstklingendes wie gleichzeitig und gegenwärtig erlebt
5. Melodische Verläufe werden wahrgenommen
6. Klanggeschehen wird wahrgenommen
7. Rhythmisches Geschehen wird wahrgenommen

7.4.2 Bedeutung für die IGT

Was bedeuten diese Erkenntnisse nun für den Einsatz von Klang oder konkret des Gongs in der Integrativen Gestalttherapie? Eine Spur wurde durch die beschriebenen sieben Wahrnehmungsinhalte deutlich. „Es scheint, als ob zwischen der Musik [bzw. einem Klanggeschehen] und den im Hörer ablaufenden Gestalterfassungs- und Gestaltbildungsprozessen ein linearer Zusammenhang bestünde. Dies gilt entsprechend für den Menschen, der am Instrument frei improvisiert und musikalische Gestalten produziert.“ (Thomas, 1999, S. 31) Ebenso attestiert Thomas eine dem Klanggeschehen innewohnende Kraft, den Menschen grundlegend anzusprechen. „Musik vermag tiefe und tiefste Schichten im Menschen zu erreichen und sein Potential, Gestalten zu erfassen und zu bilden, befähigt ihn, diese Schichten wahrzunehmen, zu erleben und auch wiederum musikalisch auszudrücken.“ (Thomas, 1999, S. 31) Nur durch unsere besondere Wahrnehmungsfähigkeit können wir Gestalten erkennen und erschaffen, was überhaupt erst ein „in die Tiefe tauchen“ – um Thomas' Erklärungsmetapher

weiterzuführen – zulässt. Unsere mitgebrachten Eindrücke werden dann – je nach passender Methode – musikalisch, tänzerisch, malerisch oder poetisch veräußert.

Thomas (1999, S. 32) erläutert durch die Ausführung folgender zwei Gedanken, wie die Genese der musikalischen Gestaltbildungsfähigkeit die anderen, zurückbleibenden Gestaltbildungen auf dem Heilungsweg mitziehen kann:

- Zunächst nennt sie das von Petzold und Sieper (1988) für das musikalische Erleben nachgewiesene Auftreten von Evidenzerlebnissen, die grundlegende Gestaltveränderungsprozesse initiieren können.
- Der zweite Gedanke folgt der Annahme, dass sich Veränderungsprozesse ganzheitlich vollziehen. Dies impliziert eine kausale Wechselwirkung und Verschränkung von Einzelaspekten und dem Gesamtorganismus et vice versa. Daraus folgert Thomas eine Transponierbarkeit von Veränderungen. „Wenn Verhalten in einem Bereich (z.B. in musikalischen Gestalten) verändert wird, kann diese Veränderung durchaus in anderen Bereichen wirksam werden.“ (Thomas, 1999, S. 32) So bewirkt im Idealfall die Auflösung einer musikalischen Gestalt, quasi als Stellvertreterin, eine Veränderung in einem anderen Bereich, die dann in die Gesamtgestalt des Menschen integriert wird.

8 EINSATZ DES (GONG-)KLANGS IN DER IGT

„Nicht nötig, auf den Inhalt zu hören. Das Medium ist die Botschaft. Deine Worte lügen und verführen. Der Klang jedoch ist ehrlich – vergiftend oder nahrhaft.“ (Perls, 1980, S. 245)

Was bedeutet nun die leibphänomenologische Perspektive für die Arbeit mit Klang und die Verwendung des Gongs in der Integrativen Gestalttherapie?_Am Ende seines Aufsatzes über „Gong-Singen, Gong-Bilder und Resonanzbewegung als ‚Sound Healing‘“ resümiert Petzold (2007): „Die therapeutische und persönlichkeitsbildende Arbeit mit Gongs bietet faszinierende Möglichkeiten, die weiter exploriert werden sollten. Es gibt wenige Medien in der Psychotherapie und Musiktherapie, die ein breiteres Spektrum eröffnen und Menschen in größere Höhen und Tiefen zu führen vermögen, als es diese uralten Kult- und Heilinstrumente vermögen.“ (S. 68)_Dieses Zitat soll am Beginn des vorliegenden Kapitels stehen. Zum einen, um zu zeigen, dass selbst ein erfahrener Psychotherapeut und Forscher wie Hilarion Petzold nach Jahren der Verwendung immer noch dem (Wirk-) Geheimnis des Gongs auf der Spur ist, zum anderen, weil es die Tür hin zu einer Interdisziplinarität öffnet, die zumindest Psychotherapie, Musiktherapie sowie Kultur- und Sozialanthropologie einschließt.

Bereits ab 1981 wurde die Verwendung von Gongs in Therapie und Selbsterfahrung mehrjährig von der Fritz Perls Akademie in Kooperation mit dem „Berufsverband Klinischer Musiktherapeuten in der BRD e.V.“ und an der Abteilung für klinische Bewegungstherapie der Freien Universität Amsterdam beobachtet (Petzold, 2007, S. 25). Dies belegt ein bereits über 30-jähriges Forschungsinteresse am therapeutischen Einsatz dieser Klangkörper. „Die Musiktherapie beginnt den Gong zu entdecken ...“, notiert Petzold (2007, S. 23) bereits Ende der 1980er Jahre und fordert zugleich einen demütigen und bedachtsamen Einzug, jenseits von Effekthascherei und schrillen Soundtrips.

Bei entsprechender Handhabung und passendem Einsatz seiner musikalischen Möglichkeiten attestiert Petzold dem Gong psychotherapeutisches Potential. „Der Gong mit seinen komplexen psychophysiologischen und psychologischen Wirkungen bedarf ... einer differenzierten Indikationsstellung und einer kenntnisreichen Handhabung ... damit sich eine heilende Wirkung voll entfalten kann.“ (Petzold, 2007,

S. 23) Petzold spricht hier explizit die Frage der Indikation an. Wie noch gezeigt werden soll, kommen neben den allgemeinen Anforderungen an den und die Psychotherapeut*in, ebenso der therapeutischen Beziehung und spezifischen Faktoren, wie der Verfassung des Patienten/der Patientin, dem Strukturniveau, (dem Grad) der Störung und dem Setting besondere Bedeutung zu.

8.1 Gong-Arbeit und Intermedialität

In der Integrativen Gestalttherapie hat die Verwendung von kreativen Medien ihren festen Platz. Wann und wie Farbe, Ton, Bewegung, Stimme, Poesie oder Instrumente eingesetzt werden hängt, entscheidend vom therapeutischen Prozess und der therapeutischen Beziehung ab und bedarf sorgfältiger Überlegungen auf dem Hintergrund klinischer Theorie und Erfahrung. Selbiges gilt für den Gong und seinen Klang, der im Rahmen der integrativ-gestalttherapeutischen Behandlung im Sinne eines kreativen Mediums in den Therapieprozess integriert wird. Wie für kreative Medien charakteristisch bekräftigt Petzold (2007): „Der Gong hat ein hohes Erlebnis aktivierendes Potential. Er vermag durch seine Klangfülle Menschen tief zu berühren.“ (S. 25) In der intermedialen Verbindung des Gongspiels mit anderen Medien sieht Petzold (2007, S. 25) einen therapeutisch fruchtbaren Weg.

8.2 Besonderheit des Gongklangs

Kennzeichnend für den Gongklang sind seine Einmaligkeit, da er durch sein polyphones Klangbild nicht – wie dies bei vielen anderen Instrumenten leichter der Fall ist – ident reproduziert werden kann. Charakteristisch sind ebenso seine Flüchtigkeit sowie die Schwingungswirkungen auf den Körper.

Vibrotaktile Erfahrungen, ausgelöst durch Gongs, werden auch in der Arbeit mit taubstummen Menschen immer wieder beschrieben. Petzold (2007, S. 53) verweist auf LeMoel (1986) und dessen Arbeit mit taubstummen Kindern, die nach einer Gong-Session die körperlich wahrgenommenen Schwingungen zu Papier brachten. Petzold (2007) bezeichnet dieses Phänomen als „ganzleibliches Hören“ (S. 53): „Der Körper als ganzer wird Ohr, das auf den Klang lauscht, ihn wahrnimmt, ihn ‚auf der Haut‘ hört und zuweilen bildhaft sieht.“ (S. 53)

8.3 Modalitäten beim Einsatz des Gongs

Der Einsatz kreativer Medien erfolgt auf drei unterschiedliche Weisen bzw. in unterschiedlichen Modalitäten:

- Übungszentriert-funktional
- Erlebniszentriert-agogisch
- Konfliktzentriert-aufdeckend (Petzold, 2007, S. 25-28; Waibel et al., 2009, S. 11-13)

Selbiges gilt für die Handhabung des Gongs als Medium und das Gongspiel als Methode. Der Griff zum Instrument verlangt nach Frohne-Hagemann (1999, S. 103) eine tragfähige therapeutische Beziehung.

Übungszentriert-funktionales Vorgehen verfolgt die Absicht, Entspannung herbeizuführen und wird in verschiedenen Varianten als Stress-Hilfe oder meditative Übung eingesetzt. Der Gong lässt sich auf diese Weise bspw. in Form eines Gong-Entspannungstrainings einsetzen (Petzold, 2007, S. 67-68).

Der erlebniszentriert-agogische Ansatz hat zum Ziel, die Sensibilität und Ausdrucksfähigkeit der Patient*innen zu erhöhen und die persönliche Bandbreite an Emotionalität und leiblicher Expression zu erweitern.

Die konfliktzentrierte Modalität geht noch eine Ebene tiefer: „Erfahrungen des Resonanzspiels werden ... mit ihrem biographischen Hintergrund verbunden.“ (Petzold, 2007, S. 28). Beispielsweise vermag der Gong mit seinen Klangemissionen den Spielenden an sich zu binden. Der und die Übende hat sich dann aus dem Klang- und Bannkreis des Gongs zu lösen. Dies gelingt oft nur mit der aktiven Unterstützung des Therapeuten/der Therapeutin, vor allem, wenn dabei entwicklungsmäßig frühe Beziehungserfahrungen um die Themen Loslösen und Wiederherankommen reproduziert werden (Petzold, 2007, S. 28).

Die Übergänge und Grenzen der vorgestellten (Tiefungs-)Ebenen sind fließend. Jede kann im Rahmen einer Psychotherapie bedeutsam werden. Die erlebniszentriert-agogische und besonders die konfliktzentrierte-aufdeckende Arbeit verorten sich klar im psychotherapeutischen Feld. Besonders beim letztgenannten

Einsatz können neben der erwähnten Bindungsthematik ebenso Verdrängungsmuster und Abwehrmechanismen deutlich werden. Petzold (2007) berichtet vom Auftauchen tiefer Emotionen aus einem sehr frühen Entwicklungsstadium (Primärbereich) sowie damit verbundenen autonomen Körperreaktionen.

8.3.1 Vorgehensweise nach Strukturniveau

Mit Blick auf die therapeutische Strategie und Intervention betont Frohne-Hagemann (1999, S. 112) die Bedeutung klinischer Diagnostik und damit die Klärung, auf welcher Stufe der Entwicklung, der Persönlichkeitsschicht und des Beziehungsverhaltens sich der und die Patient*in bewegt.

Klampfl (2018) hält fest: „Die Einschätzung der strukturellen Fähigkeiten und Defizite (OPD) sind Ausgangspunkt für entsprechendes therapeutisches Verhalten, wobei therapeutische Haltung (stützend, begleitend, konfrontierend), Modalität der Interventionen und der therapeutische Prozess wesentlich sind und auf das jeweilige Strukturniveau ausgerichtet sind.“ (S. 54) Patient*innen mit gering integriertem Strukturniveau profitieren besonders durch ein übungszentriert-funktionales sowie vorsichtiges erlebniszentriert-stimulierendes Vorgehen, da es die Entwicklung der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit fördert. Bei Menschen, die strukturell mäßig integriert sind, zeigt sich ein Nichtanerkennen der eigenen Schwäche, Kontrolle und Orientierung am Ideal. Für sie erweist sich ein die Psychodynamik aufdeckendes therapeutisches Vorgehen als vorteilhaft (Klampfl, 2018, S. 54)

Nach von Moreau (2014) steht in der strukturbezogenen musiktherapeutischen Arbeit nicht das Narrativ, sondern das Erleben der Patient*innen im Zentrum. (Klampfl, 2018, S. 55)

8.4 Leibtherapeutische Gong-Arbeit

Petzold (2007) beschreibt drei unterschiedliche Anwendungsfelder beim Einsatz des Gongs im psychotherapeutischen Kontext:

- Gongspiel und Resonanzbewegung
- Gong-Singen
- Gong-Bilder und Gong-Mandalas – der „projektive Gong“.

8.4.1 Gongspiel und Resonanzbewegung

Die Arbeit mit zunächst inneren Resonanzen und dann äußerlich sichtbaren Resonanzbewegungen steht in der Tradition meditativer Praxis und der Achtsamkeitspsychologie. Es beginnt mit einem bewussten Wahrnehmen der inneren Gestimmtheit. Dann erfolgt die Kontaktaufnahme mit dem Gong in der Regel mit einem Schlegel. Ein Klang ertönt, welchen der oder die Patient*in bewusst wahrnimmt und dem inneren Echo lauscht. Die persönliche Resonanz dient als Ausgangspunkt für den weiteren Kontakt bzw. das weitere Spiel mit dem Instrument. Dahinter steht die Absicht, einen Klang zu finden, welcher der eigenen Stimmung entspricht. Der und die Patient*in kann dabei am Boden sitzend, stehend oder sich in weiterer Folge frei im Raum bewegen, wobei der Kontakt mit dem Gong durchgehend aufrechterhalten bleibt. Die daraus resultierenden Körperbewegungen bspw. des Kopfes, der Arme, des Rumpfes, des Beckens, der Knie usw. nennt Petzold (2007, S. 27) Resonanzbewegungen. Sie kennzeichnen ein Einschwingen auf den Klang. Dabei erhalten sie in diesem Prozess eine kreativ-improvisatorische Qualität.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht nach Petzold (2007, S. 27) „... die Umsetzung von Klang in Bewegung, von Eindruck in Ausdruck, die Umsetzung von innerer Berührtheit in Gebärde ...“ und das bedeutet „... letztlich eine Auflösung retroflektiver Muster, ein Gegensteuern zu repressiven Sozialisationserfahrungen, in denen emotionaler Ausdruck mit all seiner leiblichen Konkretetheit verhindert wurde.“ (S. 27)

Die in den Archiven des Leibes eingeschriebenen Informationen werden durch Berührung – in zweifacher Hinsicht – freigesetzt. Das Leibsubjekt wird so für sich selbst (und sein Umfeld) wahrnehmbar und erkennbar. „Der ‚informierte Leib‘ setzt seine Inhalte frei.“ (Petzold, 1993, S. 1076) Nach Petzold (1993, S. 1076) wird umso mehr Material in den Leibarchiven aktiviert, je vielfältiger der informierte Leib sensorisch stimuliert wird. Zusätzlich wird das Bild der Erinnerung zunehmend komplexer und schärfer. So vermag der Gongklang ein Konglomerat an leiblichen Erinnerungen aus den eigenen Tiefen des Menschen hervorzurufen. Der Leib zeigt sich als „Resonanzorgan“ (Petzold, 2018, S. 169) und reagiert mit „... Regungen auf Reize oder Stimulierungen, die sich im eigenen Inneren wie auch in der Außenwelt

aktivieren, auf Erinnerungen bezogen sind und die Reize bewerten.“ (Petzold, 1993, S. 652)

Insbesondere bei Inhalten aus frühen, atmosphärisch wenig greifbaren Entwicklungsstadien schätzt Petzold (2007) die Qualitäten des Gongs zur projektiven Externalisierung der Inhalte, die seiner Meinung nach in anderen Medien oft nicht diese Deutlichkeit erhalten. Klarerweise braucht es für derlei Arbeiten in der Regel mehrere Sitzungen.

Es kommt hier zuweilen zu Sitzungen auf der Primärebene ..., wo in ‚autonomen Körperreaktionen‘ ... sich Geschehnisse, die tief ‚in den Leib hinein verdrängt‘ worden sind, artikulieren können und hin und wieder auch Geburtserfahrungen erlebt werden ... Das Spiel und Singen am Gong läuft dann in leibtherapeutische Arbeit über ... (Petzold, 2007, S. 42)

Haerlin (1998, S. 240) sieht gerade in der aktiven Musiktherapie eine Möglichkeit einen multimedialen therapeutischen Flow zu kreieren, wobei sich gerade Trommelspiel und Tanz als besonders dazu eignen, spontane, unbewusste oder vorbewusste Inhalte auszudrücken.

8.4.2 Therapeutische Interventionsmöglichkeiten

Für das Gong-Spiel mit Resonanzbewegung benennt Petzold (2007) auf der Seite der Therapeut*innen zwei zentrale Aufgaben:

1. Begleitung und stützende Präsenz, Gegenüber zum Teilen der Erfahrung
2. Hilfe bei der Strukturierung des Erlebten / bei der Findung einer „Gestalt“ und Sprache bspw. durch Unterstützung beim Herstellen von Sinnbezügen zwischen den evozierten Bildern.

Nach Petzold (2007) unterstützen die gestalttherapeutischen Methoden, namentlich die Identifikationstechnik und Dialogtechnik, den Prozess des Verstehens auf Klient*innenseite. Eine Identifikation mit dem Objekt geschieht, indem die Betroffenen sich in die Rolle des Gongs hineinversetzen und aus dieser heraus ihren Empfindungen, Gedanken und Worten Ausdruck verleihen. Im Zuge der

Dialogtechnik spricht der bzw. die Patient*in den Gong als ein Gegenüber an und lauscht dessen Antwort. Der Gong dient hier als Projektionsfläche.

Essentiell bleibt die Nachbearbeitung der Gong-Erfahrung etwa durch den Übergang zu anderen kreativen Medien, in dem die Resonanzbewegungen etwa in einem Bild gemalt bzw. in einem Gebilde aus Ton, das aus dem Nachklang modelliert wird, Gestalt finden oder in einem freien Text verdichtet werden (Petzold, 2007). Das Erlebte wird in anderer (manifester) Form nochmals ausgedrückt und dadurch anders zugänglich gemacht. In dieser veränderten (gegossenen) Form lässt sich die Intensität einer Gong-Erfahrung festhalten und damit weiter bearbeiten und integrieren.

Die therapeutische Intervention während der Spiel- und Bewegungssequenz ist jederzeit auch auf instrumentaler Ebene möglich. Der/die Therapeut*in wird dann zum/zur „Mit-Spieler*in“ und „Mit-Gestalter*in“. Andere Strukturierungsmöglichkeiten bieten nach Petzold (2007) das Hinzuziehen andersartiger Instrumente sowie die bewusste Setzung tempoverändernder (Klang-)Impulse oder die Verwendung gegenläufiger Wendungen. Der Balanceakt der therapeutischen Klangintervention besteht in einem Sich-Einfügen, ohne dabei die Absicht des Gegenübers zu durchkreuzen. Leibmusikalische Resonanzfähigkeit ist gefragt.

8.4.3 Der Gong als Übergangsobjekt und Intermediärobjekt

In der Resonanzbewegung schreibt Petzold (2007) dem Gong die Funktion eines „Übergangsobjektes“ im Sinne Winnicotts zu. Patient*innen übertragen eigene Gefühle, Impulse und Phantasien auf den Gong. Der intime Prozess der Aufladung und Belebung der materiellen Gongscheibe durch den bzw. die Klient*in ermöglicht eine Selbstbegegnung. Sie ist Voraussetzung für die Herstellung einer dialogischen Situation – dem „Gespräch“ mit dem Objekt als Stellvertreter für Selbstanteile.

Petzold (2007) führt an dieser Stelle Rojas-Bermúdez' Begriff des „Intermediärobjekts“ ein, welches entwicklungspsychologisch betrachtet später anzusiedeln ist als Winnicotts „transitional object“. Das Intermediärobjekt kennzeichnet seine vermittelnde Funktion. Es vermag zwischen zwei Menschen (Patient*in und Therapeut*in), die es benutzen, eine Brücke zu bauen.

Intermediärobjekte haben ihre Hoch-Zeit in der Kindheit. Spielzeuge wie Autos, Puppen, Küchenutensilien, Legosteine usw. werden im gemeinsamen Spiel unter Kindern häufig auf diese Weise verwendet. „Wenn die Kinder miteinander spielen, spielen sie immer mit ‚etwas‘.“ (Petzold, 2007, S. 32)

Frohne-Hagemann (1999, S. 110) verweist darauf, dass der Instrumenteneinsatz eines Übergangsobjekts nach Winnicott die Differenzierung von Selbst und Nicht-Selbst fördern kann, wohingegen die Verwendung als Intermediärobjekt nach Rojas-Bermúdez auf die Erweiterung der Kontaktmöglichkeiten der Patient*innen abzielt.

8.5 Gong-Arbeit als ...

8.5.1 *Gemeinsames Spiel*

Neben der (Grundvoraussetzung von) Empathie und einer dialogischen Haltung bedarf es für die Integration bewegungs-, musik- und kunsttherapeutischer Ansätze der grundsätzlichen Bereitschaft zum gemeinsamen Experimentieren und Spiel(-en) (Petzold, 2007).

8.5.2 *Dialogisch-kommunikatives Geschehen*

Nach Frohne-Hagemann (1999) hat Klang das Potential zur Schaffung von Handlungs- und Erlebnisräumen für zwischenmenschlichen Kontakt, Begegnung und Beziehung. Petzold (2007) charakterisiert das Gong-Spiel als ein dialogisch-kommunikatives Klang- und Bewegungsgeschehen zwischen Klient*in und Therapeut*in mit dem Intermediärobjekt Gong. Indem „... eine Verwobenheit in den Klängen und der gemeinsamen Bewegung entsteht, werden auf der Ebene des Symbolischen ... und auch auf der Ebene der Repräsentation, der Vergegenwärtigung vergangener Ereignisse ..., wichtige Momente eines heilsamen Entwicklungsgeschehens ‚in Szene gesetzt‘ und erlebbar.“ (Petzold, 2007, S. 33) Frohne-Hagemann (1999) verweist auf einzigartige Verlaufsgesetze, die jeder Beziehung innewohnen und postuliert: „... was sich gestalten will, wird sich letztlich immer durchsetzen ...“ (S. 112)

8.5.3 Leibmusikalisches Resonanzerleben

Barbara Staemmler (1994) hebt die Bedeutung des lebendigen Austauschs in der psychotherapeutischen Arbeit mit dem Gong hervor und gibt damit ein Beispiel für leibmusikalische Resonanz:

Schlage ich zum Beispiel den Gong ... so wirkt mein vorheriger Kontakt und die aktuelle Problematik der Patientin auf meine Art und Weise, den Gong zu spielen. Die Resonanz des Instrumentes auf mein Anschlagen bewirkt wiederum in mir etwas, was mein nächstes Anschlagen beeinflusst, ebenso wie meine gleichzeitige Wahrnehmung der Patientin. Das setzt sich für mich immer weiter fort, so daß ich nicht eigentlich ein Instrument aktiv spiele, sondern eher zuhöre, wahrnehme, aufnehme und umsetze, fast so, als gäbe es einen Kreislauf zwischen mir, der Patientin und dem Gong. (B. Staemmler, 1994, S. 240)

Was zwischenmenschliche Atmosphären, Stimmungen und sozioemotionale Klimata betrifft, hat nach Frohne-Hagemann (1999, S. 104) gerade Musik den Vorzug, diese in feinsten Nuancen wieder erlebbar werden zu lassen.

Petzold und Orth (2018, S. 893) charakterisieren den Leib als schwingungsfähig und attestieren dem Menschen das intrinsische Bedürfnis nach Verbundenheit.

8.6 Gong-Singen

Petzold (2007) berichtet von der Erfahrung, dass Patient*innen während der Gong-Therapie mit Resonanzbewegung unaufgefordert versuchten, ihre Stimme tönend ins Klanggeschehen einzufügen. Ein Charakteristikum des Gongs ist seine Polyphonie im Klangbild. Die oftmals erste Intention der Klient*innen einen Einklang anzustreben, wird dadurch verunmöglicht, was zu Dissonanzgefühlen wie Frustration oder innerer Zerrissenheit führen kann. Im Bemühen um Gleichklang zeigt sich nach Petzold (2007, S. 39) häufig eine Sehnsucht nach Einheit und Vollkommenheit und gerade das Gong-Singen weckt solche regressiven Symbiosewünsche bzw. lässt sie deutlich erfahren.

Die erlebniszentrierte Ebene des Gong-Singens baut nach Petzold (2007, S. 39) auf der Erfahrung von Klang-Räumen auf. Die Klänge des Gongs können hier einen Boden für tiefe Entspannungszustände schaffen bis hinein in meditative Besinnung, Betrachtung, Versenkung, wodurch spontanes Bilderleben auftreten kann, sich Symboldramen entwickeln, die eine Fülle von archetypischem Material hochspülen. Patient*innen berichten ebenso vom Erleben eines völligen Aufgehens in Schwingung oder Eintauchens in Stille. Petzold attestiert derartigen meditativen Gongerfahrungen therapeutische Kraft. „Das Gong-Singen bezieht, ähnlich wie die Resonanzbewegung, ... den Menschen in seiner Leiblichkeit unmittelbar in das Spiel ein ...“ (Petzold, 2007, S. 40) und Petzold verortet in der vertieften Atmung während des Gong-Singens den Grund für Regressionen sowie den intensiven emotionalen Ausdruck.

8.7 Der projektive Gong

Den Gong sieht Petzold (2007) als eine Projektionsfläche besonderer Art. Thomas (1999) betont, dass nicht nur musikalisches Geschehen Gestaltbildungs- oder Gestalterfassungsprozesse auslöst, sondern umgekehrt ebenso psychische Gestalten musikalische Prozesse auslösen können. Petzold (2007) hält fest: „Die Klänge des Gongs führen unmittelbar in ‚Atmosphären‘, Stimmungen Gestimmtheiten, die durchaus die Qualität von ‚Klanggestalten‘ haben.“ (S. 51)

Der Versuch, dem Gong eine ganz bestimmte Klangfarbe und Klangqualität zu entlocken, ist auf Grund seiner Polyphonie schwierig, wodurch die sich formierende Klanggestalt etwas unkontrollierbar und nicht vorhersehbar bleibt. Petzold (2007, S. 53) berichtet von Arbeiten, in denen Klient*innen ausgehend von Farbflächen und bunten Linien, Figuren, auch Gesichter und Landschaften sowohl auf der Gongfläche selbst als auch um das Instrument herum bzw. auf ihrem Körper auf- und ablaufen „sehen“ konnten. Für Petzold stammen diese intensiven Bilderfahrungen aus den Archiven des Leibens, welche über das ganzleibliche Klanghören und Klangsehen angezapft werden. Die multiple Stimulierung des Gongklangs reaktiviert also jene Sinneseindrücke, die im Leibgedächtnis abgespeichert sind. Einzelne Sinneseindrücke können auf diese Weise eine gesamte Szene in Erinnerung holen (Petzold, 1993, S. 552).

8.8 Hermeneutischer Prozess in der Arbeit mit dem Gong

Diese Prädominanz des Klanges drängt tendenziell nach einem „in Form“ bringen, wie dies zum Beispiel durch den bildlichen Ausdruck gelingt. Nach Petzold (2007) verlangt der Gong geradezu nach Umgrenzung, damit sich sein Klang nicht ins Uferlose verströmt, die sich mit ihm identifizierende Person nicht ihre Konturen verliert, sondern ihre Gestalt behält und eine prägnante Form für das, was sie erlebt und erfahren hat, finden kann. Die Bearbeitung unterstützen intermediale Quergänge.

Und der Wechsel ins *andere Medium* [sic!] – bei dem allerdings die Ebene des symbolischen, analogen, rechtshemisphärischen Denkens beibehalten wird ... – hilft dem Patienten, die in ihm aufgekommenen Gefühle, Anmutungen, Stimmungen, Gestimmtheiten, die entstandenen Atmosphären ... wahrzunehmen, zu erfassen um in weiterer Durchdringung des so Gestalteten, des Tongebildes, des Gedichtes, des Gemalten oder Gezeichneten zu einem Verstehen zu kommen, zu einer Selbst-Verständlichkeit, die sich im Dialog vermitteln kann. (Petzold, 2007, S. 41)

8.8.1 Intermediale Formgebung

Im Ausdruck bspw. der Tonfigur lässt sich Erlebtes und Atmosphärisches einfangen. Es wird über den flüchtigen Moment hinaus gesichert und ist damit jederzeit wieder rückholbar. Ob nun die Wahl auf Ton, Bild oder Text fällt, ist nicht von primärer Bedeutung. Wichtig ist es den Klient*innen ein Wahrnehmen und Erfassen des soeben Erlebten zu ermöglichen, damit es für sie selbst verständlich werden kann. Erst danach, im durcharbeitenden Gespräch über die entstandenen kreativen Produkte mit einem therapeutischen Gegenüber wird für die Patient*innen verständlich, was in ihnen und mit ihnen vorgegangen ist. Das dialogische Prinzip behält fortwährend seine Gültigkeit, geht es doch um einen hermeneutischen Prozess gemeinsamer „Spurensuche“ und „Spurensicherung“ und darum, die Bedeutung dieser Spuren zu erfassen und zu verstehen (Petzold, 2018, S. 150; Petzold, 2007, S. 41-42).

8.8.2 (Inter-)Subjektive Sinngebung

Die Intensität und Lebendigkeit der im Gong-Spiel aufkommenden Bilderwelten hat eine auffallende Qualität. Bezugnehmend auf zahlreiche Autor*innen aus unterschiedlichen Fachgebieten veranschaulicht Petzold (2007, S. 54) eine über Jahrzehnte hinweg wissenschaftliche Auseinandersetzung und interdisziplinäre Forschung, die sich darum bemüht, derartigen bewusstseinsverändernden Phänomenen nachzuspüren und sie wissenschaftlich zu beschreiben, zu erklären und einzuordnen versucht.

In der Integrativen Gestalttherapie wird die persönliche Einordnung und Beurteilung von Inhalten im Sinne der Hermeneutik als subjektiv erfasst. Das Individuum gibt erst Bedeutung, bedeutet und bewertet. Damit verbunden ist eine emotionale Besetzung – in diesem Fall – von Bildern und Symbolen. Selbst wenn diese einem archetypischen Bereich entspringen mögen, werden sie „... doch nachhaltig von der individuellen Lebensgeschichte und dem umgebenden kulturellen Meso- und Makromilieu von Lebenswelt, d.h. dem sozioökologischen Raum, und social world, d.h. dem mit anderen Menschen geteilten Perspektiven ... geprägt ...“, stellt Petzold (2007, S. 54) klar.

Für den therapeutischen Umgang „... wird die persönliche Auslotung, das Erschließen von Sinn aus der eigenen Resonanz, das Gewinnen von Bedeutung aus der synoptischen Kraft des Subjekts in einem Prozess ‚persönlicher und gemeinschaftlicher Hermeneutik‘, der Weg sein, Zugänge zu den Bildern zu gewinnen ...“, hält Petzold (2007, S. 54-55) fest. Er legt damit den Fokus auf die subjektive und intersubjektive Suche nach Bedeutung, die immer Echo einer individuellen Lebensgeschichte und aktuelle Antwort darauf ist.

8.9 Indikation und Patient*innenprofil

Die Art der Gegenstandsverwendung – namentlich als Übungsobjekt, Intermediärobjekt, Übergangsobjekt oder in szenisch symbolischer Verwendung – bedarf nach Hochgerner (2007) der unbedingten Orientierung an der therapeutischen Dynamik auf dem Hintergrund der strukturellen Verarbeitungskapazität der Patient*innen. Generell bedarf es großer Sorgfalt auf Therapeut*innenseite im

Rahmen aktiver Musiktherapie bei der Wahl des Instruments und bezüglich rezeptiver Musiktherapie beim Aussuchen des Musik- oder Klangstücks.

Als Vorbedingung der Verwendung des Gongs erstellt Petzold (2007, S. 30) ein – wenn auch skizzenhaftes – Anforderungsprofil für Psychotherapeut*innen:

- Vertrautheit mit dem Medium Gong
- Kenntnis musiktherapeutischer Grundlagen sowie
- Erfahrung mit erlebnisaktivierender Psychotherapie.

Der therapeutische Einsatz des Gongs unterliegt auf Patient*innenseite der spezifischen Indikation. Petzold (2007) betont das Vorhandensein klarer Ich-Grenzen seitens der Klient*innen als wesentliche Bedingung, denn „an ihre Belastungsfähigkeit und Ich-Stärke stellt die Gongarbeit schon einige Anforderungen.“ (S. 30) Für den Musiktherapeuten Josef Moser (1999) stehen Ich-Grenzen in der Gong-Arbeit ebenfalls im Zentrum. Allerdings arbeitet Moser vorrangig mit Menschen, deren Umgang mit Grenzen schwierig ist: Psychotiker*innen, Borderliner*innen und Narzisst*innen.

Ein weiteres Kriterium ist die Vertrautheit mit dem therapeutischen Geschehen. Insofern eignet sich diese Herangehensweise für Patient*innen, die sich bereits eine gewisse Zeit im psychotherapeutischen Prozess befinden und ausreichend Sicherheit im Setting finden. Der dritte Indikator ist für Petzold (2007, S. 30) ein ausgebildetes Integrationsvermögen. Psychische Störungen machen sich sowohl auf der Instrumental- als auch der Bewegungsebene bemerkbar. Nach Petzold (2007) äußern sich pathologische Strukturen bspw. in Dissonanzen von Klängen und Diskordanzen in Rhythmus und/oder Bewegung und dringen unmittelbar ins Erleben. Das Spiel mit dem Gong und der Resonanzbewegung lohnt sich nach Petzold (2007, S. 30) ausdrücklich in der Therapie von Neurotiker*innen mit einer Neigung zur Retroflexion, eingeschränkter Expressivität sowie emotional eng begrenztem und fixiertem Erlebnisspektrum.

Frohne-Hagemann (1999, S. 116) sieht die Arbeit mit Musik und Klang besonders bereichernd bei blockierten Menschen, die unter einem Zuviel an abgehobener Rationalität leiden und deren Vertrauen in den kreativen Lebensfluss

dadurch beschnitten ist. Ebenso nennt sie Personen, die (noch) nicht reflektierend verstehen können, wie dies bspw. bei Kindern und manchen Frühgeschädigten der Fall ist. Frohne-Hagemann (1999) sieht gerade bei Menschen, die sprachlich zunehmend verarmen und Gefühle immer weniger differenziert wahrnehmen und benennen können, „... daß die so nuancenreiche musikalische Sprache auch dazu dient, das Wahrnehmen und Benennen der gespielten Gefühls- und Beziehungsqualitäten zu fördern und die eigene Kreativität in einem umfassenderen Sinn zu verstehen.“ (S. 116)

Gerade bei Neurosepatient*innen zeigt die intermediale Verknüpfung von Klang und Bewegung in der konfliktzentriert-aufdeckenden Modalität ihr Potential. Petzold (2007) attestiert: „Die Kombination von musik- und bewegungstherapeutischem Vorgehen auf einem psychodynamischen Hintergrund vermag für diese Patientengruppe Erfahrungshorizonte zu öffnen und biographisches Material erlebniskonkret zu aktivieren. Es bedarf allerdings einer sorgfältigen Nachbearbeitung im Gespräch.“ (S. 30) An dieser Stelle taucht der Verweis auf die verbale Auseinandersetzung auf – allerdings als Reflexion nach der kreativen Bearbeitung, im Sinne eines fortgeschrittenen Prozesses der Integration. Hinsichtlich der intermedialen Bearbeitung gibt Petzold zu bedenken:

Die Transformation des Gongklanges ins Bild ist selbst schon ein neuer Formgebungs-, ein Verarbeitungsprozess, der gerade bei dem oft sehr archaischen psychischen Material, das vor aller Sprache liegt, wichtige Zwischenschritte erforderlich macht, damit verhindert wird, dass frühe Atmosphären zu schnell und überfordernd versprachlicht werden und eine ‚maligne Progression‘ ... bewirken. (Petzold, 2007, S. 52)

Nach Schuster (2022, S. 3) können Musik und Klang in der Begleitung von Menschen mit eingeschränkten Sprachfähigkeiten und in Situationen der Sprachlosigkeit Barrieren überwinden und therapeutische Wirkung zeigen. LeMoel (1986) berichtet von der Verwendung des Gongs in der Therapie mit taubstummen

Kindern und Erwachsenen (Petzold, 2007, S. 53). Haerlin (1998, S. 241) nutzt den Gong zur Verbesserung des Kontakts bei schizoiden Patient*innen.

8.9.1 Gong-Arbeit bei strukturellen Defiziten

Ein wesentlicher Faktor und auch Indikator für den Einsatz des Gongs ist das Integrationsvermögen. Josef Moser (1999) teilt seine musiktherapeutische Erfahrung in „Der Gong in der Behandlung früher Schädigungen“ und konzentriert sich insbesondere auf die Formen Narzissmus, Psychose und Borderline. Die Zielgruppe umfasst also Menschen mit Störungsbildern, deren Entstehung auf entwicklungsmäßig frühe Reifungsstadien zurückgeht. Frühgeschädigte charakterisiert eine Überforderung durch zu intensive oder hohe Aktivierung naher Bezugspersonen in den ersten Lebensjahren. Votsmeier (2017, S. 715-716) weist mit Blick auf neuere Forschungsergebnisse darauf hin, dass der Begriff Frühstörungen hinsichtlich Borderline-Entwicklungen nicht aufrechterhalten werden kann, da solche in aller Regel auf kumulative Kindheitstraumata zurückzuführen sind.

Für den Einsatz des Gongs erwähnt Moser (1999) ausdrücklich die Selbsterfahrung der Therapeut*innen mit dem Instrument sowohl bzgl. seiner Handhabung als auch seiner Wirkung. Ein Grund liegt in der nicht einfachen Steuerung des Gongklangs, da immer wieder unkontrollierte Massenbewegungen entstehen, die zunächst nicht leicht in den Griff zu bekommen sind und verunsichern. Zwischen dem vollen Klang und seiner Brechung in überbordende Klangwirbel liegt nur ein schmaler Grad,

... aber in diesem Zuviel oder Zuwenig für die Klangentfaltung des Gongs ist ganz genau das beschrieben, was auch für die Entwicklung von Kleinkindern so entscheidend ist: Zuviel an Stimulation oder Mangel an Bedürfnisbefriedigung sind schließlich die wesentlichen Grundfaktoren für das Entstehen von frühen Schädigungen, Störungen oder Defiziten. (Moser, 1999, S. 246)

8.9.2 Grenzerfahrung Gongklang

Moser (1999) sieht eine Verbindung zwischen den Polaritäten des Gongs und frühem Erleben sowie frühen Schädigungen. Dazu zählen:

- Der genannte Grenzgang bei der Annäherung an den Gongklang, insbesondere dessen symbiotisch-amorphes Verschwimmen. Die Ich-Grenzen der Patient*innen können so schnell herausgefordert werden. Das Spektrum der Reaktionen reicht von Verschmelzung über Abgrenzung bis hin zur Bedrohung (innerer Grenzen).
- Die Ambivalenz zwischen All-Macht und Ohn-Macht: Größe, Geltung, Beherrschbarkeit wechseln mit Nichtigkeit, Unberechenbarkeit oder Stille.
- Charakteristisch ist dieses plötzlich mögliche Kippen des Klangs und das betrifft ebenso das Erleben der Patient*innen (Moser, 1999, S. 246).

Moser (1999) sieht die therapeutische Aufgabe beim Spielen und Hören des Gongs analog zur kindlichen Entwicklung, nämlich zwischen all den Polaritäten und Grenzerlebnissen das rechte Maß zu finden, und nennt als wesentlichstes Behandlungsziel bei frühen Schädigungen das differenzierte Wahrnehmen und Handhaben des oft mächtigen Klangs. „Der Gong ist für *Allmachtsphantasien und Regressionsbedürfnisse* [sic!] gut geeignet“, schreibt Moser (1999, S. 260). Menschen mit geringer Ich-Stärke können gerade in dieser Auseinandersetzung am Instrument Sicherheit und Zuversicht dort gewinnen, wo zuvor noch Bedrohung wahrgenommen wurde. Personen, die zur Selbstüberschätzung tendieren, erfahren möglicherweise eine realistischere Einschätzung des eigenen Handelns (Moser, 1999, S. 263). Letztlich geht es um einen Dialog zwischen Betroffenen und Instrument – und damit um Begegnung. Nach Moser (1999) ist es speziell für Frühgeschädigte „... wichtig, sich im Kontakt an der Grenze zu erproben ...“ (S. 263) und „... angemessene Dosierungen zu finden.“ (S. 263)

Die Verbesserung der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit ist für Moser ein zentraler Punkt, da die Ausdifferenzierung des Körperbildes und das Erkennen von Eigenem und Fremdem die Grundlage für die Ich-Entwicklung und Identität bilden. Er sieht daher als therapeutische Hauptaufgabe, die Funktion als Hilfs-Ich sowie die Unterstützung der Betroffenen, den Gongklang als Projektion des Eigenen zu erfahren und so integrierbar werden zu lassen (Moser, 1999, S. 264-264).

8.10 Kontraindikationen

Bei Menschen mit strukturellen Störungen ist für Petzold (2007) der Einsatz von Gong und Resonanzbewegung zwar prinzipiell möglich, jedoch abhängig von mehreren Variablen wie der Gesamtsituation der Patient*innen, dem bisherigen Therapieverlauf etc. Die Verwendung des Gongs potenziert nach Petzold (2007, S. 31) bei der genannten Zielgruppe die Gefahr einer malignen Regression. Dem entgegenzuwirken und dies zu verhindern verlangt ausreichend therapeutische Erfahrung im Sinne von Fingerspitzengefühl in Bezug auf Timing. Die Herausforderung liegt in einem Abwägen der Dauer des Gongspiels, der Resonanzbewegungs-Einheit sowie den zwischengeschalteten sprachlichen Austauschsequenzen, um den Betroffenen nicht zu überfordern. Wichtig ist, dass die Klient*innen ihre Eindrücke immer wieder zusammentragen und verbalisieren können. Gerade der sprachliche Ausdruck in Form eines Miteinanderredens hat hier eine zentrierende Funktion. Insofern sind zu intensive und ausgedehnte Klangsessions oder Improvisationsteile bei Menschen mit strukturellen Defiziten kontraindiziert (Petzold, 2007, S. 31).

Mit Blick auf die Diversität von Patient*innen äußert Petzold (2007, S. 30) Bedenken und kontraindiziert sowohl die Arbeit mit Resonanzbewegung als auch für das Gongspiel bei schwerer Depressivität, Suizidalität, prä- und akutpsychotischen Zuständen sowie bei Betroffenen bestimmter – nicht näher definierter – psychosomatischer Erkrankungen. Bei den genannten Patient*innen-Gruppen betont Petzold generell eine genaue Prüfung hinsichtlich ausreichender Indikation zu musiktherapeutischer Arbeit. Haerlin (1998, S. 241) sieht den Gong in der Arbeit mit latent aggressiven Personen eher kontraindiziert. Moser (1999) erwähnt explizit, dass für Personen mit frühen Schädigungen das Gong-Instrumentarium alleine nicht ausreicht und es nur als Teil neben weiteren Faktoren situationsspezifisch in die Behandlung eingeflochten werden soll. Explizit warnt Moser vor einem kontraindiziertem Einsatz des Gongs bei Klient*innen, deren Verfasstheit sich äußerst brüchig darstellt.

9 CONCLUSIO UND RESÜMEE

„Bewußtheit ist Erfahrung, Erfahrung ist Bewußtheit.“ (Perls, 1980, S. 30)

9.1 Menschenbilder wirken

Psychotherapie beschäftigt sich mit dem Menschen, seinem Selbst- und Welterleben, seiner Geschichte, seinen Vorstellungen, seinen Begrenztheiten und Entwicklungsmöglichkeiten. Die großen Fragen der Psychotherapie – Was ist der Mensch? Was meint Leben? Was ist die Wirklichkeit? – sind jene mit denen sich die Philosophie seit Jahrhunderten beschäftigt. In die psychotherapeutische Praxis kommen Menschen mit unterschiedlichen Lebensgeschichten, -entwürfen, und -zielen. Die Beantwortung der Frage was der Mensch denn eigentlich ist, kratzt im psychotherapeutischen Kontext immer daran, was Leben bedeutet. Die persönlichen Antworten darauf färben das Menschenbild und die Weltanschauung – das gilt auch für uns Therapeut*innen. Sie beeinflussen unsere Sicht auf Krankheit und Gesundheit, unsere Haltungen und Handlungen und damit auch die eingesetzten Methoden und Techniken sowie die Art ihrer Verwendung in der Beziehung zu unseren Patient*innen (Nausner, 2017a, S. 464, 2018a, S. 44).

Die aktuelle Forschung rückt den Beginn des Lebens, seine frühe Phase und Entwicklung ebenso in den Vordergrund wie die Bedingungen und den Vorgang von Erleben selbst. Dazu braucht es eine Wirklichkeit, in der das alles stattfinden kann. Was diese Wirklichkeit ist und weshalb sie immer auch für uns Menschen ist, wurde aus phänomenologischer und leibphänomenologischer Perspektive dargelegt und mit Konzepten aus den Neurowissenschaften ergänzt. Ja, ergänzt und nicht untermauert. „Alle Weisen des Sehens sind wahr, wenn man sie nur nicht isoliert ...“ (Merleau-Ponty, 1966, S. 16) Gerade der neurowissenschaftliche Ansatz von Damasio bietet Möglichkeiten einer Verbindung von Phänomenologie und Neurowissenschaften.

9.2 Einfühlsame Interaktion und indiziertes Vorgehen

Vom Lebensanfang bis zu seinem Ende sind wir auf Interaktion angewiesen, mehr noch: hungern nach Ko-respondenz und zwischenleiblicher Resonanz. Genau deswegen, weil wir uns über unsere leibliche Existenz in den anderen hineinfühlen können, meint Psychotherapie allen voran eine heilsame Beziehungserfahrung.

Wenn Worte nicht da sind, kann alleine die wohlwollende Präsenz des Gegenübers ausreichen, wenn nicht sogar die „gute Antwort“, sein.

Im Therapiekontext braucht es grundlegend einmal genügend Sicherheit in der (therapeutischen) Beziehung, damit ein Mensch über seine Komfortzone hinausgeht und sich im konkreten Fall auf neu entdeckte Wahrnehmungsmöglichkeiten und -kanäle einlässt. Dazu bedarf es aus therapeutischer Sicht – auf dem Fundament einer tragfähigen therapeutischen Beziehung – der Einhaltung fachlicher Standards, des geeigneten Rahmens, eines besonderen Augenmerks auf die aktuelle Verfassung und Diagnose der Patient*innen. Was in einem Fall zu einer möglicherweise neuartigen Erfahrung und eines begleitenden (hermeneutischen) Verstehens wird, kann im anderen Fall eine für die Betroffenen überfordernde Situation auslösen und schlimmstenfalls eine problematische Verarbeitung nach sich ziehen. Daher sind Indikationen und Kontraindikation besonders beim Einsatz von derart starken Elementen wie dem Gongklang unbedingt zu beachten und einzuhalten. Gerade Integrative Gestalttherapeut*innen verfügen über einen breiten methodologischen Zugang, in den verschiedenste therapeutische Ansätze und Vorgangsweisen integriert werden können – solange sie den Menschen als Wesen sehen, dessen Integrität geachtet und geschützt – oder wie in der Traumatherapie – wieder hergestellt werden muss (Nausner, unveröffentlicht, S. 26).

9.3 Wahrnehmen als erster Bewusstseinsakt

Im Kern der vorliegenden Arbeit geht es um Wahrnehmung – und um Perspektivität. Genauer gesagt geht es um die Entstehung und Bedingungen von Wahrnehmung, genauso wie um jene von Perspektive. Wir können prinzipiell an allem Zweifeln, sogenannten objektiven Tatsachen, die zumeist durch andere vermittelt werden, sowie an unserer eigenen Sinneswahrnehmung. Beides impliziert das Moment der (Sinnes-)Täuschung. Von absoluter und unbezweifelbarer Sicherheit ist dagegen, dass wir wahrnehmen und (etwas) erleben. Was wir dadurch erkennen und wie dies geschieht, erklärt sich dadurch zwar nicht, aber die Unausweichlichkeit der Wahrnehmung erscheint als *conditio sine qua non* des (menschlichen) Lebens. Die philosophische Strömung der Phänomenologie rückt die (grundlegende) Wahrnehmung(-sfähigkeit) ins Zentrum ihrer Überlegungen. Und sie

ist sich der Tatsache bewusst, dass die menschliche Welt dem Denken vorausgeht und von diesem nie einholbar ist, es aber beheimatet.

Und es geht um den Leib. Mit seiner Charakterisierung des Leibes als sinnliches Bewusstsein überwindet Merleau-Ponty den Dualismus von Geist und Materie. Im Leib werden Bewusstsein und Sein untrennbar zusammengeschweißt. Um wahrnehmen zu können, braucht es ein „Etwas“ und Jemanden. Dieser fundamentale Bewusstseinsakt benötigt die Interaktion – ja ist auf sie angewiesen. Der Kontext, das Um-Feld, die Sozialität und Kultur beeinflussen in hohem Maße das, was wir Wahrnehmen – den Inhalt, gestalttherapeutisch gesprochen die „Figur“ – und wie wir es verarbeiten, den „Hintergrund“. Das Kollektiv, die Gesellschaft, bestimmt in einem sich ständig wandelnden Prozess, was gesund und was krankheitswertig ist. Wer behält eine exzentrische Position, sollte die Gesellschaft als Ganzes erkranken? Die psychotherapeutische Arbeit mit Menschen aus unterschiedlichen Teilen der Welt entkräftet häufig die bis dahin als allgemein akzeptierten Annahmen über den Menschen. Wir haben es nicht mit dem Menschen zu tun, sondern mit einer bestimmten Person, in einem speziellen kulturellen Kontext und in bestimmter Gesellschaft. Erich Wulff schreibt im Geleitwort zu „Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie“ auf seine Anfänge in der Beschäftigung mit transkultureller Psychiatrie in den 1960ern rückblickend von einer „... Erschütterung elementarer eigener, bis dahin ungeprüft als universal hingenommener Selbstverständlichkeiten wie der Zeit-, Raum-, Kausalitäts- und Ichvorstellungen. Die Erfahrung des Fremden wurde so gleichzeitig zu einer Erkundung des Eigenen.“ (Machleidt & Heinz, 2011, S. VII)

Die Suche der Philosophie nach der einzigen, richtigen und objektiven Wirklichkeit hat sich aus phänomenologischer Sicht als Farce erwiesen. Selbst die quantitativ orientierten Naturwissenschaften wissen um den Umstand, dass ein Beobachter in die Beobachtung mit eingreift – auch in der peniblen und reproduzierbaren Welt naturwissenschaftlicher Versuchsanordnung. Ein Beispiel dafür liefert etwa die Heisenberg'sche Unschärferelation.

Der Mensch ist nach integrativ-gestalttherapeutischem Menschenbild nicht in eine objektiv erfassbare Wirklichkeit hineingeboren, sondern konstruiert über seinen Leib eine Realität und ebenso (subjektiven) Sinn durch sich und für sich in Interaktion

mit der ihn umgebenden (Lebens-)Welt. Der Mensch hat die Fähigkeit sich selbst als ein Objekt (unter vielen) zu betrachten, das (eben auch) materiell vorhanden ist. Parallel dazu kann er sich als einmalige Existenz begreifen, den seine Erlebnisse und sein individuelles (sinnliches) Bewusstsein prägen. So wird es möglich, Körperliches über physische Parameter wie Herzschlag, Atmung, Gehirnaktivität, Reaktionszeit, Zeitempfinden usw. zu messen. Das sind quantifizierbare Parameter. Es bleibt aber der Schatten, den wir ablesen. Dem eigentlichen subjektiven Erleben kommen wir so nicht – oder bestenfalls begrenzt – näher. Die Formen und Grenzen des gespürten Leibes sind nach Fuchs (2011, S. 353) unscharf und fließend und stimmen nicht mit den Körperformen exakt überein. Der Leib verweigert sich jeglicher Objektivität, übersteigt diese und bleibt damit immer auch Rätsel. Ein finales „Erkenne dich selbst“ ist nicht möglich. Es bleibt beim „Erkenne dich jetzt“.

9.4 Kreativität und Leibselbst

Menschen, die in Psychotherapie gehen, streben eine Verbesserung ihres Lebens an. Sie suchen nach Heilung – ein großes Wort. Das phänomenologisch-hermeneutische Verfahren der Integrativen Gestalttherapie sieht in der menschlichen Kreativität eine Kraft und Antriebsfeder, die auf das Leben hin gerichtet ist. Dem Einsatz von kreativen Medien wohnt das Potential inne, dem Menschen eine schöpferische Erfahrung machen zu lassen, die immer auch Biografisches aus seiner Lebenswelt enthält. Kreative Medien unterstützen den Ausdruck von Unausgesprochenem und nicht bewusst Wahrgenommenem. Speziell mit dem ganzheitlich wahrnehmbaren Gongklang kann – wenn gewollt – eine therapeutische Tiefung erreicht und können die Archive des Leibes geöffnet werden. Das funktioniert, weil der Mensch als Leib-Subjekt in seinen unterschiedlichen Leib-Dimensionen therapeutisch angesprochen werden kann und seine Informationen preisgibt.

Petzold sieht den Leib als das totale Sinnesorgan. Demnach wird die pränatale Welt (mit der Entstehung des archaischen Leib-Selbst) zur „totalen Leib-Welt“, in der sich die einzelnen Sinnesorgane körperlich entwickeln und zunehmend ausdifferenzieren. Diese Entwicklung ist mit der Geburt nicht abgeschlossen. Sinnesorgane verkümmern, wenn sie nicht gebraucht werden. Ein Beispiel ist das Orientierungsvermögen, das durch die Nutzung von Navigationshilfen nachzulassen

scheint (Zeit Online, 2015). Eine Ausdifferenzierung der einzelnen Sinne lässt den Menschen sich selbst und seine Umwelt differenzierter erfahren. Der Leib verschränkt sämtliche Sinnesorgane und Sinnesreize zu einer Ganzheit im Erleben. Wer bei gewissen Yogaübungen auf einem Bein einmal die Augen geschlossen hat, weiß um die augenblickliche Zunahme des Schwierigkeitsgrades beim Halten des (körperlichen) Gleichgewichts. Und das, obwohl die Augen scheinbar nichts mit dem Halten der körperlichen Balance zu tun haben. Ebenso verursachen bestimmte Ohrenprobleme mitunter Schwindel und Gleichgewichtsstörungen. Diese multimodale Verknüpfung unterschiedlicher Körperbereiche geschieht auch beim „Hören“ von Musik: Rhythmus und Klang rufen eben ganzheitliche Reaktionen beim Menschen hervor. Kinder werden beim Ertönen von Musik oftmals mitgerissen und beginnen spontan zu tanzen. Das ist Ausdruck leiblicher Resonanz.

9.5 Mächtiger Gong

Das besondere am Einsatz von Klang ist seine Fähigkeit, leibliche Resonanzen zu erzeugen und dadurch in die Archive des Leibes vorzudringen. Die Freigabe von Informationen aus dem Leibgedächtnis erlebt der Mensch als ein Auftauchen von Atmosphären aus weit zurückliegenden (frühen) Szenen. So können längst vergangene Erlebnisse reaktiviert werden. Die (inter-)subjektive Einordnung derartiger Erfahrungen zwischen Patient*in und Therapeut*in ist wesentlicher Teil psychotherapeutischer Arbeit. Heilsame Erfahrungen werden dadurch möglich.

Der Gongklang ist für diese Form von Leibarbeit prädestiniert, verfügt er doch über ein Spezifikum im Klang: Dieser wird nicht nur akustisch über das Ohr, sondern spürbar über den gesamten Leib wahrgenommen. Der Gong ist deswegen so „mächtig“, weil er neben seinem Klang auch Schwingungen erzeugt, die der Leib als ein riesiger Resonanzraum registriert. Den Gongklang zu erleben ist ein akustisches und vibrotaktileres Ereignis, das der Körper über die Ohren, die Haut, die Schalleitung der Knochen etc. wahrnimmt und auf körperlicher Ebene von einer Anpassung bzw. Veränderung der Herz- und Pulsfrequenz sowie der Atmung, eigenmotorischen Bewegungen und der Aktivierung bestimmter Gehirnaktivitäten u.a. begleitet wird. Das verändert das leibliche Empfinden des Subjekts. Jeder dieser physischen Parameter lässt sich einzeln herausgelöst untersuchen und erforschen. Das

subjektive Erlebnis jedoch ist mehr und etwas anderes als die Summe dieser einzelnen Parameter, nämlich eine Gesamtkomposition: ein totales Leibempfinden.

Deswegen gelingt es dem Gongklang, in Leibarchive vorzudringen. Die eigentümliche Klangfarbe mit ihrem Gemisch aus Grundton und unzähligen Obertönen kann in ihrer Wucht mitunter tranceartige Erfahrungen auslösen (Petzold, 2007, S. 53-56). Das aktive Spiel mit dem Gong wird wegen der Unbestimmtheit der Tonhöhe sowie der Schwierigkeit der Reproduktion von Klängen für die Klient*innen zur Auseinandersetzung mit etwas Unbeherrschbaren und damit zum Spiel mit Grenzen. Der Mensch ist eben als ganzer involviert. Sein Leib ist (Re-)Aktions- und Resonanzraum.

9.6 Ausblick

9.6.1 Bewusstseinsverändernde Zustände in der IGT

Im Anspruch der vorliegenden Arbeit stand ursprünglich auch das Aufzeigen unterschiedlicher Perspektiven – gesellschaftlicher wie bewusstseinsverändernder. Eine Kultur kann nur verstanden werden, wenn sie gelebt wird. Rational und nüchtern zu sein sind angesehene (westliche) gesellschaftliche Standards – zumindest offiziell. Österreich liegt weltweit unter den führenden Staaten, was den Alkoholkonsum pro Kopf angeht (Bachmayer et al., 2022, S. 125). Schetsche und Schmidt (2016) formulieren in „Rausch – Trance – Ekstase. Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände“ folgende Leitthese:

In auf permanente Selbstkontrolle und rationales Handeln der Subjekte abstellenden modernen Gesellschaften liefern (in der Psychologie so genannte) *außergewöhnliche Bewusstseinszustände* [sic!] einen kulturellen Gegenhorizont im doppelten Sinne. Rausch, Trance und Ekstase sind – als individuelle wie als kollektive Erfahrungen – einerseits Ausgangspunkt von Abgrenzungsdiskursen und –praktiken, mittels derer die alltägliche soziale Ordnung hergestellt und abgesichert wird. Andererseits stellen sie für viele Subjekte Ausstiegsstrategien aus dem gut organisierten und kontrollierten Alltagsleben bereit, die individuell

und auch kulturell überhöht, gelegentlich sogar mythisiert werden (können).
(Schetsche & Schmidt, 2016, S. 8-9)

Wirkt Kaffee oder die „Rosa-Brille“ eigentlich bewusstseinsverändernd? Komme ich zu anderen Annahmen über mich selbst, das Leben und die Wirklichkeit, wenn ich im Zustand der Verliebtheit darüber nachdenke? Wird da eine andere Leib-Dimension aktiviert? Ein reizvolles Themenfeld, das ich gerne bearbeitet (und meine Ergebnisse hier dargelegt) hätte, für das es auf Grund von Obergrenzen, was die Wortanzahl von wissenschaftlichen Masterthesen betrifft, in der vorliegenden Arbeit keinen Raum mehr gibt. Es soll trotzdem im Folgenden kurz skizziert werden. Woher kommt die Annahme der westlichen Welt, dass ein nüchterner – im Sinne von rauschfreier – Zustand der geeignetste sei um über die Grundlagen der Existenz zu philosophieren? Andere Kulturen kreieren gänzlich andere Zugänge zur Erforschung der Welt und beschreiten dadurch andere Wege der Heilung. Naheliegend ist der Vergleich von Schamanismus und Psychotherapie. „... veränderte Bewusstseinszustände wie Traum, Trance, Besessenheit und Ekstase ...“ (S. 355) gehören für Passie (2011) zum „... originären Erfahrungsschatz der Menschheit ...“ (S. 355) und spielen seit ihrem Beginn „... eine bedeutende Rolle im kulturellen Leben fast aller Völker“ (S. 355). Zur Info: In der Schweiz wird aktuell die Behandlung von Menschen mit psychedelischen Substanzen in Kombination mit einer begleitenden Psychotherapie untersucht (Hasler). Was ist mit all den Menschen, die aus gesundheitlichen Gründen auf Dauermedikation angewiesen sind – leben sie in einem „veränderten Bewusstseinszustand“?

Wenn (leibliche) Wahrnehmung das primäre Zeichen von (menschlichem) Bewusstsein ist, ist die Frage, weswegen sich der Zugang zum Erleben derart verändern kann, wenn ich bestimmte Variablen verändere wie z.B. eben meinen Promillegehalt oder meine Schlafdauer? Die aktuelle Forschung öffnet sich aktuell (wieder) für die psychotherapeutische Behandlung mit bewusstseinsveränderten Zuständen. Neu ist das Aufkommen derartige Phänomene nicht. Unterschiedliche Autor*innen wie Petzold (2007), Hoppert (2018), Frohne-Hagemann (2004), B. Staemmler (1994) und Haerlin (1998) berichten von der Möglichkeit, durch das Gong-Spiel die Klient*innen in eine Trance zu versetzen. Im Einsatz veränderter Bewusstseinszustände in der Psychotherapie liegt nach Hoppert (2018, S. 28) eine

Möglichkeit für Patient*innen die Art ihrer Problem-Fokussierung mehr in eine absichtslose und ergebnisoffene Wahrnehmung inneren Geschehens hin zu ändern. Das erinnert an Friedländers Konzept der „schöpferischen Indifferenz“ und die Erreichung einer Art „Null-Punkt“ (Frambach, 1993, S. 41-49). Kann der philosophische Ansatz Salomo Friedländers womöglich zum Verstehen des Trance-Geschehens eine Perspektive bieten? Wie lassen sich phänomenologische Sichtweise und die Arbeit mit veränderten Bewusstseinszuständen miteinander verknüpfen bzw. wie sind solche Erlebnisse einzuordnen? Kann dabei womöglich Petzolds Konzept des Leib-Subjekts zur Erklärung dieses veränderten Erlebens hilfreich sein? Diese Fragen bieten eine Ausgangslage für weitere Untersuchungen. Das Erfreuliche: Sowohl die Phänomenologie als auch die Hermeneutik schützen vor philosophischen, wissenschaftlichen und interpretativen Totalitätsansprüchen. Es besteht also die Möglichkeit, weiter zu forschen.

9.6.2 (K)ein Raum für Leib-Erlebnisse

Wo stellt unsere Gesellschaft Räume für Leib-Erlebnisse zur Verfügung? Beim Sport, wie bspw. dem Laufen, ist Derartiges möglich. Allerdings, wenn es um das leibliche Erleben geht und nicht um die körperliche Leistungsoptimierung, manifestiert in der sämtliche körperlichen Parameter aufnehmenden und berechnenden Sport-Uhr. Tanzformen wie „Biodanza“ oder „5 Rhythmen“ bieten leibliche Erfahrungsräume, wo das eigenleibliche Spüren und die zwischenleibliche Resonanz im Vordergrund stehen und weniger die perfekt einstudierte Choreographie oder der ausgebildete Tanzkörper.

Wir brauchen Leib-Erfahrungsräume. Wie haben diese auszusehen? Wie gelingt ihre Integration in die Gesellschaft? Das sind spannende Fragen, die als Gegenreaktion und Ausgleich zur immer stärker gewordenen Leistungs- und Selbstoptimierung des heutigen westlichen Menschen drängend werden. Ebenso handelt es sich dabei um ein entwicklungspsychologisches Problem. Aus leibphänomenologischer Perspektive wird Raum durch leibliche Bewegung erschlossen. Was passiert, wenn Kinder nicht mehr diesen Raum vorfinden sich frei und sinnlich – d.h. ihre Sinne aktiv nutzend – bewegen zu können? Eine Realität, die sich jetzt schon im städtischen Umfeld zeigt.

9.7. Persönliche Schlussfolgerung

Letztlich, so glaube ich, geht es darum, vielfältige Leiberlebnisse zu schaffen und nicht in einer eingegengten Form des Welterlebens (zu lange) fixiert zu bleiben. Dies erhöht die Wahrscheinlichkeit, diesen (Wirklichkeits-)Ausschnitt als absolut zu beurteilen, was letztlich das Leben einschränkt. Abweichende Sinnesmodalitäten gehen auf diese Weise verloren. Es ist schade, wenn wir glauben, dass ein Buch durch ein Wischen mit dem Zeigefinger über seine Oberfläche die Seite wechselt. Nein, tut es nicht! Umblättern ist angesagt. Die Welt ist eine sinnlich erfahrbare und keine digital inszenierte.

Ein „Hängenbleiben“ in einer spezifischen Modalität kann für bestimmte Aufgaben unterstützend und förderlich sein – ich denke da an das Flow-Erleben mitunter beim Schreiben der vorliegenden Arbeit. Dennoch gilt es, wieder aus diesem Zustand rauszugehen, aufzutauchen und in eine andere Dimension leiblichen Erlebens zu wechseln. In meinem konkreten Fall bedeutet dies nach einer gewissen Zeit wieder mit dem Schreiben aufzuhören und zu rhythmuslastiger Musik zu tanzen, um mich anders zu „spüren“ und den Austausch mit anderen zu suchen – subjektives Empfinden in einen persönlichen Ausdruck zu wandeln.

Vielleicht meint Leben das gekonnte Jonglieren mit diesen unterschiedlichen Welt-Zugängen. Voraussetzung ist ein Erkennen von dem, was ich gerade brauche. Und hier kann die psychotherapeutische Erfahrung eine Lehrmeisterin sein, Sinneseindrücke und Empfindungen wahrzunehmen und zu differenzieren, um den eigenen Bedürfnissen entsprechend handelnd der Welt und den Anderen zu begegnen.

9.8 Atmende Erkenntnis – Experiment zur eigenleiblichen Wahrnehmung

Warum kommt es mir so vor, wenn ich morgens aufwache, dass mein Bewusstsein im Kopf verortet ist. Es ist mir noch nie passiert, dass ich es im rechten Oberschenkel vermute. Meine Hypothese dazu ist sehr simpel: weil ich über meine Nase oder meinen Mund ein- und ausatme und über meine Ohren meine Atmung höre. Beides spielt sich anatomisch – zwar nicht ausschließlich, aber akustisch und taktil wahrnehmbar – in der Region des Schädels ab. So bin ich beim Prozess des Aufwachens (noch vor dem Augenöffnen) prominent, nämlich fühlend und horchend,

mit meinem Atem verbunden. Klar kann zeitgleich auch mein unterer Rücken schmerzen und ich diesen wahrnehmen. Doch taktil und akustisch unentwegt – seit meiner Geburt – bin ich mit meinem Atem vertraut. Und nehme ihn – mehr oder weniger bewusst – wahr.

LITERATURVERZEICHNIS

- Apfalter, I., Häusle-Paulmichl, G., Klinka, N. & Ribing, E. (2020). Kreative Medien in der Integrativen Therapie. In C. Höfner, G. Dietrich & K. Zajec (Hrsg.), *ÖAGG Feedback Doppelheft 3&4/2020: Integrative Therapie* (S. 39-53). Wien.
- Arbeitskreis OPD (Hrsg.) (2006). *Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung*. Bern: Huber.
- Bachmayer, S., Strizek, J. & Uhl, A. (2022). *Handbuch Alkohol – Österreich. Band 1: Statistiken und Berechnungsgrundlagen*. Datenjahr 2021. Wien: Gesundheit Österreich.
- Bermes, C. (1998). *Maurice Merleau-Ponty zur Einführung* (1. Auflage). Hamburg: Junius.
- Beuys, J. (1990). „Kunst ist ja Therapie“ und „jeder Mensch ist ein Künstler“. In Petzold, H. & Orth, I. (Hrsg.), *Die neuen Kreativitätstherapien: Handbuch der Kunsttherapie. Bd. 1* (S. 33-40). Paderborn: Junfermann.
- Buber, M. (1965). *Martin Buber. Nachlese*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber M. (1995). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- Csikszentmihalyi, M. (2017). *Flow – Das Geheimnis des Glücks* (18. Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Damasio, A. R. (1994): *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München, Leipzig: List.
- Damasio, A. R. (2009): *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins* (8. Auflage). Berlin: List.
- De Jong, M. T. (1998). *Im Dialog mit dem Ungeborenen*. Zürich, Düsseldorf: Walter.

- Eisler-Stehrenberger, K. (1990). Kreativer Prozeß – Therapeutischer Prozeß. In H. G. Petzold & I. Orth (Hrsg.), *Die neuen Kreativitätstherapien: Handbuch der Kunsttherapie. Bd. 1* (S. 113-168). Paderborn: Junfermann.
- Elias, N. (1997). *Über den Prozess der Zivilisation – Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Bd. 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Feyerabend, P. (1999). *Wider den Methodenzwang* (7. Auflage). Frankfurt: Suhrkamp.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R. & Wild, M. (2013) (Hrsg.). *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin: Suhrkamp.
- Foerster, H. von (1994). *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke* (2. Auflage). Frankfurt: Suhrkamp.
- Frambach, L. (1993). *Identität und Befreiung in Gestalttherapie, Zen und christlicher Spiritualität*. Petersburg: Via Nova.
- Frohne-Hagemann, I. (1999). Integrative Musiktherapie als psychotherapeutische, klinische und persönlichkeitsbildende Methode. In Frohne-Hagemann, I. (Hrsg.), *Musik und Gestalt: Klinische Musiktherapie als integrative Psychotherapie* (2. Auflage, S. 101-123). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Frohne-Hagemann, I. (2004). Rezeptive Musiktherapie. Zur Einführung. In: I. Frohne-Hagemann (Hrsg.), *Rezeptive Musiktherapie. Theorie und Praxis* (S. 1-8). Wiesbaden: Reichert.
- Fuchs, T. (2000). *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Fuchs, T. (2006). Psychotherapie des "gelebten Raums". Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. In R. Kühn & K.-H. Witte (Hrsg.), *Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*, 1, (S. 286–303). München: Karl Alber.
- Fuchs, T. (2008). *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays*. Kusterdingen: Die graue Edition.
- Fuchs, T. (2011): *Hirnwelt oder Lebenswelt – Zur Kritik des Neurokonstruktivismus* (S. 347-358). Heidelberg: Akademie Verlag.
- Fuchs, T. (2013). *Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz. Psychodynamische Psychotherapie*, 5 (2), (S. 109–117). <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychiatrie/fuchs/LeibPersoenlichkeit2.pdf>
- Gerhardt, K. J. & Abrams, R. M. (1996). Fetal Hearing: Characterization oft the Stimulus and Response. In *Seminars in perinatology* (Vol. 20/1, S. 11-20). Philadelphia: Elsevier Inc.
- Gindl, B. (2002). *Anklang – die Resonanz der Seele. Über ein Grundprinzip therapeutischer Beziehung*. Paderborn: Junfermann.
- Goldstein, K. (1934). *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*. Haag: Nijhoff.
- Gruhn, W. (1993). *Geschichte der Musikerziehung. Eine Kultur- und Sozialgeschichte vom Gesangsunterricht der Aufklärungspädagogik zu ästhetisch kultureller Bildung*. Darmstadt: Wolke.

- Grund, O., Richter, K., Schwedland-Schulte, G. & Petzold H. (2017). Das komplexe Leibkonzept der Integrativen Therapie (2004/2017). In *POLYLOGE. Eine Internetzeitschrift für Integrative Therapie. Materialien aus der Akademie für biopsychosoziale Gesundheit*, 13/2017. https://www.fpi-publikation.de/downloads/?doc=polyloge_grund-et-al-2004-2017-das-komplexe-leibkonzept-der-integrativen-therapie-polyloge-13-2017.pdf
- Haerlin, P. (1998). Bewußtseinsverändernde Klanginstrumente in der Psychotherapie. In *Psychotherapeut* 4/98 (S. 238–242). Springer.
- Hasler, G. *LSD-, Psilocybin- und MDMA-Behandlung*. <https://www.unifr.ch/med/de/research/groups/hasler/psychedelika-therapie/>
- Heimes, S. (2008). *Kreatives und therapeutisches Schreiben. Ein Arbeitsbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hochgerner, M. (2007). *Die Verwendung von Gegenständen in der Psychotherapie Erwachsener*. Krems: Department für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie, Donau-Universität Krems.
- Hochgerner, M., Klampfl, P. & Nausner, L. (2018). Diagnostische Perspektiven in der Integrativen Gestalttherapie. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, E. Wildberger (Hrsg.), *Gestalttherapie* (2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 179-205). Wien: Facultas.
- Hochgerner, M. & Wildberger, E. (2018). Gestalttherapie in Österreich. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, E. Wildberger (Hrsg.), *Gestalttherapie* (2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 170-178). Wien: Facultas.
- Hoppert, T. (2018). *In verwandelter Gestalt – Schamanische Zeremonie und musiktherapeutische Heilkunst am Beispiel der Gongtherapie*. Münster: WWU.

- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Band VI*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1995). *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hrsg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner.
- Hüther, G. (2005). Pränatale Einflüsse auf die Hirnentwicklung. In I. Krens & H. Krens (Hrsg.), *Grundlagen einer vorgeburtlichen Psychologie* (S. 49-62). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ilijine, V. N. (1990): Kokreation – die leibliche Dimension des Schöpferischen – Aufzeichnung aus gemeinsamen Gedankengängen. In Petzold, H. & Orth, I. (Hrsg.), *Die neuen Kreativitätstherapien. Handbuch der Kunsttherapie. Bd. 1* (S. 203-212). Paderborn: Junfermann.
- Janus, L. (2008). Kunst und Pränatale Psychologie. In L. Janus & K. Evertz (Hrsg.), *Kunst als kulturelles Bewußtsein vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen* (S. 15-33). Heidelberg: Mattes.
- Klampfl, P. (2018). *Musiktherapeutische Arbeit mit strukturellen Fähigkeiten und Defiziten von PatientInnen – Zur Erfassung struktureller Funktionen im musiktherapeutischen Kontext*. Wien: Universität für Musik und darstellende Kunst.
- Kuhn, T. S. (1999). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kurt, R. (2004). *Hermeneutik: Eine sozialwissenschaftliche Einführung*. Konstanz: UVK.

- Lackner-Naberznik, T. (2014). Die Kraft der Berührung oder Die Integrative Therapie und die Integrative Leibtherapie vor dem Hintergrund des Embodiement. In *POLYLOGE. Eine Internetzeitschrift für Integrative Therapie. Materialien aus der Akademie für biopsychosoziale Gesundheit*, 08/2014. https://www.fpi-publikation.de/downloads/?doc=polyloge_lackner-nabernik-die-kraft-der-beruehrung-oder-integrative-therapie-leibtherapie-polyloge-08-2014.pdf
- Lauber, M.-T. (2012). *Pränatale auditive Wahrnehmung und deren Relevanz für das postnatale Dasein*. Diplomarbeit. Wien.
- Lippe, R. zur (1979). *Am eigenen Leibe: zur Ökonomie des Lebens*. Hamburg: Syndikat.
- List, E. (1997). *Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*. Wien: Passagen.
- Loos, G.-K. (1994). *Nachdenken über den Rhythmus. Musiktherapie und Körperwahrnehmung mit frühgestörten Patienten* (2. Auflage). Stuttgart, Jena, New York: Gustav Fischer.
- Machleidt, W. & Heinz, A. (Hrsg.) (2011). *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie. Migration und psychische Gesundheit*. München: Urban & Fischer.
- Maiello, S. (1995). The Sound-Object: A Hypothesis about Prenatal Auditory Experience and Memory. In: *Journal of Child Psychotherapy Vol. 21/1* (S. 23-41). Taylor & Francis Group.
- Marcel, G. (1985). Leibliche Begegnung. In: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. In H.G. Petzold (1985) (Hrsg.), *Leiblichkeit* (S. 15-46). Paderborn: Junfermann.
- Merleau-Ponty, M. (1959). Der Philosoph und sein Schatten. In M. Merleau-Ponty & C. Bermes (Hrsg.), *Zeichen* (S. 233–264). Hamburg: Meiner.

- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Reihe: Phänomenologisch-psychologische Forschungen, Bd. 7). Berlin: de Gruyter (französisches Original erschienen 1945).
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink.
- Moser, J. (1999). Der Gong in der Behandlung früherer Schädigungen. In Frohne-Hagemann, I. (Hrsg.). *Musik und Gestalt: Klinische Musiktherapie als integrative Psychotherapie* (2. Auflage, S. 244-266). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nausner, L. (2017a). Die Welt als Heimat des Denkens. In: Fuhr, R., Sreckovic, M. & Gremmler-Fuhr, M. (Hrsg.), *Handbuch der Gestalttherapie* (3. neu ausgestattete Auflage, S. 463-484). Göttingen: Hogrefe.
- Nausner, L. (2017b). *Gestalt und Wandel. Hilarion Petzold und die Gestalttherapie. Resonanzen*. E-Journal für biopsychosoziale Dialoge in Psychosomatischer Medizin, Psychotherapie, Supervision und Beratung, 5(1), (S. 3-28). www.resonanzen-journal.org
- Nausner, L. (2018a). Anthropologische Grundlagen der Integrativen Gestalttherapie. In M. Hochgerner, H. Hoffmann-Widhalm, L. Nausner, E. Wildberger (Hrsg.), *Gestalttherapie* (2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 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 (Hrsg.), *Gestalttherapie* (2. überarbeitete und aktualisierte Auflage, S. 109-131). Wien: Facultas.
- Nausner, L. (unveröffentlicht). *Integrative Gestalttherapie – Methatheorie*.

- Oberhaus, L. (2006). *Musik als Vollzug von Leiblichkeit. Zur phänomenologischen Analyse von Leiblichkeit in musikpädagogischer Absicht. Detmolder Hochschulschriften Bd. 5.*
- Oberhoff, B. (2008). Das Fötale in der Musik – Musik als „Das Große Bewegende“ und „Die Göttliche Stimme“. In L. Janus & K. Evertz (Hrsg.), *Kunst als kulturelles Bewußtsein vorgeburtlicher und geburtlicher Erfahrungen* (S. 213-228). Heidelberg: Mattes.
- Orth, I. & Petzold, H. G. (2018): Leib, Sprache, Geschichte in einer integrativen und kreativen Psychotherapie. Über die Heilkraft von „Poesietherapie“ und „kreativen Medien“. In H. G. Petzold, B. Leiser & E. Klempnauer (Hrsg.), *Wenn Sprache heilt. Handbuch für Poesie- und Bibliothherapie, Biographiearbeit und Kreatives Schreiben* (S. 95-129). Bielefeld: Aisthesis.
- Passie, T. (2007). *Bewusstseinszustände. Konzeptualisierung und Messung.* Hamburg, Münster: Lit Verlag.
- Passie, T. (2011): Trance und Besessenheitszustände. In W. Machleidt & A. Heinz (Hrsg.), *Praxis der interkulturellen Psychiatrie und Psychotherapie. Migration und psychische Gesundheit* (S. 355–362). München: Urban & Fischer.
- Perls, L. (1989). *Leben an der Grenze. Essays und Anmerkungen zur Gestalt-Therapie.* Köln: Edition Humanistische Psychologie.
- Petzold, H. G. (1990): Überlegungen und Konzepte zur Integrativen Therapie mit kreativen Medien und einer intermedialen Kunstpsychotherapie. In H. Petzold, & I. Orth (Hrsg.): *Die neuen Kreativitätstherapien. Handbuch der Kunsttherapie. Band 2* (S. 585-637). Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H. G. (1993): *Integrative Therapie – Modelle, Theorien & Methoden einer schulenübergreifenden Psychotherapie. 3 Bände.* Paderborn: Jungfermann.

Petzold, H. G. (2004): Der „informierte Leib im Polylog“: ein integratives Leibkonzept für die nonverbale/verbale Kommunikation in der Psychotherapie. In M. Hermer & H. G. Klinzing, *Nonverbale Kommunikation in der Psychotherapie* (S. 107-156). Tübingen: dgvt. https://www.fpi-publikation.de/downloads/?doc=textarchiv-petzold_petzold-2004h-informierte-leib-im-polylog-ein-integratives-leibkonzept-in-der-psychotherapie.pdf

Petzold, H. G. (2007) (Hrsg.). Gong-Singen, Gong-Bilder und Resonanzbewegung als „Sound Healing“. Intermediale Prozesse in der Integrativen Therapie. In H. G. Petzold (Hrsg.), *Heilende Klänge. Der Gong in Therapie, Meditation und Sound Healing* (Überarbeitete Neuauflage der Ersterscheinung 1989, S. 23-73). Verlag Peter Hess.

Petzold, H. G. (2018). Intersubjektive, „konnektivierende Hermeneutik“, Transversale Metahermeneutik, „multiple Resonanzen“ und die „komplexe Achtsamkeit“ der Integrativen Therapie und Kulturarbeit. In H. G. Petzold, B. Leeser & E. Klempnauer (Hrsg.), *Wenn Sprache heilt. Handbuch für Poesie- und Bibliothherapie, Biographiearbeit und Kreatives Schreiben. Festschrift für Ilse Orth* (S. 131-185). Bielefeld: Aisthesis.

Petzold, H. G. & Orth, I. (1993a). Zur „Anthropologie des schöpferischen Menschen“. In H. G. Petzold & J. Sieper (1993), *Integration und Kreation* (S. 93-116). 2 Bände. Paderborn: Junfermann.

Petzold, H. G. & Orth, I. (1993b). Integrative Kunstpsychotherapie und therapeutische Arbeit mit „kreativen Medien“ an der EAG. In H. G. Petzold & J. Sieper (1993), *Integration und Kreation* (S. 559-574). 2 Bände. Paderborn: Junfermann.

- Petzold, H. G. & Orth, I. (2018): Polyloge in der Integrativen Therapie:
 „Mentalisierungen und Empathie“, „Verkörperungen und Interozeption“ –
 Grundkonzepte für „komplexes Lernen“ in einem intermethodischen Verfahren
 „ko-kreativen Denkens und Schreibens“. In: Petzold, H. G., Leiser, B.,
 Klempnauer, E. (2018): *Wenn Sprache heilt. Handbuch für Poesie- und
 Bibliothherapie, Biographiearbeit, Kreatives Schreiben. Festschrift für Ilse Orth*
 (S. 885-971). Bielefeld: Aistheis.
- Petzold, H. G., van Beek, Y. & van der Hoek, A.-M. (1995). Grundlagen und
 Grundmuster „intimer Kommunikation und Interaktion“ – „Intuitive Parenting“
 und „Sensitive Caregiving“ von der Säuglingszeit über die Lebensspanne. In
 H. G. Petzold (Hrsg.), *Psychotherapie und Babyforschung, Bd. 2: Die Kraft
 liebevoller Blicke* (S. 491-646). Paderborn: Junfermann.
- Perls, F. (1976). *Grundlagen der Gestalttherapie – Einführung und
 Sitzungsprotokolle*. München: Pfeiffer.
- Perls, F. (1980). *Gestalt-Wahrnehmung – Verworfenes und Wiedergefundenes aus
 meiner Mülltonne*. Frankfurt : Verlag für Humanistische Psychologie.
- Perls, F. (1981). *Gestalt – Wachstum – Integration*. Paderborn. Junfermann.
- Perls, F. (2007). *Was ist Gestalttherapie?* (erweiterte Auflage, S. 3). Hrsg. Von A.
 Doubrawa & E. Doubrawa. Edition des Gestalt-Instituts Köln / GIK
 Bildungswerkstatt: Peter Hammer Verlag.
- Platon (1976). Phaidon. In: *Hauptwerke* (S. 67-113). Ausgewählt und eingeleitet von
 W. Nestle. Stuttgart: Kröner.
- Ramachandran, V. S. & Blakeslee, S. (2001). *Die blinde Frau, die sehen kann.
 Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins*. Reinbek bei Hamburg:
 Rowohlt.

- Rudolf, G., Grande, T. & Henningsen, P. (Hrsg.) (2002). *Die Struktur der Persönlichkeit. Vom theoretischen Verständnis zur therapeutischen Anwendung des psychodynamischen Strukturkonzepts*. Stuttgart: Schattauer.
- Rüegg, U. Z. & Eckert, K. (2018). *Die leibmusikalische Resonanzfähigkeit und die spirituelle Dimension in der Musiktherapie*.
https://musictherapy.ch/fileadmin/Daten/dokumente/newsletter/2019-11/DE-Die_leibmusikalische_Resonanzfaehigkeit_und_die_spirituelle_Dimension_in_der_Musiktherapie_Rueegg_Eckert_2018_08_30.pdf
- Schetsche M. & Schmidt, R.-B. (2016) (Hrsg.). *Rausch - Trance - Ekstase: Zur Kultur psychischer Ausnahmezustände*, Bielefeld: transcript.
- Schlicht, T. (2008). Selbstgefühl. Damasio's Stufentheorie von Bewusstsein und Emotion. In E. Düsing & H.-D. Klein (Hrsg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio* (S. 337-369). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmitz, H. (1965). *System der Philosophie, Bd. 2, Teil 1, Der Leib*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier.
- Schnebel, D. (1978). Der körperliche Klang. In H. K. Metzger & R. Riehn, *Edgard Varèse. Rückblick auf die Zukunft* (S. 6-10). München: Musik-Konzepte Heft 6.
- Schnebel, D. (1993). *Anschläge – Ausschläge. Texte zur Neuen Musik*. München, Wien: Carl Hanser.
- Schopenhauer, A. (1977). *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Teilband*. Zürich: Diogenes.

- Schuster, M. S. (2022). Am Anfang ist Klang – Aspekte der „Musiktherapie im Integrativen Verfahren“ (IMT) zu Berührung als leibliches Phänomen. In *POLYLOGE. Eine Internetzeitschrift für Integrative Therapie. Materialien aus der Akademie für biopsychosoziale Gesundheit*, 04/2022. <https://www.fpi-publikation.de/downloads/?doc=schuster-am-anfang-ist-klang-aspekte-musiktherapie-integrativ-leibliches-phaeanomen-polyloge-04-2022.pdf>
- Searle, J. R. (1993). Die Wiederentdeckung des Geistes. München: Artemis & Winkler.
- Seiffert, H. (1992). *Einführung in die Hermeneutik. Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften*. Tübingen: Francke.
- Sieper, Orth & Schuch (2007) (Hrsg.). *Neue Wege Integrativer Therapie. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit. Polyloge*. Bielefeld, Locarno: Aisthesis.
- Sonntag, J. (2013). *Demenz und Atmosphäre. Musiktherapie als ästhetische Arbeit*. Frankfurt am Main: Mabuse Verlag.
- Springer Medizin. eMedpedia. *Wachstum und Entwicklung in der Pränatal- und Neugeborenenperiode*. https://www.springermedizin.de/emedpedia/paediatric/wachstum-und-entwicklung-in-der-praenatal-und-neugeborenenperiode?epediaDoi=10.1007%2F978-3-642-54671-6_16
- Staeemmler, B. (1994). Klangtrancen in der Gestalttherapie. In: C. Freiler, D. Ventouratou-Schmetterer, C. Reiner-Lawugger & R. Bösel, *100 Jahre Fritz Perls – Tagungsband der Internationalen Psychotherapietagung der Fachsektion für Integrative Gestalttherapie ÖAGG* (S. 238-252). Wien: Facultas.
- Staeemmler, F.-M. (1993). *Therapeutische Beziehung und Diagnose: gestalttherapeutische Antworten*. München: Pfeiffer.

- Staemmler, F.-M. (2009). *Was ist eigentlich Gestalttherapie? Eine Einführung für Neugierige*. Deutsche Vereinigung für Gestalttherapie e.V.
- Stefan, R., Edlhaime-Hrubec, Ch. M., Höfner, C. & Hanika, C. (2020a). Allgemeine Vorstellung der Integrativen Therapie. In C. Höfner, G. Dietrich & K. Zajec (Hrsg.), *ÖAGG Feedback Doppelheft 3&4/2020: Integrative Therapie* (S. 9-23). Wien.
- Stefan, R., Höfner, C., Hochgerner, M. & Zieser-Stelzhammer, L. (2020b). Embodiment und Leibtherapie. In C. Höfner, G. Dietrich & K. Zajec (Hrsg.), *ÖAGG Feedback Doppelheft 3&4/2020: Integrative Therapie* (S. 24-38). Wien.
- Stern, D. (2007). *Die Lebenserfahrung des Säuglings* (9. erweiterte Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Thomas, R. (1999). Der Begriff der Gestalt in der Musik. In I. Frohne-Hagemann (Hrsg.), *Musik und Gestalt: Klinische Musiktherapie als integrative Psychotherapie* (2. Auflage, S. 13-35). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Unger-Rudroff, A. (2020). *Bewegung und Musikverstehen. Leibphänomenologische Musikpädagogik zwischen Handlungstheorie und Ästhetik*. Würzburg.
- Varèse, E. (1978). Aphorismen. In H. K. Metzger & R. Riehn, *Edgard Varèse. Rückblick auf die Zukunft* (S. 4-5). München: Musik-Konzepte Heft 6.
- Votsmeier, A. (1999). Grundsätze der Gestalttherapie bei strukturellen Störungen. In R. Fuhr, M. Sreckovic & M. Gremmler-Fuhr (Hrsg.), *Handbuch der Gestalttherapie* (S. 715-732). Göttingen: Hogrefe.
- Waibel, M., Petzold, H. G., Orth, I. & Jakob-Krieger, C. (2009). Grundlegende Konzepte der Integrativen Leib- und Bewegungstherapie (IBT). In M. Waibel & C. Jakob-Krieger (Hrsg.), *Integrative Bewegungstherapie. Störungsspezifische und ressourcenorientierte Praxis* (S. 1-20). Stuttgart: Schattauer.

Wagner, H. (1999). *Verstehende Methoden in der Kommunikationswissenschaft*. München: Reinhard Fischer.

Welsch, W. (1990). *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Zeit Online (2015). *Verlieren wir durch Navis unseren Orientierungssinn?*
<https://www.zeit.de/zeit-wissen/2015/02/orientierung-verlust-navigationsgeraete>

Zeller, H. R. (1978): Busoni, Varèse und Miller in den Wüsten. In H. K. Metzger & R. Riehn, *Edgard Varèse. Rückblick auf die Zukunft* (S. 37-45). München: Musik-Konzepte Heft 6.

Ziering, U. (2012). *Wirkung von Rhythmus und Klang auf die personalen Strukturen der Existenz. Eine empirische Studie zum subjektiven Erleben von strukturierten Musikimprovisationen*. Masterthesis.

Zinker, J. (2005). *Gestalttherapie als kreativer Prozeß*. Paderborn: Junfermann.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS:

<i>Nummer</i>	<i>Seite</i>
<i>Abbildung 1.</i> Zirkuläres Resonanzgeschehen (Eckert, 2014, zitiert nach Rüegg & Eckert, 2018, S. 9)	67

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

IGT Integrative Gestalttherapie